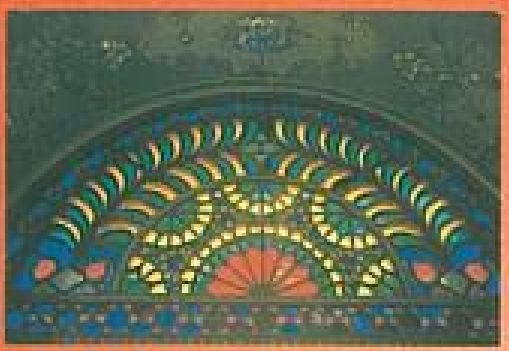
İMAM GAZÂLÎ

FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI

TEHÂFÜT EL-FELÂSİFE



ahsen yayınları

Filozofların Tutarsızlığı

- Tehâfütü'l-Felâsife -

Filozofların Tutarsızlığı
- Tehâfütü'l-Felâsife -
ahsen yayınları : 5
Gazzâli Serisi: 2

Dizgi-Mizanpaj
birey

Kapak
Ümit Karadağ

Baskı-Cilt
İstanbul Matbaa ve Ciltevi

ISBN
975-8618-18-03

Birinci Baskı
Mart 2002

ahsen bir birey yayıncılık faaliyetidir

ahsen yayınları
Yerebatan Cad. Çatalçeşme Sok.
Üretmen İşhanı No. 29/17 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: (0 212) 511 33 69 Fax: (0 212) 511 77 16
Genel Dağıtım
birey: 0212. 520 99 88

İmam el-Gazzâli

Filozofların Tutarsızlığı
- Tehâfütü'l-Felâsife -

Mütercim
Bekir Sadak

ahsen

Bekir Sadak

Bekir Sadak 1920 yılında Üsküp'te doğdu. İlk ve orta öğrenimini Üsküp'ün önde gelen din alimlerinden olan Ataullah Efendi ve Fettah Rauf Efendi gibi isimlerden icazet aldı.

Yüksek öğrenimi için Zagreb'e giderek 1944 yılında Hukuk Fakültesini 1956 yılında tamamlayarak avukat olarak mezun oldu.

Türkiye'ye 1955 yılında yerleştikten sonra Kütüphanesi ve Süleymaniye Kütüphanesi "Eski Eserler Tasnif Komisyonu"nda çalışmaya başladı. İmam Hatip Liseleri'nde de verdi. Birkaç yıl İstanbul Barosu'na bağlı olarak avukatlık yaptı. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görevi emekli olana kadar devam etti.

1970 yılında kurucu üye olarak "İslami İlimler Araştırma Vakfını"nın kuruluşuna katıldı ve Vakıf bünyesinde birçok hizmette bulundu. 5 ciltlik Tac Tercümesi'ni Türk İslam camiasına kazandırdı. "Kuran'ı Kerim ve Türkçe Anlatımı", orijinal şiirsel uslubuna bağlı kalınan yalın Türkçe anlatımıyla, beğeni toplayan önemli bir esere imzasını attı.

Emekliliğinden sonra IRCICA'da (İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) "Balkanlarda Türk İslam İzleri" isimli araştırma inceleme görevlerinde bulundu. Sağlığı sırasında tercüme ettiği, ancak sağlığında yayınlayamadığı Gazzali'nin Tehafütül Felasife'si, varislerinin izniyle yayınlandı.

Arapça ve Boşnakça yanında; Makedonca, Arnavutça ve Bulgarca dillerini de bilmekte olan Bekir Sadak 5 Temmuz 1993 te kalp yetmezliği nedeniyle İstanbul'da vefat etti.

İçindekiler

Giriş / 7
Mukaddimeler / 10
Meselelerin Fihristi / 19
Birinci Mesele / 21
İkinci Mesele / 57
Üçüncü Mesele / 65
Dördüncü Mesele / 89
Beşinci Mesele / 95
Altıncı Mesele / 107
Yedinci Mesele / 121
Sekizinci Mesele / 127
Dokuzuncu Mesele / 131
Onuncu Mesele / 135
Onbirinci Mesele / 137
Onikinci Mesele / 143
Onüçüncü Mesele / 147
Ondördüncü Mesele / 157
Onbeşinci Mesele / 163
Onaltıncı Mesele / 167
Onyedinci Mesele / 181
Onsekizinci Mesele / 193
Ondokuzuncu Mesele / 215
Yirminci Mesele / 223
Hâtime / 243
İndex / 245

Bismillâhirrahmânirrahîm

Herşeyi eksiksiz sona erdirmeye yeten yüceliğine ve sonu olmayan cömertliğine dayanarak Allah'tan dileriz:

Bize hidayet ışıklarını yağdırsın, üzerimizden sapıklık ve azgınlık bulutlarını kaldırsın, bizi doğruyu doğru görüp ona uymayı tercih edenlerden, eğriyi de eğri bilip ondan kaçınma yolunu seçenlerden kılsın; peygamberlerine ve evliyasına vadettiği mutluluğa bizi erdirsin ve şu aldanış dünyasından göçtüğümüzde, bize akılların durduğu, hayallerin ulaşamadığı bir sevinç ve rahatlık ihsan etsin; mahşer dehşetinden kurtulup cennet nimetlerine kavuşturduktan sonra, bizi gözün görmediği, kulağın işitmediği ve insan hayâlinin varamadığı sermedî saadete ulaştırsın!

İnsanların en hayırlısı, Allah'ın seçkin varlığı Peygamberimiz Muhammed (s.a.v)'e ve onun tertemiz, karanlıklardaki ışıklar gibi doğruluk yolunun rehberleri olan âl ve ashâbine bol bol salât ve selâmını, sonsuz rahmetini yağdırsın!

Zekâ ve anlayış bakımından kendilerince, emsâlinden (benzerlerinden) üstün olduklarına inanan bir takım insanlar gördüm ki, bunlar İslam'ın ibadetlerle ilgili görevlerini terketmiş, namaz kılmak ve haramlardan kaçınmak vazifelerinden ibaret olan dini şiarları küçümsemiş, şeriatın emirleri ve çizdiği sınırlar karşısında kulluk göstermeyi küçüklük saymış ve onun koyduğu yasaklar duvarı önünde durmamış, daha ötesine giderek, tahminden ileri geçmeyen bir takım nazariyelere kapılmak suretiyle din bağlarını büsbütün silkip atmış; Allah yolundan alıkoyan ve onda eğrilik arayan ve ahireti inkâr eden bir topluluğa uymuşlardır.

İnkârlarının temeli, kulağa ve alışkanlığa dayanan kör taklitten başka bir şey değildir; Hıristiyan ve Yahudilerin taklitlerinde olduğu gibi. Çünkü Hıristiyan ve Yahudiler, İslam'dan başka bir din içinde yetişmişler, babaları ve dedeleri de o yolda yürümüş-

lerdir. Yine bunların inkârları, haktan uzaklaştıran bâzı şüphelere kapılmaktan ve serab parıltısına benzeyen içi çürük, dışı parlak hayâller karşısında aldanmaktan da ileri gelmemektedir; akâid ve felsefe sahasında, kendi arzularına uyarak fikir yürüten bid'at sahiplerinden bazı kimselerde olduğu gibi..

İnkârlarının tek kaynağı, Sokrat, Hipokrat, Platon, Aristo ve bunlara benzer büyük şöhrete ulaşmış bir takım isimler işitmiş olmalarıdır. Bunların yüzünden sapıtmış olan taraftarlarından bir kısmı da bunların değerlerini yaymakta o kadar ileri gitmişlerdir ki, bunları olduklarından büyük göstermiş, akıllarındaki üstünlük, metotlarındaki güzellik, geometri, mantık, tabii ilimler ve ilâhiyattaki sağlam ve kesin bilgileri çok mübalâğalı bir surette anlatılmıştır. Onların, bu ilimler sahasındaki derin meseleleri, üstün zekâları ile ortaya çıkarmakta yegâne deha sahibi olduklarını işitmiş olmalarının da büyük tesiri vardır. Parlak isim yapmış olan bu filozofların, akıllarının üstünlüğü, faziletlerinin çokluğu yanında, din ve şeriatların, esas ve teferruata dair olan hükümlerini de inkâr ettikleri rivayet edilmiş ve bunlara göre dinlerin yalnız görünürde parlak fakat gerçekte değeri olmayan bir takım fikir oyunları ile biraraya getirilmiş kanunlardan ibaret olduğu ilâve edilmiştir.

İşte başkalarından üstün olduklarına inanan bu sınıf insanlar, böyle bir telkinin kurbanı ve bu filozofların inançlarına dair olan rivayet nefislerine uygun geldiği için, çoğunluktan ayrılıp sivrilmek sevdasına kapılmış ve inkârı benimseyerek yüksek ve faziletli olduklarına inandıkları filozofların yanında yer almak arzusu içinde, babalarının dini ile yetişmeyip, inkâr suretiyle fazilet ve zarafet taslamak yoluna düşmüşlerdir. Hakkı taklitten uzaklaşmak yolu ile zarafet taslamanın fazilet olduğuna kapılmışlar ve zavallılar, bilmezlerdir ki, taklitten taklide atlamak, akılsızlıktan başka bir şey değildir. Bilmem ki, şu Allah'ın dünyasında, taklit sureti ile inanılmış hakkı bırakıp yine taklit ederek bâtılı benimsemeye koşmakta fazilet arayanlardan daha aşağı seviyeye düşmüş bir kimse var mıdır? Akıl ve zekâdan yoksun olan sıradan insanlar, böyle bir uçuruma düşmek tehlikesinden uzaktır.

Onların karakterinde haktan sapmış olanlara benzemek sureti ile fazilet taslamak sevdası yoktur. Bunun için ahmaklık, kısır ve verimsiz zekâdan daha çok insanı kurtarmağa yarar. Körlük de şaşı idrakten daha az tehlike ile karşı karşıyadır.

Bu geri zekâlı insanlarda şu ahmaklık damarının attığını görünce, eski filozofları reddetmek, ilâhiyat ile ilgili meselelerdeki çelişkilerini ve saplanıp kaldıkları görüşlerinin tutarsızlıklarını açıklamak ve mezheplerinin gizliliklerini ve kötülüklerini ortaya çıkarmak amacıyla bu kitabı yazmaya koyuldum. Çoğunluktan ayrılıp ortaya koydukları fikirler, akıllıların güleceği ve zeka sahibi kimseler nezdinde ibret verici cinsten şeylerdir. İşte mezheplerinin gerçek hikayesi. Mülhidlerin taklit ettikleri evvelki filozoflar ve sonrakilerden hayatta olanların Allah'a ve Ahiret gününe iman konusunda ittifak ettikleri, ihtilaflarının ise bu konular dışında kalan tahsilata yönelik olduğudur. Mucizelerle desteklenmiş olan peygamberler de bu ikisi için gönderilmiştir. Gerizekalı ve sakat anlayış sahibi küçük bir azınlık dışında kimse bunların inkarına yeltenmememiştir. Onlar da fikir sahibi kimseler nezdinde değer verilmeyen kimselerdir. Bunlar ancak şirretli şeytanlar grubundan ve ahmaklar topluluğundan sayılmışlardır. Öyleyse taklidi olarak küfürle güzel görünmenin, fikrin güzelliğine delalet ettiğini, zekayı ve anlayışı gösterdiğini zannedenler bu aşırılıklardan vazgeçsinler. Zira filozofların önderlerinden ve ileri gelenlerinden kendilerine benzemeye çalışılanların şeriatları inkâr ettiklerine dair iftiralardan uzak oldukları açıklanmış oluyor. Onlar Allah'a inanmışlar ve onun resullerini tasdik etmişlerdir. Bu esaslar dışında kalan konularda yanlışlığa düşmüşler, ayakları kayarak doğru yoldan sapmışlar, hem de başkalarını saptırmışlardır. Biz ise, onların aldandıkları hayal ve uydurmaların şekillerini açığa çıkarıyor ve bütün bunların birer aldatma olduğunu, arkasında elde edilecek birşey bulunmadığını belirtiyoruz. Amacımızı gerçekleştirmede başarımızın da sahibi Allah Teâlâdır.

Şimdi kitabdaki sözümüzün seyrini belirleyen mukaddimelerle kitaba başlayalım.

Mukaddime

Bilinmelidir ki, filozofların ihtilâflarının hikâyesine dalmak çok uzun sürer. Çünkü onların sözleri uzundur, tartışmalar çoktur, görüşleri yaygın, metodları birbirinden uzak ve farklıdır. Öyleyse biz, onların çelişkilerini izhâr etme konusunda olan ve muallim-i evvel, felyesûf-u mutlak olan kişinin görüşlerindeki çelişkiyi açıklamakla yetinelim. Onların iddialarına göre bilimlerini tertip eden, düzenleyen; fikirlerindeki karışıklığı gideren, arzularının esaslarına en yakın olanı o belirlemiştir. Bu kişi Aristo'dur.

Aristo kendisinden önce gelen herkesi, hattâ filozofların yanında "Eflatun-i ilâhî" lakaplı üstadını bile reddetmiştir. Sonra da üstadına muhalefetini mazur göstermek amacıyla, *"Eflatun'u severim. Doğruyu da severim. Ancak doğruyu daha çok severim"* demiştir.

Bu hikayeyi nakletmemizin sebebi onların görüşlerinin kendi aralarında bile düzenlenmiş ve tesbit edilmiş olmadığının ve onların kesin bilgiye, araştırmaya dayanmayan zann ve tahminlere dayandığının bilinmesini sağlamaktır. Onlar ilâhi ilimlerinin doğruluğunu matematik ve mantık ilimleri ile ispata çalışır ve bu suretle zayıf akıllıları kandıra kandıra, mezheplerini kabûl ettirmeye uğraşırlar. Halbuki onların ilâhiyat sâhasındaki delilleri, matematik ve mantık sahasındaki kesin delilleri gibi tahminden uzak olsaydı, bu sâhada birleştikleri gibi, ilâhiyat meselelerinde de ayrılmayıp ayrı ayrı görüşlere kapılmazlardı.

Bir de şurasını dikkate almak gerekir ki, Aristo'yu tercüme edenlerin ifadelerinde tefsir ve te'vili gerektiren bir çok değişiklikler vardır. Bu da ayrıca, öncekilerin arasında olduğu gibi, bunların arasında da anlaşmazlıklara yol açmıştır.

İslam filozofları arasında nakil ve inceleme bakımından en çok itimad edilenleri Fârâbî ile İbni Sînâ'dır. Bunun için biz,

bunların, eğrilikteki reislerinin mezhebinden seçtikleri ve doğru saydıkları görüşlerin gerçekle ilgisi olmadığını göstermeye çalışacağız. Bunların dahi kabûl etmedikleri görüşlerin gerçek dışı olduğunu ispâta gerek yoktur. Bunların doğru olmadığı, uzun münakaşaya ihtiyaç göstermeden, şüphe götürmeyecek kadar açıktır. Filozofların mezheplerini reddederken, sözü dağıtmamak için, yalnız bu ikisinin rivayetlerini esas alacağız ki, mezheplerin yayılışına göre söz de yayılıp uzamasın.

2. Mukaddime

Şunu belirtmeliyim ki, filozoflarla öteki fırkalar arasında bulunan anlaşmazlık üç kısımdır:

a- Birinci kısımdaki anlaşmazlık lafza aittir, tabir ve ifade ile ilgilidir. Sâni'i Teâlâ'ya -ki o, onların dediklerinden yüce ve münezzehtir- "*Cevher*" demeleri gibi. Ancak "*Cevher*" derken, "*bir yerde olmayan, yer kaplamayan*" manasını anlarlar. Yani "*Cevher*", başka bir şeye ihtiyaç göstermeden kendi kendine duran varlık demektir. Muhaliflerin anladığı manayı kasd ederek "*bir yerde duran, mekân kaplayan*" anlamında düşünmezler.

Biz böyle bir görüşün doğru olmadığını ispata kalkışmayacağız. Bize göre de âlemin Sâni'i kendi kendine durandır. Böyle bir manayı biz de kendisine nispet ederiz. Bu, yalnız bir dil meselesidir. Dilcilerin çoğunluğu Sâni'i Teâlâ'ya "*Cevher*" demektedir. Dil bakımından "*Cevher*" diyebilmek için bir yol bulunduğu taktirde, mesele âlemin Sâni'ine "*Cevher*" demenin yalnız din bakımından caiz olup olmadığından ibaret olur ki, bu da fıkıh ilminin çerçevesine girer. Allah'a hangi isimlerin verilmesinin caiz veya yasak olduğu dinin açık delillerinden çıkarılır. "*Bu meseleye sadece kelamcılar sıfatlar bölümünde değinmişlerdir, fıkıhçılar fıkıh ilminde bundan söz etmemişlerdir.*" diyebilirsin; fakat meselelerin hakikatlerini alışkanlıklarla karıştırmaman, şekilciliğe kapılmaman gerekir. Zira öğrenmiş bulundun ki, mesele; bir lafzı manası bakımından doğru olan bir şey hakkında kullanmanın caiz olup olmadığını araştırmaktan ibarettir. Bu ise, fiillerden bir fiilin caiz olmasını araştırmak gibi bir şeydir.

b- İkinci kısım, görüşlerinin din esaslarından birine aykırı olmayan meseleleri içine alır. Bunların red ve kabûlü, peygamberleri tasdik prensibi ile ilgili değildir. Meselâ onlar, ay tutulmasını açıklarken, dünyanın, güneş ile ay arasına girmesi neticesinde ay ışığının yok olmasından ibaret olduğunu söylerler. Çünkü dünya, ışığını güneşten alır, küre biçimindedir, gök onu her yandan kuşatmıştır. Ay, dünyanın gölgesi altında kalırsa, güneşin ışığı kendisine ulaşamaz. Güneş tutulmasını da açıklarken, *"ayın, güneş ile güneşe bakan arasına girmesi neticesinde olur, bu da ay ile güneşin aynı zamanda bir hizada bulunmasından ileri gelir"* derler.

Biz böyle bir görüşün de doğru olmadığını ispata kalkışmayacağız. Bunun faydalı olacağını düşünmüyoruz. Böyle bir görüşü reddetmenin, din bakımından bir vazife olduğunu sanan kimse, dine karşı suç işlemiş ve dinin durumunu zayıflatmış olur. Bu meseleleri ispat için matematik ve hendese (geometri) delilleri vardır. Bunlar hiç şüphe götürmezler. Bu ilme dair bilgisi olup bu sâhadaki delilleri inceleme neticesinde, ay tutulması ile güneş tutulması zamanını, süresini ve derecesini haber veren kimseye: *"Bu, dine aykırıdır, böyle bir şey olamaz!"* denilirse, bu kimse, bunun olup olmayacağında değil, dinin kendisi hakkında şüphe etmeye başlar. Dinin, din yolundan başka bir yolla kendisine yardımcı olmak isteyen kimseden gördüğü zarar, din yolu ile dine darbe indiren kimsenin zararından daha çoktur. Nitekim *"Akıllı düşman, cahil ve akılsız dosttan hayırlıdır."* denilmiştir.

Denirse ki: *"Hz. Peygamber (s.a.v): Ay ve güneş, Allah'ın âyetlerinden iki âyettir; hiçbir kimsenin ölümü, veya hayatı için tutulmazlar. Tutulduklarını gördüğünüz zaman, Allah'ın zikrine, namaza koyulun! buyurmuştur. Bu, onların görüşleri ile nasıl uyuşur?" Cevap olarak deriz ki:* Evet, burada onların görüşlerine aykırı bir cihet yoktur. Zira hadiste, ay ve güneş tutulmasının, kişinin ölüm ve hayatı ile ilgili bir hâdise olmadığı yalnız ifade edilmektedir. Böyle bir hâdisenin vukuunda namaz kılmayı emretmeye gelince, güneşin doğuşunda, batışında ve zevâlinde namaz kılmayı emreden dinin, ay ve güneş tutulması esnasında, müstehap olmak üzere, namaz kılmayı emretmesi ne diye uzak görülsün?

Bir kimse: *"Hz. Peygamber (s.a.v)'in, söz konusu hadîsin sonunda: Allah bir şeye tecelli edince o şey kendisine boyun eğer"* buyurduğu rivayet edilmişir; bu, güneş tutulmasının ilâhî tecelli neticesinde olduğuna delâlet eder, denirse, deriz ki: Hadîsin sonundaki bu ilâveyi nakletmek doğru değildir. Nakleden kim olursa olsun, onu yalanlamak gerekir. Rivayet edilen hadîs, bizim yukarıda naklettiğimizden ibarettir; sonunda böyle bir ilave yoktur. Bu ilavenin gerçekte mevcut olduğunu kabul etsek bile, yine ilmin kesin buluşları karşısında inat ve ısrar etmektense te'vile gitmek daha akıllıca bir davranış olur. Nice hâdiseler vardır ki açıklığı bu dereceye varmayan akli delillerle te'vil edilmiştir. Din yardımcısının, bu ve benzeri görüşlerin dine aykırı olduğunu açıklaması, inkarcılara en çok bu suretle, din eğer bu gibi şartlara bağlanırsa, gerçeğe aykırı olduğunu iddia etmek yolunu kolaylaştırmış olur.

Bu gibi meselelerde onlarla münakaşaya girmek istemediğimizin sebebi şudur: Âlem hakkında konuşurken, tartışılacak mesele, âlemin hâdis (yoktan varedilmiş) mi, kadîm (yaratılmamış,önceden var olan), ezeli mi? olmasından ibarettir. Hâdis olduğu sabit olduktan sonra, küre olması, dümdüz olması, altıgen veya sekizgen olması; göklerin ve altındakilerin, dedikleri gibi, on üç kat, daha az veya daha çok olması arasında bir fark yoktur. Bunların etrafındaki tartışmanın ilâhi ilimle münasebeti, soğanın katmerleri, katmerlerinin sayısı veya narın içindeki tanelerin sayısı hakkındaki bir tartışmanın münasebetine benzer. Esas maksad, keyfiyete bakmadan, bütün bunların Allah'ın fiili olmasından ibarettir.

c- Bu üçüncü kısımda anlaşmazlık dinin esaslarından biri ile ilgilidir: Âlemin hâdis (yoktan var edilmiş olması), Sâni'in sıfatları, insanların bedenleri ile birlikte haşredilmeleri hakkındaki görüşleri gibi. Onlar bütün bunları inkâr etmişlerdir.

İşte içinde görüşlerinin bozukluğunu ortaya çıkarılması gereken sadece bu ve benzeri bilim dalıdır.

3. Mukaddime

Maksadımızın, filozoflara karşı iyi niyet taşıyıp yollarının çelişkiden uzak olduğunu sanan kimseleri, onların tutarsızlıklarını açıklamak suretiyle, uyandırmak olduğunu söylemeliyim. Bunun için filozofları tenkid ederken, bir davayı ispat etmeye çalışan müddei (davacı) gibi değil, doğru olmayan görüşlerini çürütmeye çalışan bir hasım (düşman) gibi karşılarına çıkıyorum. Görüşlerinin doğru olmadığını gösterirken, bazan Mu'tezilenin, bazan Kerramiyyenin, bazan da Vakıfiyyenin görüşlerini kabûle kendilerini mecbur bırakmak yolunu seçtim. Tek bir mezhep zâviyesinden değil, bütün fırkalar arasında işbirliği yaptırarak, bunları yekpâre topluluğun kurmuş olduğu bir cephe hâlinde, hepsinden yararlanmak suretiyle, onlara karşı koydum. Bu fırkaların görüşleri, teferruat ile ilgili bir çok meselelerde bizimkine uymayabilir. Halbuki filozofların görüşleri, dinin esasları ile çatışmaktadır. Bunun için onlara karşı birleşip yardımlaşmalıyız; güçlükler karşısında kinler ortadan kalkar.

4. Mukaddime

Zayıf akıllıları yanaştırmak ve kaydırmak hususunda onların başvurduğu büyük hilelerinden biri, tartışırken içinden çıkılmaz bir soru karşısında kalınca, şöyle demeleridir: *"İlâhiyât ilimleri, anlaşılması güç, derin meselelerdir. Keskin zekâlı insanların karşılaştığı ilimlerin en çetinidir. Bu soruların cevaplarını bulabilmek için matematik ve mantıki ilimlerden başlamak gerekir."* Ve küfürlerinde onları taklit eden kimse, görüşleri ile ilgili, çözümü zor bir soru ile karşılaşınca, onlara karşı hüsnüzanda bulunur ve: *"Herhalde onların ilimlerinde, zihnime gelen bu zor sorunun çözümü vardır, ancak ben riyâzi ilimleri (matematik) tahsil etmediğim için ve mantık sâhasında kuvvetli ve gerekli bilgim olmadığından bunu kavramak bana zor geliyor."* der.

Şimdi deriz ki: Kesintili nicelikten bahseden matematik, hesaptan ibarettir; ilâhiyatın ise, hesap ile hiçbir ilişkisi yoktur. İlâhi ilimleri anlamanın riyaziyata (matematik) muhtaç olduğunu söylemek, tıpkı tıp, gramer ve lûgat ilimlerinin riyaziyata (mate-

matik) muhtaç olduğunu ya da tıbbın hesaba muhtaç olduğunu söylemek gibi saçmadır.

Kesintisiz kemiyet'ten söz eden geometri ilimlerine gelince, kısaca bu ilim dalı, göklerin ve onun altında merkeze kadar olan şeylerin küre şeklinde olduğunu, gök tabakalarının sayısını feleklerde hareket eden kürelerin sayısını ve hareketlerinin miktarını belirtmekle ilgilidir. Biz bunları, bir an için, kabul edebildiğimiz gibi, gerçekten inanarak da kabul edebiliriz, onlar da bu husuta kesin delil getirmek külfetinden kurtulabilirler. Bunları bilmemek, ilâhi ilimlerdeki araştırmaya bir zarar vermez. Bunları bilmenin zorunlu olduğunu söylemeleri, bir kimsenin kalkıp bize: *"Şu evin, hayat sahibi, kudretli, irade sahibi ve âlim bir yapıcısının eseri olduğunu bilmek, adı geçen evin altıgen, veya sekizgen olmasını bilmeye ve tuğlaları ile tavan tahtalarının sayısını bilmeye muhtaçtır."* demesine benzer ki, bunun gerçekle ilgisi olmayan bir saçma olduğu açıktır. Bir de *"Şu soğanın veya narın, yoktan var edilmiş olduğunu bilmek için, önceden katmerlerinin sayısını ve tanelerinin sayısını bilmek gerekir."* demek gibidir. Bu da her akıl sahibinin anlamsız sayacağı çirkin bir sözdür.

Evet, mantık kurallarını bilmenin gerekli olduğunu söylemeleri doğrudur. Fakat mantık onların tekelinde olan bir ilim değildir. O, bizim Kelâm ilminde *"Kitabu'n-nazar"* başlığı altında yer alan esas bir bölümdür. Onlar, bir isim değişikliği yapmış ve meseleye azamet kazandırmak için, adına *"Mantık"* demişlerdir.[1] Biz buna, bazan *"Kitabu'l-cedel"*, bazan da *"Medâriku'l-ukul"* deriz. Zayıf akıllı zübbeler, Mantık adını duyunca, bunun Kelâmcılar tarafından bilinmediğini ve yalnız filozofların bildiği bir ilim olduğunu sanırlar. Böyle bir vehmi ortadan kaldırmak ve onların oyunlarını kökünden çürütmek için bu kitapta *"Medâriku'l-ukûl"* ile ilgili ayrı bir bölüm açmayı düşünüyoruz. Orada kelâmcılarla usûlû fıkıhçıların tabirlerini bir yana bırakarak, mantıkçıların terimleri ile konuşalım. Kelime kelime onların izinden giderek,

1- Süleyman Dünya, "İlk bakışta bu ifade, İslam filozoflarının Mantıkı Kelamcılardan öğrendiğini göstermektedir. Gazali bunu kasd ediyorsa, bunun gerçeğe aykırı olduğu açıktır, zira mesele tam aksinedir." diyor.

mantıktaki dillerini kullanmak suretiyle kendileri ile münakaşa edelim. Mantık'ın *"Burhan"* bölümünde, kıyas maddesinin doğruluğu için ileri sürdükleri şartlara, mantıkın bir cüz'ü olan ve mukaddimelerinden sayılan *"İsagoci"* ve *"Katigoriyas"*daki kaidelerine ilâhî ilimlerinde sâdık kalmaya asla muvaffak olmadıklarını açıklayalım.

Ancak, *"Medâriku'l-ukûl (Mantık)"* meselesini bu kitaptan sonra ele almayı uygun görmekteyiz. Çünkü *"Medâriku'l-ukûl"* bu kitabımızın anlaşılmasına vesile kabilindendir ama, bir çok okuyucu bu kitabımızı anlamakta *"Medâriku'l-ukûl"*dan müstağni kalabilir. Bunun için bunu, bu kitaptan sonra ele alacağız ki, buna ihtiyaç duymayan okuyucu, okumak zorunda kalmasın. Filozofların tenkidini yaparken, kimi ifadelerimizi anlamayan okuyucunun ise, filozofların mantık adını verdiği *"Mi'yâru'l-ilim"* adındaki kitabımızı etüd edip kavramakla işe başlaması gerekir.[2]

Mukaddimelerden sonra, şimdi de kitabımızda, filozofların çelişki içinde bulunduğunu açıkladığımız meseleleri -ki bunlar yirmi tanedir gösterelim.

2- Gazali'nin bunu bilmediğini düşünmek mümkün değildir. Ancak Gazali, zamanındaki felsefe taraftarlarının yanlış telakkilerini dikkat nazara alarak Mantık'ı kelamcıların da bildiğini anlatmak istemiştir. Zaten Gazali, felsefe taklitçileri arasında kelamcıların Mantık'tan haberi olmadığını sananların ve bu propagandayı yayanların bulunduğunu açıktan ifade ediyor. Artık bundan sonra, kimsenin böyle ters bir mana çıkarmasına imkan yoktur.

Meselelerin Fihristi

Birinci Mesele: Âlemin ezeli (başlangıçsız) olduğuna dair olan görüşlerinin gerçeğe uymadığını göstermekten ibarettir.

İkinci Mesele: Âlemin sonsuz olduğuna dair olan görüşlerinin doğru olmadığını göstermek hususundadır.

Üçüncü Mesele: *"Allah, âlemin yapıcısı, âlem de O'nun eseridir"* nazariyelerindeki gerçeği örtmekten ibaret olan mantık oyunlarını meydana çıkarmağa dairdir.

Dördüncü Mesele: Sani'i ispat etmekten âciz olduklarını göstermek hususundadır.

Beşinci Mesele: İki ilâhın var olmasının muhal (imkansız) olduğuna delil göstermekte yetersizliklerini açıklamağa dairdir.

Altıncı Mesele: Allah'ın sıfatlarını inkâr ile ilgili görüşlerinin gerçekle alakası olmadığını göstermekten ibarettir.

Yedinci Mesele: "İlk varlığın (Allah'ın) zatı, cins ile fasıl'a ayrılmaz." iddialarının batıl olduğunu göstermeye dairdir.

Sekizinci Mesele: *"İlk varlık, mahiyyeti olmayan basit varlıktır."* nazariyelerini çürütmekten ibarettir.

Dokuzuncu Mesele: *"İlk varlık cisim değildir."* görüşlerini açıklamaktan âciz bırakıldıklarına dairdir.

Onuncu Mesele: Mesleklerinin, Sani'i inkâr ve maddeciliği kabul etmeyi gerektirdiğini açıklamak hususundadır.

Onbirinci Mesele: *"İlk varlık, kendinden başkasını bilmez."* iddialarında âciz duruma düşürüldükleri hakkındadır.

Onikinci Mesele: *"İlk varlık zatını bilir."* nazariyesini ispat etmekteki başarısızlıklarını açıklamak hususundadır.

Onüçüncü Mesele: *"İlk varlık cüz'îleri bilmez."* nazariyelerinin gerçeğe aykırı olduğunu göstermekten ibarettir.

Ondördüncü Mesele: Göğün, irade ile hareket eden canlı varlık olduğuna dair olan görüşlerinin batıl olduğuna dairdir.

Onbeşinci Mesele: Göğün hareket ettiricisi olan gayeye dair iddialarının batıl olduğunu açıklama hakkındadır.

Onaltıncı Mesele: Göklerin ruhlarının, kainatta meydana gelen bütün cüz'ileri bildiklerine dair olan görüşlerini çürütmeye dairdir.

Onyedinci Mesele: Tabiat kanunları dışında bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığına dair olan görüşlerinin batıl olduğunu beyan hususudur.

Onsekizinci Mesele: İnsan ruhunun cisim ve araz olmayıp, kendi kendine duran cevher olduğuna kesin delil getirmekteki aczlerini göstermeye dairdir.

Ondokuzuncu Mesele: İnsan ruhlarının yok olmalarının muhal olduğuna dair olan düşüncelerinin gerçeğe uymadığını beyan hakkındadır.

Yirminci Mesele: İnsanların yeniden dirileceklerini cennet ve cehennemde, cismânî lezzet ve acı duyarak cesetlerin biraraya getirileceklerini inkâr eden görüşlerinin doğru olmadığını açıklamaktan ibarettir.

İşte filozofların ilâhi ve tabii ilimlerde çelişkiye düştüklerini belirtmek istediğimiz meseleler bunlardır. Riyazi (matematiksel) ilimlere gelince, bunları inkar etmekte ve bunlara karşı koymakta bir mana yoktur. Çünkü bunlar, neticede hesap ve hendeseye (geometri) varır. Mantık ise, zihnî meselelerde düşünce âleti olan bir ilimdir. Burada önemli bir anlaşmazlık bulunmamaktadır. Bu kitabımızın anlaşılmasını kolaylaştıracak tam bilgiyi, inşallah, *"Mi'yâru'l-ilm"* adındaki eserimizde vereceğiz.

Birinci Mesele

Âlemin kadîm (başlangıçsız) olduğu görüşlerinin gerçeğe uymadığını göstermek hakkındadır.

Filozoflar, Âlemin kadîm (başlangıçsız) olduğu hakkında çeşitli görüşler ileriye sürmüşlerdir. Ama, yine de eski ve yeni filozofların bütün zümreleri, âlemin kadîm (zaman bakımından başlangıçsız) olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Bunlara göre âlem, Allah'ın malûlu'dur. Zaman bakımından Allah'tan sonra değil, daima onunla birlikte bulunmuştur. Neticenin sebep yanında bulunması, güneş ışığının daima güneş ile birlikte bulunması gibi, âlem de daima Allah ile beraber bulunmuştur. Allah, zaman yönünden değil, zat ve rütbe bakımından âlemden öncedir. Sebibin neticeye nispetle olan önceliği gibi.

Platon'un, âlemin hâdis olduğu, yokken sonradan var edildiği kanaatinde olduğu rivayet edilmektedir. Ancak ondan sonra, filozofların bir kısmı, onun bu sözünü te'vil etmeye kalkışmış ve böyle bir görüşün Platon'a nispet edilmesini kabul etmemiştir.

Galinus, ömrünün sonlarında, *"Galinus'un İnandığı Görüş"* adını verdiği eserinde, bu mesele ile ilgili düşüncesinin kararsızlıktan ibaret olduğunu söylemiştir. Galinus, âlemin hâdis veya kadîm olduğunu bilmiyor, kestiremiyor. Bu, kendisine ait bir eksiklikten ziyade, meselenin aslında bilinmesi güç, hatta imkansız olduğuna delâlet eder gibi telakki edilmiştir. Galinus bir istisna teşkil eder. Hepsinin görüşü, âlemin kadîm olmasından ve hadisin kadîmden, vasıtasız çıkmasının asla düşünülemeyeceğinden ibarettir.

Filozofların Delilleri:

Filozoflardan nakledilen bütün delillerin ve bu bapta yapılmış olan tenkit ve itirazların hepsini ortaya koymaya kalkışsaydım, bu mesele hakkında sayfalar karalamam gerekirdi. Halbuki sözü uzatmakta yarar yoktur. Bunun için herkesçe çözülmesi kolay ve kuru bir iddiadan ibaret olup, zayıf düşünce temeline dayanan delilleri bir yana bırakarak, sâdece olgun düşünenleri şüpheye götürebilecek kadar kuvvet ve tesire sahip olanları ele almakla yetineceğiz. Zira zayıf akılları hafif bir hayâl bile şüphelendirebilir.

Bu tür deliller üç tanedir:

Filozofların Âlem'in Kadîm Olduğu Hakkındaki Birinci Delilleri

Hâdis (yokken, sonradan var edilmiş olan şeyin), kadîm (zaman bakımından başlangıcı olmayandan) çıkması imkansızdır. Zira kadîmin, mesela âlem kendisinden çıkmamış durumda farz edersek, âlemin kendisinden çıkmaması, ancak alemin varlığını gerektiren bir tercih unsurunun bulunmamasından ve âlemin imkân olabilir hâlinde kalmış olmasından ileri gelmiş olur. Bundan sonra meydana geldiği vakit, iki şıktan hali değildir: Ya yeni bir tercih unsuru meydana gelmiştir veya gelmemiştir. Gelmediği takdirde âlem, önceki sırf imkân durumunu korur. Geldiği takdirde ise, şu soru sorulur: Yeni ortaya çıkan bu tercih unsurunu meydana getiren kimdir? Ve niçin şu anda meydana gelmiştir de, önce gelmemiştir? Bu suretle, bu tercih unsurunun meydana gelmesi ile ilgili soru devam edip durur.

Hülâsa, kadîmi, durumlarının farklı olmadığına göre, iki hâl üzerine düşünmek zorundayız: 1- Hiçbir şeysiz kadîm 2- Daima başka bir şey ile birlikte kadîm. Hiçbir şeysiz durum ile bir şeyin meydana gelmeye başlangıç durumunu birbirinden ayırd etmeye gelince, bu imkânsızdır. Akıl bu iki durum arasında bir başka durumun bulunmasını düşünemez.

Bu delili daha açık ve kesin bir şekilde şöyle ifade edebiliriz:

Âlem, niçin meydana geldiği andan önce meydana gelmemiştir? Önce meydana gelmeyişi, Allah'ın meydana getirmeye muktedir olmadığına bağlanamaz. Meydana gelmesinin muhal olması ile de açıklanamaz. Çünkü bu, âciz durumdan muktedir durumuna, âlemin de imkânsızlık hâlinden mümkün olma hâline geçmesini gerektirir ki, bunların her ikiside muhaldir.

"Âlemin meydana gelmeden önce meydana gelmesi için bir gâye yoktu da, bu gâye sonradan ortaya çıktı." demek mümkün olmadığı gibi, *"önce bir âlet ve vasıta eksikti de, bu âlet ve vasıta sonradan meydana geldi."* demek de mümkün değildir. Düşünülebilen en uygun şey şudur: Allah, âlemin meydana geldiği andan önce meydana gelmesini irade etmemiştir de bu sebeple önce meydana gelmemiştir. Böyle denildiği takdirde ise, *"âlem, Allah önceden meydana gelmesini irade etmiş olmadığı hâlde, sonradan irade ettiği için meydana gelmiştir."* demek gerekir ki, böyle denildiğinde iradenin sonradan Allah'tan meydana gelmiş olduğu neticesi ile karşı karşıya kalınır. Halbuki iradenin, sonradan Allah'ın zatında meydana gelmesi muhaldir. Çünkü, Allah hâdislere mahâl olamaz. İradenin, Allah'ın zatının dışında meydana gelmesi de Allah'ı irade sahibi yapmaz.

İrâdenin, hangi mahalde meydana geldiğini bir yana bıraksak dahi, bizzat kendisinin meydana gelmesindeki zorluk karşımıza çıkar. Bu irâde nerden meydana geldi? Niçin şu anda meydana geldi de, önce gelmedi? Yoksa Allah'tan başka biri tarafından mı meydana geldi? Eğer meydana getiren biri olmadan bir şeyin meydana gelmesi mümkünse, âlem de meydana getiren biri olmadan meydana geliversin! Yok, âlem böyle meydana gelmişse, irade de gelemez, zira bir hâdis ile öteki bir hâdis arasında bir fark yoktur. Bu irâde, Allah'ın meydana getirmesi ile meydana gelmişse, ne diye şu anda meydana geldi de önce gelmedi? Bir âlet ve vasıta, bir kudret, bir gâye veya imkân olmadığı için mi? Bunlar yoktu da yoklukları ortadan kalkınca mı meydana geldi? Görüldüğü gibi âlem'in meydana gelmesi ile ilgili zorluk burada da karşımıza çıkmaktadır. Veya irâde olmadığı için mi meydana gelmedi? Bu son şıkka göre ise, irâdenin bir başka irâdeye muh-

taç olması ve bu irâdenin de sonsuza doğru bir başka irâdeye muhtaç olması gibi bir teselsül meydana gelir.

Netice olarak, kesin bir şekilde sabit olur ki, kadîmde âlet, kudret, gâye veya imkân gibi bir değişiklik meydana gelmeden hâdis'in kendisinden çıkması muhâldir (imkansızdır). Bu değişikliklerden birinin meydana gelmesini farz etmek de imkânsızdır. Çünkü, ötekilerde olduğu gibi, bu farz edilen değişikliğin meydana gelmesinde de aynı şeyler söylenebilir. Bunların ise, hepsi muhaldir. Şu halde, âlem'i ne zaman mevcut farz edersek, sonradan var olması muhâl olmak zorunda olduğu için, ister istemez kadîm olduğu sabit olur.

İşte buraya kadar serd ettiğimiz bu delil, filozofların ileri sürdükleri delîllerin en kuvvetlisidir. Bütünü ile diğer ilâhiyat meselelerindeki iddiaları bu meseledekinden daha zayıf ve tutarsızdır. Çünkü bu meselede diğerlerinde beceremedikleri bazı düşünce oyunları yapabilmektedirler.

Bunun için bu meseleyi ön plâna aldık ve delillerinin en kuvvetlisini önce serd ettik.

Bu meselede itirazımız iki yöndedir.

Birincisi: Denilebilir ki, *"Âlem kadîm bir irâde ile hâdis olmuştur. İrâdenin varolduğu vakitte âlemin varlığı gerekmiştir. İradenin devam ettiği noktaya kadar yokluk da devam etmiştir. Âlemin var oluşu, irâadeden önce murad edilmediği için, âlem hâdis olmamıştır. Onun hadis olması kadîm bir irâdeyle murad edilmiştir. Dolayısıyla bu sebeple âlem hâdis olmuştur"* diyene nasıl karşılık verirsiniz? bu düşünceyi engelleyen veya imkansız kılan hangi sebep olabilir?

Denilirse ki; bu, imkansızlığı çok açık bir durumdur. Çünkü hâdis sebep ve mucip olmadan bir hâdisin meydana gelmesi imkansız olduğu gibi, var olabilmesinin şartları, esasları ve sebepleri tamamlanmış olup geriye beklenen hiç bir şey kalmadığı halde, yine de geciken bir mucebin varlığı imkansız olup icab etmiş bir hâdisin varlığının icab ettirici durumu bütün şartlarıyla gerçekleşen icab edenin varlığı zararıdır gecikmesi ile muhâldir.

Âlem var olmadan önce irâde sahibi de mevcuttu, irâde de mevcut idi. İrâdenin, irâde edilene nisbeti de mevcut idi. İrâde eden yenilenmediğine, irâde de yenilenmediğine göre irâdenin, olmayan bir şeye nisbeti de yenilenmediğine göre -ki tüm bunlar irâde sahibi ve irâdenin yenilenmesi, değişmesidir- irâde edilen şey nasıl yenilenmektedir ve irâde edilen şeyin daha önce yenilenmesini engelleyen hangi şey vardır?

Yenilenme hali, bir önceki halden hiç bir şekilde ayırd edilmiş değildir. Hiçbir şekil, hiçbir durum ve hiçbir nisbet yenilenmehalini bir önceki halden ayırmamıştır. Aksine bütün durumlar eskisi gibi durmakta iken ve irâde edilen mevcut değilken, aynıyla olduğu gibi dururken, irâde edilen meydana gelmiştir. Bu son derece muhâl bir şeydir.

Bu cins imkansızlık, yalnız kendiliğinden zorunlu olan icab ettirici vi icab eden için değil, aynı zamanda vaz'î ve örfi olan icab ettirici ve icab eden durumlarda da sözkonusudur. Örneğin bir kişi karısını boşadığına dair söz sarf etse ve o anda boşanma meydana gelmese, daha sonra meydana gelmesi düşünülemez. Çünkü kişi, sözü vâz'i ve istilâh bakımından hükmüne sebep yapmıştır. Bunun için neticenin, zaman bakımından sebepten sonraya kalması düşünülemez. Ancak adam, boşanmayı *"yarın"*a veya *"eve girmek"* gibi bir şarta bağlamışsa, netice zaman bakımından gecikebilir. Çünkü adam, meydana gelmesi beklenen bir şeye bağlı olarak sözünü hükme sebep kılmıştır. Bu ileri sürdüğü *"yarın"* ve *"eve girmek"*ten ibaret olan şart, o anda mevcut olmadığı için, neticenin meydana gelmesi, henüz var olmayan şartın meydana gelmesine bağlı kalmış ve bunun için netice, *"yarın"*ın gelmesi veya *"eve girmek"*ten ibaret olan yeni bir iş zuhur etmeden meydana gelmemiştir. Hatta adamın, henüz var olmayan bir şeyin meydana gelmesine bağlı olmayarak söylediği sözden neticenin geri kalmasını irâde etmesi düşünülemez. Zira kişi, bir sözü bir hüküm hizasında vaz ederken, yani bir şeyi bir şeye sebep yaparken, şartlı yapıp yapmadığını açıklamakta serbesttir. Bunu kendi arzumuzla yapmak ve makul saymak mümkün olmazsa, zâtî, aklî ve zarurî olan gerektirmelerde nasıl düşünebiliriz?

Âdet kabilinden olan şeylere gelince, bizim kasdımızla olan şey, kasdımızın o şeye yöneldiği andan sonraya kalmaz. Ancak engelleyici bir şey bulunursa, kasdın bulunduğu anda hemen meydana gelmez. Kasd ve kudret var olup engelleyici unsurlar da bulunmazsa, kasd edilen şeyin kasd anından sonraya kalması düşünülemez. Bu sonraya kalış, yalnız *azm*'de mümkündür. Zira bir şeyi yapmaya niyyetlenmek ve karar vermek anlamına gelen azm, bir işin meydana gelmesi için yeterli değildir. Hatta yazı yazmaya *azm* etmek, insanda bir işi yapmak sırasında meydana gelen yönelmeden ibaret olan kasd meydana gelmediği müddetçe, yazı yazma işi meydana gelmez.

İmdi kadîm irâde, bizim fiile yönelik kasdımız hükmünde ise, irade edilen şeyin geçe kalması ancak engelleyici bir unsurun bulunması takdirinde düşünülebilir. Azm yolundan başka bir suretle kasdın önce olması düşünülemediği gibi, yarın kalkmaya yönelmiş bir kasdın da bugün bulunması, azm'den başka bir şey olarak düşünülemez. Eğer kadîm irâde bizim azmimiz hükmünde ise, bu, azm edilmiş olan şeyin meydana gelmesi için kâfi değildir. Fiili yapma esnasında, kasd'dan ibaret olan bir yönelişin yeni yeni meydana gelmesi zaruridir. Bu durumda ise, kadîm'de değişiklik meydana geldiğine hükmetmek vardır. Ayrıca yine aynı zorluk ile karşı karşıya kalınır. Yani, bu yöneliş, veya bu kasd yahut bu irade -veya adına ne dersek diyelim- ne diye şu anda meydana geldi de önce gelmedi? Neticede ya hâdis sebepsiz kalır veya sonsuza doğru zincirleme devam edip gider.

Kısaca ifade etmek gerekirse, zarûri sebep -beklenen başka bir şey bulunmamak üzere- bütün şartları ile mevcut oluyor, bununla birlikte netice meydana gelmeyip sonraya kalıyor ve vehmin evveline ulaşamadığı bir müddet, hatta -bir şey eksik olmamak üzere- binlerle sene var olmadıktan sonra, yeni hiç bir iş meydana gelmeden, bir şart gerçekleşmeden dönüp var oluveriyor, bu, imkânsızlığın ta kendisidir!

Bu itiraza şöyle cevap verilir, denir ki:

Her hangi bir şeyi meydana getirmeye âit olan kadîm irâdenin muhâl olduğunu akıl zarureti ile mi, ispatlama yolu ile mi bili-

yorsunuz? Mantık dilinizle ifade etmek gerekirse, iki tarafın birleşmesini hadd-i evsatla (orta terim) mı, yoksa haddi evsatsız mı biliyorsunuz? Hadd-i evsatla bilindiğini iddia ederseniz, bu, ispatlama metodudur; bunu ispat edip açığa çıkarmanız gerekir. Bu bilginizin zarûrî ve apaçık olduğunu iddia ediyorsanız, sizinle aynı düşünceyi paylaşmayanlar bu bilginizde size niçin iştirak etmiyorlar? Âlemin kadîm irade ile meydana geldiğine inanan zümre, şehirlerin alamayacağı, sayı ile ifade edilemeyecek kadar çoktur. Şüphesiz ki bunlar, akıl zarureti ile bunu bildikleri halde sırf inat yüzünden akla karşı gelmiyorlar. Şu halde Mantık'ın gerektirdiği şekilde bunun muhal olduğuna delalet eden apaçık bir delil göstermelisiniz. Zira bütün söylediklerinizi, meseleyi uzak görmekten başka bir şey ifade etmiyor. Bizim *"azm"* ve *"irâde"*mizle verdiğiniz misal yerinde değildir. Zira kadîm irade hâdis kasdlara benzemez. Delile dayanmayan mücerret *"uzak görmek"* ise davayı ispat etmeye kâfi değildir.

Biz, bütün şartları tamamlanmış gerektirici sebeb'in, neticesiz kalmasının düşünülemeyeceğini ve bunu düşünmenin mümkün olduğunu söyleyen kimsenin akıl zaruretine karşı kafa tuttuğunu akıl zarureti ile biliyoruz, derseniz, cevap olarak deriz ki: Hasımlarınızla aranızda ne fark var? Onlar da size şöyle diyebilir: Biz de, *"bir tek zat, bilgisi çokluğu gerektirmeden ve zatı üzerine ziyade edilmiş ayrı bir şey olmadan, bilinen taaddüt (çoğaldığı) ettiği halde, bilgisi taaddüt etmeden (çoğalmadan), bütün küllîleri bilir."* diyenlerin iddiasının muhal olduğunu akıl zarureti ile kesin olarak biliyoruz. Sizin Allah hakkındaki görüşünüz budur. Bu, bize ve bizim ilimlerimize göre son derece muhaldir. Ancak siz, "kadîm olan ilim, hadis'e kıyas edilmez." der ve işin içinden çıkarsınız. Hatta sizden, bunun muhal olduğunun, farkına varan bir zümre: *"Allah kendinden başkasını bilmez. Bilen O, bilinen O, bilgi de O'ndan ibarettir; bunların hepsi bir tek şeydir."* demektedir. Biri dese ki: Bilen'in, bilgin'in ve bilinen'in bir tek şeyden ibaret olmasının muhal oluşu, akıl zarureti ile bellidir. Zira âlem için, yaptığını bilmeyen bir yapıcının farzedilmesi kesin olarak muhaldir. Kadîm, kendinden başkasını bilmediği vakit, -ki Kadîm bu iddia-

nızdan ve bütün sapıtmış olanların iddiasından münezzehtir-yaptığı şeyi de elbette bilmez olur.

Bundan başka biz, şu âlemin kadîm oluşu iddiasının kanaatimizde getirdiği delillerden göz yummayıp deriz ki: Size, *"Âlemin kadîm olması muhaldir. Zira kadîm olması, felekte sayısı sonsuz ve birimleri ihâta edilmeyen devirlerin ispatını gerektirir. Halbuki bu devirlerin yarısı var, dörtte biri var, altıda biri vardır. Çünkü güneş feleki yılda bir devir, saturn feleki ise otuz yılda bir devir yapar ve bu suretle -saturn'un devirleri güneşin yaptığı devirlerin onda birinin üçte biri olur. Jüpiter'in devirleri ise, güneşin yaptığı devirlerin altıda birinin yarısıdır. Çünkü jüpiter on iki yılda devrini tamamlar. Bununla birlikte saturn'un devirleri sonsuz olduğu gibi güneşin devirleri de Saturn'un devirlerinin üçte biri olmasına rağmen- sonsuzdur. Hatta otuzaltı bin yılda bir devir yapan yıldızların devirleri sonsuz olduğu gibi bir gün ve gecede bir defa devreden güneşin de, doğuya yönelik hareketinin sonu yoktur."* dediğimizde hasımlarınızı hangi bir delil ile reddedersiniz?

Biri: Bu, muhal oluşu kesinlikle bilinen meselelerdendir, dese, bu iddiasından yakayı nasıl kurtarırsınız? Hatta biri dese ki: Bu devirlerin sayısı çift midir, tek midir yahut hem çift, hem tek midir veya ne çift, ne tek midir? Hem çift hem tektir, yahut ne çift ne tektir, derseniz, bunun bâtıl olduğu kesinlikle sabittir. Çifttir, derseniz, çift, bir tek sayının ilâvesi ile tek olur. Şu halde bu sonsuz, bir tek sayıyı nasıl bulamamış? Tektir, derseniz, tek de bir tek sayı ile çift olur. Şu halde, kendisi ile çift olabileceği bu tek sayıyı sonsuz nasıl bulamamış da tek kalmış? Bunları söyleyemeyince, *"ne çift, ne tektir."* demeniz gerekir.

Teklik ve çiftlik ile sadece sonlu nitelenir, sonsuzda böyle bir şey yoktur, derseniz, deriz ki: Yukarıda görüldüğü gibi onda biri ve altıda biri bulunan ve birimlerden oluşan bir bütününe çiftlik ve teklik ile nitelendirilmesi, delile ihtiyaç göstermeden mümkün olmadığı zaruri olarak bilinen bir şeydir; bundan yakayı nasıl kurtarırsınız?

Denirse ki: Sizin *"Bu devirler birimlerden mürekkep bir bütündür."* dediğiniz doğru değildir. Zira bu devirler mevcut değildir-

ler. Bunların geçmişte olanı yok olup gitmiştir. Gelecekte olanı henüz mevcut değildir. Bütün deyince yukarıdaki hazır ve mevcut olanlar anlaşılır. Burada ise mevcut bir bütün yoktur.

Deriz ki: Sayı, çift ve tek diye ikiye ayrılır. Bunun dışında kalması muhaldir. Sayılan şey, isterse mevcut olup devam etsin, isterse yok olsun. Atlardan belirli bir sayı farzettiğimiz zaman, bu sayının çift veya tek olmaktan başka türlü olamayacağına inanmamız zorunludur. Bu atların sayısını mevcut olarak da düşünsek böyledir, yok olarak da düşünsek böyledir. Hatta bu atlar mevcut olduktan sonra yok olsalar dahi mesele değişmez. Ayrıca filozoflara denebilir ki: Sizin dayandığınız asla göre, ölüm neticesinde bedenlerden ayrılan insanların ruhlarından ibaret bulunan ve birimleri nitelik bakımından biri diğerinden başka olan mevcutların sonsuz olarak bulunması muhâl değildir. Bu insan ruhları çift'lik ve teklik ile nitelenmeyen bir takım mevcutlardır. Şu halde "*Siz, kadîm irâdenin hâdis'lere yönelmesini akıl zarureti ile batıldır, dediğiniz gibi, bu insan ruhlarındaki durum da akıl zarureti ile batıldır.*" diyen kimseyi hangi delil ile reddedebilirsiniz? İnsanların ruhları ile ilgili bu görüş İbn-i Sînâ'nın tercih ettiği görüştür. Dahası belki bu, Aristo'nun görüşüdür.

Denirse ki: Bu hususta doğru olan Platon'un görüşüdür. Bu görüşe göre rûh kadîm'dir ve bir'dir, bedenlere taksim edilir ve bedenlerden ayrıldığı vakit yine aslına döner ve bir tek ruh olur.

Buna cevap olarak deriz ki: Bu görüş öncekinden daha beter ve aklın zaruretine zıt olduğuna inanmaya daha elverişli bir görüştür. Zira, deriz ki: Zeyd'in ruhu, Amr'ın ruhunun aynı mıdır, başka bir şey midir? Aynı ise bu, kesin olarak batıldır. Çünkü Zeyd ile Amr'dan her birinin kendi ruhu hakkında bir şuûru vardır ve kendi ruhunun başkasının ruhu olmadığını kesin olarak bilir. Aynı olsaydı, her ikisinin, ruhların zâtî sıfatları ve ruhlarla beraber her ilgi ve nispete dahil bulunan bilgilerde birbirine müsavi olmaları gerekirdi. Aynı değil, başkadır, derseniz, deriz ki: Kendisinde hacim bakımından büyüklük ve miktar unsuru bulunmayan bir tek şeyin kısımlara ve cüzlere bölünmesi aklen kesin olarak muhâldir. Bir, nasıl iki olur, hatta bin olur da bundan

sonra yine dönüp bir olur? Bu, ancak büyüklük ve miktar kendisinde bulunan şeylerde, meselâ arklara ve nehirlere ayrılabilen ve sonra yine denize dönebilen su gibi şeylerde düşünülebilir. Kendisinde miktar olmayan şeyse kısımlara nasıl bölünebilir?

Bütün bunları serdetmekten maksadımız şunu açıklamaktır ki, kadîm irâdenin hâdislere yönelmesi hususundaki inançlarında filozoflar, zarûret davasını ileri sürmekten başka hiçbir surette hasımlarını âciz bırakamamışlar ve bu hususlarda inançlarının zıddını gerektiren bir aklî zarûret bulunduğunu iddia edenlerin elinden yakayı kurtaramamışlardır. Bu, kaçınılmaz bir durumdur.

Denirse ki: Bu delil, sizin "*Allah âlemi yaratmadan bir veya iki yıl önce yaratmaya muktadirdi ve kudreti de sonsuzdu. Bununla beraber, bir müddet sabredip yaratmadı; bu sabır süresi geçtikten sonra yarattı.*" görüşünüze de yöneltilebilir. Allah'ın bu yaratmama süresi sonlu mudur, sonsuz mudur? Sonlu'dur derseniz, Allahın, vücudunun başlangıcı itibariyle, sonlu olması lazım gelir. Sonsuzdur, derseniz, bu takdirde sayıları sonsuz olan bir takım imkânların bulunduğu sürenin yok olmuş, sona ermiş olması gerekir.

Cevap olarak deriz ki: Süre ve zaman, bize göre mahluktur, sonradan yaratılmışlardır. Bu husus ile ilgili gerçek cevabımızı filozofların ikinci delilleri ile ters düştüklerini göstereceğimiz sırada vereceğiz.

Denirse ki: Zarûret (zorunluluk) iddiasını bir yana bırakıp başka bir tarzda delil getirenleri ne ile reddedersiniz? Bu delil şöyledir: Vakitler, iradenin kendilerine yönelmesi bakımından müsavidir (eşittir). Şu halde belli bir vakti kendisinden önce ve sonra olan vakitten ayıran nedir? Öncelik ve sonralığın da irade edilmesi muhal değildir. Hatta beyazlık ve siyahlık, bu, hareket ve sükunda da durum aynıdır. Zira siz dersiniz ki, beyazlık, kadîm irade ile meydana gelir. Halbuki mahal beyazlığı kabul ettiği gibi siyahlığı da kabul edebilir. Şu halde kadîm irade ne diye beyaza yönelmiş de siyaha yönelmemiş? İradenin yönelişi bakımından iki mümkünü biri diğerinden ayıran şey nedir? Biz, akıl za-

rureti ile biliriz ki, bir şey yalnız bir muhassis (hususileştirici bir özellik) ile benzerinden ayrıdır. Bir şeyin benzerinden muhassis olmadan ayrılması caiz olsaydı vücut ve adem'i mümkün olan âlem'in de muhassissiz meydana gelmesi ve mümkün olmak hususunda adem tarafına benzeyen vücut tarafının tahassus etmesi caiz olurdu. Bu tahsis işini irade yapmıştır, derseniz, soru irâdeye yönelir ve ne diye irâde, müsâvi olan taraflardan birini tahsis etmiştir? diye devam edip gider. Kadîm'e "niçin?" diye soru yöneltilmez, derseniz, o takdirde âlem de kadîm olsun, yapıcısı ve sebebi aranmayıversin! Âlem'in mümkün olan iki şeyden, vücut ile adem'den birine mahsus olması tesadüfe bağlanabilirse, buna ancak şöyle bir itiraz yapılabilir: Âlem, özel bir takım şekiller içinde mi gelmiştir ki, bunların yerine başka bir takım şekiller de gelebilirdi. (Ne diye bu şekiller üzerine geldi?) Buna cevaben denilir ki: Tesadüfen, geldiği şekiller üzerine gelmiştir. Tıpkı sizin (yani kelamcıların), *"irâde, tesadüfen şu vakte değil de, bu vakte ve şu şekle değil de bu şekle mahsûs oldu"*, dediğiniz gibi. Derseniz ki: Bu soru yani irâde ne diye şu şeye mahsûs oldu? sorusu lazım gelmez, Zira bu soru, yüce Allah'ın irade ettiği ve kadir bulunduğu her şeye yöneltilebilir. Buna deriz ki: Soru kaçınılmazdır, her zaman, her takdirde bile karşı çıkanlara yöneltilmiş durumdadır.

Cevabımız:

(Baştaki itiraza Gazali'nin cevabı) **Cevâben deriz ki:** Âlem, meydana geldiği zaman, meydana geldiği vasıf üzerine, ve meydana geldiği mekânda irâde ile meydana gelmiştir. İrade de, bir şeyi benzerinden ayırmak ve tercih etmek özelliği bulunan bir sıfattır. Özelliği bu olmasaydı, kudret sıfatı ile yetinilir, ayrıca irade sıfatına ihtiyaç kalmazdı. Kudret (sıfatının) birbirine zıt olan iki şeye yönelişi müsavi olduğundan ve bir şeyin tıpkı kendisi gibi olan diğer bir şeye tercih edilmesi için tercih unsuruna ihtiyaç bulunduğundan kadîm'in, kudret sıfatından başka, aynı olan iki şeyden birini tercih etmek özelliği taşıyan bir sıfatı daha bulunması lazımdır, denilmiştir. Bunun için, *"irâde ne diye aynı olan iki şeyden birini tercih etmiştir?"* demek, tıpkı *"Bilmek ne diye bilineni kapsamıştır"* demek gibidir. Böyle bir soruya: Bilim, özelliği bili-

neni kapsamak olduğu için kapsamıştır, denilir. Aynı şekilde, irâde de, özelliği tercih olduğu için tercih etmiştir. Hatta iradenin bizzat kendisi, aynı olan iki şeyden birini tercih etmekten ibarettir, denilir.

Denirse ki: Aynı olan iki şeyden birini tercih etmek özelliği taşıyıp ayırd edilememesi demektir. Biri diğerinden ayırd edilememesi de, biri diğerinin aynı olmaması demektir. İki mahalde bulunan beyazlığın, hiçbir zamanda her bakımdan aynı olduğunu sanmak doğru değildir. Çünkü bunlardan biri bir mahalde, diğeri başka mahaldedir. Bu ise bunların biri diğerinden başka olduklarını gerektirir. Tıpkı bir mahalde fakat ayrı ayrı zamanlarda olan iki siyahlığı her bakımdan biri diğerinin aynı saymak doğru olmaz. Çünkü biri zaman bakımından ötekinden ayrıdır. Şu halde nasıl her bakımdan biri diğerinin aynı olurlar? İki siyahlığın aynı olduğunu söylediğimiz vakit, bununla her bakımdan değil, yalnız siyahlıkta aynilik olduğunu kastediyoruz. Yoksa, mahal, zaman ayrı olur ve arada bir başkalık kalmazsa, iki ayrı ayrı siyahlık düşünülemez. Hatta asla ikilik düşünülemez.

Bu, irade lafzının bizim irademizden alındığını gösterir. Bizim, aynı olan iki şeyden birini irademizle tercih etmemiz düşünülemez. Hatta susamış bir kimsenin önünde, her bakımdan gayesine uygun biri diğerinin aynı olan iki bardık su bulunsa, onlardan birini alması mümkün değildir. Ya daha güzel gördüğünü alır, ya da hafif olanını, ya —sağ elini kullanmak âdeti ise— sağ tarafına daha yakın olanını veya gizli ya da açık benzeri bir sebep dolayısiyle birini tercih eder. Böyle bir tarzda olmazsa, aynı olan iki şeyden hiçbir suretle birini tercih etmek düşünülemez.

İki yönden itiraz:

a- Aynı olan iki şeyden birini tercih etmek asla düşünülemez, derken bunu akıl zarureti ile mi biliyorsunuz, bir delile dayanarak mı? Bu ikisinden hiçbirini iddia etmek mümkün değildir. Bizim irademizle verdiğiniz misal, bilimdeki kıyaslamanız gibi, isabetsiz bir kıyaslamadan ibarettir. Halbuki Allah'ın bilmesi, birçok hususlarda bizim bilmimizden farklıdır. Buna dayanarak irade'de de böyle bir farklılığın bulunması uzak sayılamaz. Hatta, bu sizin

dediğiniz, bir kimsenin: *"Âlem'in ne dışında ne içinde, âleme ne bitişik, ne de ondan ayrı bir zatın mevcut olması düşünülemez, çünkü biz bunu kendimiz hakkında düşünemeyiz."* demesine benzer. Buna, bu, sizin vehminizin işidir. Aklî delil, akıllıları bunu tasdike sevketmiştir, diye karşılık verilmiştir. Şu halde, *"aklî delil, özelliği, aynı olan iki şeyden birini tercih etmek olan bir sıfatın Allah'a ispat edilmesine sevketmiştir."* diyenleri hangi delile istinâden reddediyorsunuz? Bu sıfata verilen *"irâde"* adı uygun değilse, başka bir isim verilsin. İsimler münakaşa konusu olmaz. Biz bu sıfat'a dinin izni ile *"irâde"* demişizdir. Yoksa, irade, dil bakımından, kendisinde gâye olan bir şeyi tayin ve tespit manasını ifade eder. Allah hakkında ise, gâye gibi bir şey düşünülemez. Burada maksad mânadır, lafız değil. Kaldı ki biz, bunun, yani aynı olan iki şeyden birini tercih davasının, bizim hakkımızda da düşünülemez olduğunu kabul etmeyiz. Zira biz, hurma yemek iştihâsı olan ve ikisini birden yiyemeyen bir kimsenin önünde biri diğerinin aynı olan iki hurma farzederiz. Bu adam, ister istemez bunlardan birini alır. Çünkü biz, daha güzel, daha yakın, alınması daha kolay gibi ileri sürdüğünüz tercih unsurlarından hiçbirinin bulunmadığını da farzederiz. Ortada yalnız almak imkânı kalır. Bu takdirde siz, iki şey karşısında kalırsınız: Ya gâyelere nazaran aynilik asla düşünülemez diyebilirsiniz ki, bu sırf akılsızlıktır, zira bunu düşünmek mümkündür. Veya aynilik farzedildiği zaman, iştihası olan adam bu iki hurmaya hayran hayran bakakalır ve gâyeden uzak olan sırf irâde ve ihtiyarı ile bunlardan birini alamaz. Bu da batıl olduğu zaruri olarak bilinen bir muhaldir. Bunun için ihtiyarî bir işin gerçekleşmesi hususunda düşünen herkese, özelliği aynı olan iki şeyden birini seçmekten ibaret olan bir sıfatı ispat etmek zorunlu olur.

b- İkinci olarak deriz ki: Siz kendi mezhebinizde de aynı olan iki şeyden birini tercih'ten müstağni kalmamışsınız. Zira, size göre âlem, kendisini gerektiren sebep dolayısiyle, zıtlarının aynı olan bir takım özel şekiller üzerine meydana gelmiştir. Ne diye bazı şekiller üzerine gelmiştir de diğerleri üzerine gelmemiştir? Aynı olan iki şeyden birinin diğerinden ayrılmasının (yani diğerine

tercih edilmesinin) muhal oluşu, fiilde olduğu gibi zaruri ve tabii olan lüzumda da aynıdır, asla değişmez.

Derseniz ki: Âlem'in küllî nizamı, ancak bulunduğu tarzda bulunması ile meydana gelebilir. Âlem, şu anda olduğundan daha küçük veya daha büyük olsaydı, bu nizam tam olmazdı. Feleklerin sayısı ile yıldızların sayısında da durum aynıdır. Evet, böyle der ve sanırsanız ki, büyük küçükten başkadır, çok da, kendisinden kasdedilen manada az'dan farklıdır. Şu halde bunlar biri diğerinin aynı değil, ayrı ayrı şeylerdir. Ancak insan gücü bunların mikdarları ile ayrılıklarındaki hikmeti anlamaktan âcizdir. Yalnız bazılarının hikmeti anlaşılabilir. Burclar felek'inin muaddilu'n-nehar'dan[1] meyli hususundaki hikmet ve merkez harici felek ile evc'deki[2] hikmet gibi. Büyük çoğunluktaki sır ve hikmetleri anlamak ise mümkün değildir, sadece başka oldukları bilinir. İşin nizamı yüzünden, nizamın gereği olarak bir şeyin kendinden başka bir şeye tercih edilmesi ise, olmayan bir husus değildir. Vakitlere gelince, bunlar, nizam bakımından birbirine benzerler, aralarında bir fark yoktur. Yaratıldığı zamandan bir an sonra veya önce yaratılsaydı bu nizam düşünülemezdi, diye iddia etmek mümkün değildir. Çünkü hallerin biri diğerini benzeştiği bizzarure (zorunlulukta) bilinir.

Cevap olarak deriz ki: Her ne kadar haller konusunda yaptığımız muarazaya (benzer şekilde) aynen mukabele edebilirsek de, —nitekim bazı kimseler (Mutezili): Allah, âlem'i, en uygun olan vakitte yarattı, demektedir— bu suretle cevap vererek yetinmeyeceğiz, sizin prensibinize göre, aralarında farklılık takdir etmek mümkün olmayan iki yerde tercih farzedeceğiz. Bunlardan biri hareketin yönü, ikincisi de mıntıka üzerindeki hareketin kutup noktasını tayindir.

Kutub'dan başlayalım: Gök, sabit gibi görünen iki kutup üzerinde hareket eden bir küre'dir. Cüzleri biri diğerinden ayrılmaz,

1- Gökte doğudan batıya doğru farzedilen bir dairedir. Yerdeki istiva hattına (ekvator) paraleldir. Güneş bu daire üzerinde seyrettiği zaman, dünyanın her yerinde gece ve gündüz aynı olur. Güneş yılda iki defa bu daire üzerinde seyreder (Gündönümü).

2- Yıldızların yere en uzak olduğu derece.

çünkü basittir. Özellikle dokuzuncu felek olan en üstteki felek, kesinlikle mürekkep (bazı nüshalarda mükevkeb, yani yaldızlı) değildir. Bu felek kuzey ve güney kutupları üzerinde hareket eder.

Şimdi deriz ki: Filozoflara göre sonsuz olan noktalardan karşılıklı olan ne kadar iki nokta varsa, bunların iki kutup olmaları düşünülebilir. Şu halde, ne diye kuzey ve güney noktaları kutup ve sebat noktası olarak belirmişlerdir? Aynı zamanda ne diye mıntıka çizgisi bu iki noktadan geçmemiştir ki, bu suretle kutup, mıntıka üzerinde karşılıklı iki noktaya dönüşmüş olsun? Diyelim ki gök'ün büyüklüğü ile şeklinde bir hikmet vardır. Ya kutub'un yerini diğer yerlere tercih eden nedir ki, o yer kutup olarak belirmiş de, diğer cüz ve noktalar belirmemişler? Halbuki bütün noktalar birbirine benzerdir ve kürenin bütün cüzleri birbirine eşittir. Bu, çıkışı olmayan bir sorundur.

Denirse ki: Belki kutup noktasının bulunduğu yer, kutubun sabit olması için, diğer noktalardan kutub'un yeri olmaya uygun bir özellikle ayrılmaktadır. Ve sanki kutub'un bulunduğu mekan, işgal ettiği nokta, bulunduğu durum ve daha söylenmesi mümkün diğer şeylerden ayrılmaz bir özelliği var. Felek'in diğer yerleri ise, devir sebebiyle, arz ve diğer feleklere göre değişir, halbuki kutub'un durumu sabittir. Belki de diğer yerlere göre bu yer sabit durumlu olmaya daha elverişli olmuştur.

Deriz ki: Bu ifadede tabiatta ilk kürenin cüzlerinin başka başka olduğunu ve bütün cüzlerinin benzer olmadığını açıkça belirtmek anlamı vardır. Bu ise, sizin esasınıza aykırıdır. Zira, gök'ün küre şeklinde olması gerektiğine delil olarak ileri sürdüğünüz şeyin esası, kürenin basit, cüzlerinin birbirine benzer olup başka başka olmadığından ve şekillerin en basitinin küre olmasından ibaretti. Çünkü dörtgen, altıgen ve bunlardan başkaları bir takım açıların ortaya çıkmasını ve bunların başka başka olmalarını gerektirir. Bu ise ancak basit tabiata eklenecek başka bir şeyle meydana gelir. Fakat bu, mezhebinize aykırı olmakla beraber, görüşünüze lazım gelen aykırılık yalnız bundan ibaret değildir. Zira, bu nokta için düşündüğünüz özelliğe de aynı itiraz yö-

neltilebilir. Bu noktadan başka olan öteki cüzler bu özelliğe kabiliyetli midir, değil midir? Cevap olumlu olursa, ne diye bu özellik birbirinden farklı olmayan cüzlerden bu cüz'e mahsus olmuştur? Bu özellik yalnız bu cüzde vardır, öteki cüzler bunu kabul etmez derlerse, deriz ki: Diğer cüzler de cisim olmaları bakımından şekilleri kabul eder ve zorunlu olarak birbirine benzerdirler. Aynı zamanda bu yer sadece cisim veya sadece gök olması bakımından bu özelliğe hak kazanmaz. Çünkü semânın diğer cüzleri de bu anlamda o yerle müşterektir. Şu halde o özelliğin cüz'e mahsus olması ya delilsiz bir iddia yolu iledir veya iki şeyden birini diğerine tercih özelliği taşıyan bir sıfat sebebiyledir. Böyle değilse, o taktirde filozofların *"Haller, âlem'in kendilerinde vuku bulmasını kabul bakımından müsavidir (eşittir)."* iddiaları doğru olduğu gibi, hasımlarının da *"Gök'ün cüzleri, kendisi yüzünden durumunun sabit olması, değişmesinden daha uygun olan manayı kabul hususunda müsavidirler."* sözü doğru olur. Bu, kaçınılmaz bir durumdur.

İkinci ilzâm, feleklerdeki kiminin doğudan batıya, kiminin de tersine olan hareket yönlerinin taayyün etmesidir. Yönler eşit olduğu halde bunun sebebi nedir? Halbuki yönlerin eşitliği vakitlerin eşitliği gibidir, arada bir fark olmaksızın.

Denirse ki: Hepsi aynı yönden hareket etseydi, durumları arasında başkalık olmaz ve yıldızlar arasında üçgenlik, altıgenlik, paralellik ve benzeri ilişkiler meydana gelmez ve hepsinin farklılık bulunmayan bir tek durumda olması gerekirdi. Halbuki bu ilişkiler âlemdeki olayların doğuş kaynağıdırlar.

Deriz ki: Hareket yönünün ihtilaf etmediğini iltizâm etmeyeceğiz. Diyeceğiz ki: En üstteki felek oğudan batıya doğru hareket eder, altındaki ise aksine. Yani en üstteki felek'in batıdan doğuya, altındakinin de doğudan batıya hareketi ile. Ve bu suretle yine aralarında başkalık meydana gelir. Hareketler devrî ve karşılıklı olduktan sonra, birbirine eşittirler. Şu halde ne diye şu yön öteki yönden ayrılmış ve ona tercih edilmiştir?

Derlerse ki: Iki yön, biribirine karşı ve biribirine zıttır, şu halde nasıl eşit olabilirler?

Deriz ki: Bu, *"Âlem'in var olmasında öncelik ve sonralık biri diğerine zıt olan iki şeydir, şu halde bunların müsavi (eşit) oluşu nasıl iddia edilebilir?"* diyen kimsenin sözüne benzer. Var olmanın imkânına ve varlıkta farzı mümkün olan her maslahata nazaran biribirinden ayrı vakitlerin müsavi (eşit) oluşunu farz ettikleri gibi, işgal edilen noktaların, durumların, yerlerin ve yönlerin de hareket ve harekete bağlı her uygun şeye nazaran müsavi (eşit) olduğu bilinir ve iddia edilir. Filozoflar için, bu müsavilik ile birlikte ihtilâf iddiası caiz ise, hasımları için de haller ve şekillerde ihtilâf bulunduğu iddiası caiz olur.

Filozofların esas delilerine ait ikinci itiraz ve tenkide gelince, denilir ki: Siz hâdis'in kadîm'den meydana gelmesini uzak görüyorsunuz ama bunu kabullenmek zorundasınız. Zira âlemde bir takım hâdis'ler var ve bunların da sebepleri vardır. Hâdis'ler sonsuza doğru hâdis'lere dayanırlar derseniz, bu muhaldir (imkansızdır), hiçbir akıllı buna inanmaz. Bu mümkün olsaydı, Sâni'i itiraf etmek ve kainatın mebdei olan varlığı zaruri bir zatı kabul etmek gereğini duymazdınız. Eğer hâdis'ler silsilesini son bulduğu bir nokta varsa, bu nokta kadîm'in ta kendisi olur. Bu takdirde ise, sizin prensibinize göre, hâdis'in kadîm'den çıktığını caiz görmek zaruri olur.

Denirse ki: Biz, her hangi bir hâdis'in kadîm'den çıkmasını uzak görmüyoruz. Ancak ilk hâdis'in kadîm'den çıkmasını imkânsız sayıyoruz. Zira, hâdis'in meydana gelme hali var olma tarafını tercih hususunda, önceki hâlden ne vaktin gelmesi, ne alet, ne şart, ne tabiat, ne gaye, ne de sebeplerden her hangi bir sebep bakımından farklı değildir. Bu hâdis ilk hâdis olmazsa, o zaman bunun, kabul edecek olan mahallin istidadı, uygun vaktin gelmesi veya bunlara benzer bir şeyin gerçekleşmesi ile kadîm'den çıkması mümkün olur.

Cevap olarak deriz ki: O zaman soru istidadın meydana gelmesine, vaktin gelmesine, ve gerçekleşen bütün yeniliklere yöneltilir. Bu takdirde ise, ya sonsuza doğru zincirleme gider veya kendisinden ilk hâdis olarak çıktığı bir kadîm'de son bulur.

Denirse ki: Şekiller, arazlar ve keyfiyetleri kabul eden maddelerin hiçbiri hâdis değildir. Hâdis olan keyfiyetler feleklerin hareketinden ibarettir. Bu hareketle, feleklerin devrî hareketlerini ve bunların üçgenlik, dörtgenlik ve altıgenlikten ibaret olan ve değişen izâfi vasıflarını kasdediyorum. Bunlar, felek ve yıldızlardaki cüzlerin bazısının bazısına olan nispeti ile bazısının arza (yerküre) olan nispetinden ibarettir. Meydana gelen tulu' (doğuş), irtifaın (yükselişin) son noktasından zeval, yıldızın evc' (en üst nokta)de olması sebebiyle arzdan uzaklık, en alt noktada olması yüzünden yakınlık, kuzey ve güneyde olması yüzünden bazı kuturlardan (bölgelerden) meyil gibi. Bu izafilik, devrî hareketin bizzarure lâzımıdır ve bunun gerektiricisi devrî harekettir. Ay felekinin ihtiva ettiği yerdeki hâdis'lere gelince, bunlar dört unsurdan ibarettir. Orada meydana gelen oluş ve yokoluşlar, bileşme ve ayrılmalar, bir sıfattan bir sıfata geçişler, bütün bunlar, uzun bir ayrımla biri diğerine dayanan hâdis'lerdir. Ve neticede bunların sebeplerinin mebdeleri (başlangıçları), gök'ün devrî hareketi ile yıldızların bazısının bazısına olan nispetine veya yıldızların arza olan nispetine dayanır.

Bunların toplamından, devamlı ve ebedi olan devrî hareketin, bütün hâdislerin dayandığı esas olduğu neticesi çıkar. Göklerin devrî hareketini meydana getiren onlardaki rûhlardır. Gökler diridir. Bu ruhlar, bedenlerimize nazaran bizdeki rûhlar mesabesindedir. Göklerin ruhları kadîmdir ve bunların gerektirdiği hareket de ister istemez kadîmdir. Kadîm olan ruhun halleri belirli cüzlerden ibaret olmayıp kesintisiz olduğu için, hareketlerin de halleri birbirine benzemektedir, yani ebedi olarak devredici olmuştur.

Şu halde, hâdis'in kadîm'den çıkması, ancak daimi ve ebedi olduğu için bir bakıma kadîm'e benzeyen, diğer yandan da farz edilen her cüz'ü yoktan meydana geldiği için hâdis'e benzeyen ebedi ve devrî hareket vasıtasıyla düşünülebilir. Bu hareket, cüzleri ve izafetleri ile hâdis olması bakımından, hâdis'lerin mebdeidir (başlangıcıdır). Ebedi ve halleri müteşâbih olması bakımından da kendisi ruhtan çıkmıştır. Şu halde, âlem'de hâdis'ler varsa,

devrî hareketin bulunması zaruridir. Âlem'de ise hâdis'ler vardır. Netice olarak devrî hareket de mevcuttur.

Cevaben denir ki: Bu uzun ifadenin size bir yararı yoktur. Zira, bütün hâdislerin dayanağı olan bu devrî hareket de hâdis midir, kadîm midir? Kadîm ise, hâdis'lerin ilkine nasıl mebde olmuştur? Hâdis ise, bu da başka bir hâdis'e muhtaçtır ve bu durum zincirleme devam edecektir. Sizin, *"Bu devrî hareket, bir yandan kadîm'e, bir yandan da hâdis'e benzer. Zira bu, daima yenilenen bir sabittir. Yani yenilenmesi sabit ve sabitliği yenilenen bir şeydir."* iddianıza gelince, deriz ki: Bu devrî hareket, sabit olması bakımından mı hâdis'lerin mebdeidir, yoksa yenilenen bir şey olması bakımından mı? Sabit olması bakımından ise, halleri müteşabih, birbirine benzeyen bir şeyden nasıl vakitlerin birinde çıkmıştır da ötekinde çıkmamıştır? Yenilenen bir şey olması bakımından ise, bu yenilenmenin sebebi nedir? Ve neticede bu yenilenme de bir başka sebebe muhtaç olur ve böylece zincirleme devam edip gider. Bu, filozofları ilzam ve iskât, taktirin son noktasıdır.

Filozofların bu ilzam durumundan kurtulmak için baş vurdukları bir çareleri vardır. Bunu, bu meseledeki konuşmamızın uzayıp dağınık bir hal almaması için, bundan sonraki meselelerde anlatacağız. Kaldı ki biz ileride devrî hareketin, hâdis'lerin mebdei olmaya elverişli olmadığını açıklayacağız. Zira, bütün hâdis'ler, arada bir vasıta olmadan, baştan doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılmışlardır. Ayrıca, onların *"Gök, bizim hareketimiz gibi ihtiyarî olarak hareket eden bir canlıdır."* iddialarının da batıl olduğunu göstereceğiz.

Filozofların Âlem'in Kadîm Olduğu Hakkındaki İkinci Delilleri

Filozoflar iddia ettiler ki: *"Âlem, Allah'tan sonra, Allah da âlem'den öncedir."* diyen kimse, öncelikten, zaman bakımından değil, zat bakımından olan önceliği kasdetmek zorundadır; *"bir"*in *"iki"*den önceliği gibi; zira bu öncelik tabiat bakımından olan bir önceliktir. Bununla beraber zaman bakımından var olmakta ikisi bir arada olabilirler. Ve bir de sebebin neticeye olan önceliği gibi.

Mesela, şahıs hareketini kendisine tabi olan gölgesinin hareketine olan önceliği, yüzüğün hareketi ile beraber olan elin hareketi, suyun hareketi ile beraber su içindeki elin hareketi gibi. Bunlar zaman bakımından biri diğerine müsavidir, ve bunlardan biri sebep, diğeri netice'dir. Zira, *"Gölge, şahsın hareketi ile hareket etti; su, sudaki elin hareketi; ile hareket etti."* denilir, yoksa *"şahıs gölgesinin hareketi; el de suyun hareketi sebebiyle hareket etti."* denilmez; her ne kadar bunların hareketleri müsavi iseler de.

Eğer Allahın âlem'den önce olması ile bu kastediliyorsa, her ikisinin de ya hâdis, ya kadîm olmaları gerekir; birinin hâdis, diğerinin kadîm olması muhaldir. Bu öncelikten Allah'ın âlem ve zamana zat itibariyle değil, zaman bakımından önceliği kastediliyorsa, bu takdirde âlem ve zamanın vücudundan önce, âlem'in kendisinde yok olduğu bir zamanın bulunması gerekir; zira yokluk ve varlıkları önce idi ve Allah da, sona doğru ucu olan fakat başlangıca doğru ucu olmayan uzun bir süre önce idi. Böyle olunca, zamandan önce sonu olmayan bir zamanın bulunduğunu kabul etmek gerekir ki, bu çelişkiden başka bir şey değildir. İşte bu yüzden zamanın hâdis olduğunu söylemek muhal (imkansız) olur. Hareketin mıkdarından ibaret olan zaman kadîm olunca, hem hareketin kadîm olması, hem de hareketinin devam ile zamanın devam ettiği müteharrikin (hareket edicinin) kadîm olması zaruri olur.

Delile itiraz:

Denilir ki: Zaman sonradan meydana gelmiş ve yaratılmıştır. Zamandan önce zaman diye bir şey yoktur. Bizim: *"Allah âlem ve zamandan öncedir."* sözümüz, *"Âlem yokken Allah vardı; sonra da âlemle birlikte Allah vardı."* âlemde manasından ibarettir. *"Âlem yokken Allah vardı"* sözümüzün manası sâdece Allahın varlığı ile âlem'in yokluğu; *"Âlemle birlikte Allah vardı"* sözümüzün manası da her ikisinin, yani hem Allah'ın hem de âlem'in varlığı olduğundan ibaretti. Allah'ın âlem'e önceliği ile bir var olmakta Allah'ın tekliğini, âlem'in de bir şahıs olarak ayrı bir varlık olduğunu kastediyoruz. *"Allah vardı, İsâ yoktu; sonra Allah vardı ve İsâ da kendisi ile birlikte vardı."* desek, bu söz bir zatın varlığı ile bir

zatın yokluğunu, sonra da iki zatın varlığını ihtiva etmekten başka bir şey ihtiva etmezdi. Bundan üçüncü bir şey farzetmek zarureti doğmaz, her ne kadar vehim, zamandan ibaret olan bu üçüncü şeyi de farzetmekten geri kalmazsa. Ancak, vehmin yapacağı hatalara aldırış edilmez.

Denirse ki: *"Âlem yokken Allah vardı."* sözümüzün, Allah'ın zatının varlığı ile âlem'in yokluğundan başka üçüncü bir manası da vardır. Zira biz, gelecekte âlem'in yokluğunu farzettiğimiz takdirde bir zatın vücudu ile bir zatın yokluğu meydana gelir ve *"Âlem yokken Allah vardı."* dememiz doğru olmaz. Doğru olan *"Âlem olmadığı halde Allah var olur (yahut olacaktır.")*, demektir. Geçmiş için *"Âlem yokken Allah vardı."* deriz. Şu halde *"vardı"* ve *"var olacaktır"* sözleri arasında fark vardır, bunlar biri diğerinin yerinde kullanılamaz. Bu farkın neden ibaret olduğunu araştıralım: Şüphesiz ki, zatın vücudu ile âlem'in yokluğunu ifade etmekte bu iki lafız arasında bir fark yoktur. Ancak, üçüncü bir manayı ifade bakımından aralarında fark vardır. Zira biz, âlem'in gelecekteki yokluğunu ifade etmek üzere *"Âlem yokken Allah vardı."* dediğimiz vakit, bunun hata olduğu söylenir. Çünkü, *"vardı"* lafzı geçmişte olan birşey için kullanılır. Şu halde bu, *"vardı"* lafzının içinde üçüncü bir mananın bulunduğuna delalet eder ki, bu da geçmiş'ten ibarettir. *"Geçmiş"* ise, zatı itibariyle zaman, başkası itibariyle de harekettir. Çünkü hareket zamanın geçmesi ile geçer. Ve neticede, âlem'den önce, âlem'in var oluşuna kadar akıp geçen bir zamanın bulunması bizzarure (zorunlulukla) lazım gelir.

Cevaben deriz ki: Bu iki lafzın temel anlamı, bir zatın vücudu ile bir zatın yokluğundan ibarettir. İki lafzın, kendisi ile birbirinden ayrıldığı üçüncü şey ise, bize kıyasla lazım olan bir nisbettir. Delili de şudur: Biz, âlem'in gelecekte yokluğunu farzetsek ve bundan sonra da ikinci bir defa var olduğunu farzetsek, bu takdirde *"Âlem yokken Allah vardı."* demekle bu sözümüz, —kendisi ile, ilk yokluk ile varlığından sonra farzettiğimiz yokluktan hangisini kastedersek— doğru olurdu. Bu üçüncü mananın bir nispetten ibaret olduğunun delili şudur: Bizzat geleceğin geçmişe

dönüşmesi caizdir. Bu durumda *"gelecek"* geçmiş sözcüğü ile ifade edilir. Bütün bunlar insan vehminin yani meydana gelmiş olan varlığı, kendisine ait bir *"öncelik"* farzetmeksizin kavrayamamasından ileri gelmektedir. İnsan vehminin bir türlü kendisinden sıyrılamadığı bu *"önceliği"* biz, zaman adını verdiğimiz gerçekte mevcut bir şey sanırız. Bu, tıpkı insan vehminin, mesela, başın yukarıya doğru olan hizasında cisimlerin, son bulmasını, üstü olmayan bir yüzeyde son bulmasını farzetmekten âciz olması gibidir. Bunun için, âlem'in ötesinde dolu veya boş bir mekânın bulunduğunu vehmeder. *"Âlem'in yüzeyinin üstünde bir üst olmadığı gibi, kendisinden daha uzak bir sonraki de yoktur."* denildiği vakit, vehim bunu kabul etmekten kaçar. Tıpkı vehmin, "Âlem'in varlığından önce, gerçek varlık manasında, bir önce yoktur." denildiği vakit bunu kabule yanaşmaması gibi. Ve vehmi, âlem'in üstünde sonsuz bir sonralıktan ibaret olan bir boşluğun bulunduğunu farzetmesinde yalanlamamız mümkün olduğu gibi, kendisine boşluk, esasında anlaşılan bir şey değildir, denilmek suretiyle sonralığa gelince, kuturları (çapları) birbirinden uzak olan cism'e tabidir. Cisim sonlu olunca, kendisine tabi olan sonralık da sonlu olur. Ve bu suretle boşluk ile dolu'luğun anlamsız bir şey olduğu kesinleşir, vehim bunu kabule yanaşmazsa da, âlem'in ötesinde boşluk veya doluluk diye bir şeyin bulunmadığı sabit olur.

Yine bu suretle **denilebilir ki:** Mekân bakımından olan sonralık cisme tabi olduğu gibi, zaman bakımından olan sonralık da harekete tabidir.

Zira mekâna bağlı olan sonralık cisim kuturlarının (çaplarının) uzamasından ibaret olduğu gibi, zamana ait olan sonralık da hareketin imtidadından (devamlılığı) ibarettir. Ve cismin kuturlarının sonlu olduğuna delalet eden delil, cismin ötesinde mekân bakımından olan bu sonralığın bulunduğunu kabullenmeye mani olduğu gibi, hareketin her iki tarafı ile sonlu olduğuna delalet eden delil de, hareketin ötesinde zaman bakımından olan sonralığı farzetmeye mani olur. Vehim bunu farz ve hayal etmekten kendini alamazsa da gerçek budur. Zira, izâfi olarak, *"önce"* ve

"sonra" diye ifade edilmek suretiyle iki kısma ayrılan zaman bakımından olan sonralık ile izâfi olarak, *"üst"* ve *"alt"* diye tabir edilerek iki kısma ayrılan mekâna ait sonralık arasında bir fark yoktur. Eğer üstü olmayan bir "üst"ün var olduğunu kabul etmek caiz ise, kendisinden önce, gerçek anlamı ile bir "önce"nin de bulunduğunu farzetmek caiz olur. Bu, kaçınılmaz bir lüzumdur. Bu noktada dikkatlice düşünülmeli, zira filozoflar, âlem'in ötesinde, ne boş ne dolu, hiçbir şeyin bulunmadığında ittifak etmişlerdir.

Denirse ki: Bu kıyaslama doğru değildir. Âlem'in ne *"üstü"* var, ne de *"altı"*. Zira âlem küre şeklindedir. Kürenin ise, *"üstü"* ve *"altı"* yoktur. Bir tarafa *"üst"* dediğin zaman, başının yukarı kısmı olması bakımından dersin; *"alt"* dediğin tarafa da ayağının aşağısı olması dolayısıyla *"alt"* dersin. Şu halde bu, sana nazaran değişen bir isimdir. Sana nazaran *"alt"* olan taraf, yer yuvarlağının diğer tarafında tabanları senin tabanlarına aynı hizada durduğunu farzettiğin bir başkası için *"üst"*tür. Hatta gündüzün *"üst"* diye farzettiğin gök'ün cüzleri, geceleyin *"alt"* olur; yerin altında olan dönerek yerin üstüne gelir. Ama âlem'in varlığının evvelini sonuna dönüşmüş diye düşünmek mümkün değildir. Bunu bir misal ile açıklayalım: Bir ucunu kalın, diğer ucu ince bir tahta parçası fazedersek ve ince kısmını takip eden cihete, son bulduğu noktaya kadar *"üst"*, diğer cihete de *"alt"* adını versek, bu sebeple âlem'in cüzlerinde zatî bir ayrılık meydana gelmez, onlar ayrı ayrı bir takım isimlerdir ki, varlığı bu tahtanın şekline bağlıdır. Hatta tahta parçasının durumu aksine çevrilse, isimler de değişip aksine olur. Âlem ise değişmez. Şu halde, *"üst"* ile *"alt"* sana nazaran olan alt bir nispetten ibarettir, âlem'den önce olan yokluk ile varlığın ilk kanununa gelince, burada izafi değil zatî bir durum ile karşılaşır. Buradaki ilk'in değişip son olması asla düşünülemez. Âlem'in ortadan kalkması anında farzedilen sonradan gelme bir yokluktan ibaret olan yokluğun da önceden olması düşünülemez. Şu halde âlemin biri ilk, diğeri son tarafı olan bu iki tarafta izafilik yoktur; bunlar zatî ve sabit olan taraflardı. Âleme olan izafetlerdeki değişiklik sebebiyle bu iki tarafta de-

ğişiklik düşünülmez. Üst ve alt ise böyle değildirler. Şu taktirde bizim için *"Âlem'in üstü ve altı yoktur."* demek mümkün ise de sizin için *"Âlem'in varlığının öncesi ve sonrası yoktur"* demek mümkün değildir. *"Önce ve Sonra"* sabit olunca, zamanın önce ve sonra diye ifade ettiğimizden başka bir manası yoktur.

Cevaben deriz ki: Farketmez, zira, *"üst"* ve *"alt"* kelimelerini kullanmakta özel bir maksadımız yoktur. Bunları bırakır, yerine *"iç"* ve *"dış"* tabirlerini alır ve deriz ki: Âlem'in içi ve dışı vardır, şu halde, âlemin dışı boşluk veya doluluktan ibaret bir şey midir? Bu soruyu sorunca, filozoflar hemen: *"Âlem'in dışında ne boş ne de dolu bir şey vardır. Âlemin dışı ile en üstteki sathını kastediyoruz, dışı vardır. Bundan başka bir şey düşünüyorsanız, dışı yoktur."* diyeceklerdir. Tıpkı böylece, biz de, *"Alem'in öncesi var mı?"* diye sorduklarında, deriz ki: Bununla varlığının başlangıcı, yani kendisinden başladığı bir tarafı var mıdır demek istiyorsanız, bu manada alem'in bir öncesi vardır, açık tarafı ve yüzeyinin kesiştiği sınırı anlamına dışı var olduğu gibi. *"Önce"* ile bundan başka bir şey kastediyorsanız, âlemin öncesi yoktur. Eğer tıpkı âlemin dışı ile, yüzeyinden başka bir şey kastedildiği zaman, *"Âlemin dışı yoktur."* denildiği gibi. öncesi olmayan bir *"varlık mebdei"* düşünülemez, denirse, biz de, dışı kesiştiği sınır olan yüzeyinden ibarettir, başka bir şey değildir, dersen, biz de, âlem'den önce, varlığının başlangıcı vardır ki, bu da, âlem'in ucundan ibarettir, başka bir şey değildir, deriz.

Bir de şunu diyebiliriz: Âlem kendisi ile birlikte yokken, Allah'ın vücudu vardır. Bu iddiamız başka bir şeyi ispat etmeyi gerektirmez. Bunun bir vehim işi olduğuna zaman ve mekâna mahsus olması delalet eder. Zira hasım, cismin kadîm olduğuna, inansa da vehmi, hâdis olduğunu farzetmeye yönelir. Biz de, cismin hâdis olduğuna inansak dahi çoğu zaman vehmimiz kadîm olduğunu farzetmek ister. Cisimde mesele böyledir. Zaman'a yöneldiğimizde ise, hasım, öncesi olmayan bir zamanın meydana gelmesini farzedemez. İnanılan her şeyin zıddını vehimde farzetmek mümkündür ama bu, yani filozofun zaman ile ilgili inancının zıddını vehimde farzetmek mümkün olan şeylerden değildir.

Mekân ile ilgili inancında da durum aynıdır. Zira cismin sonluluğuna inanan ve inanmayanın her biri, ötesinde ne boş ne dolu bir şey olmayan bir cisim farzetmekten âcizdir, vehmi, bir türlü bunu kabule yanaşmaz. Ancak denildi ki: Akıl, bir delilin hükmüne dayanarak sonlu bir cismin varlığına mâni olmadığı vakit, vehme iltifat edilmez. Tıpkı bunun gibi, akıl kendisinden önce hiç bir şey olmayan yeni başlamış bir varlığa mani değildir. Vehim bunu kabul edemezse de, vehme itibar edilmez. Zira vehim, yanısıra bir başka cisim, veya boşluk olarak hayal ettiği hava olmadan sonlu bir cisim düşünmeye alışmadığı için duyu-üst alemde bunu düşünemez. Yine bu suretle vehim, hâdis'i de ancak bir başka şeyden sonra düşünmeye alışmıştır. Bunun için, yok olmuş bir şey olan *"önce"*siz bir hâdis'i farzetmekten kaçınmıştır. İşte yanılgının sebebi budur. Buna da burada serdettiğimiz muraza[1] ile karşı konulmuştur.

Filozofların Zamanın Kadîm Olmasının Gerektiği İle İlgili İkinci Bir İspatlama Şekli

Filozoflar dediler ki: Şüphesiz ki, size göre, Allah, âlem'i yarattığı andan bir yıl, yüz yıl, bin yıl ve hatta sonsuz bir süre önce yaratmaya gücü yeterdi. Bu farzettiğimiz yıllar miktar ve kemmiyet bakımından biri diğerinden farklıdır. Şu halde, âlem'in var olmasından önce, bazısı bazısından daha sürekli ve daha uzun takdir edilen ve uzanıp giden bir şeyin ispat edilmesi gerekir.

"Yıllar" lafzı, ancak felek'in meydana gelip devretmeye başlamasından sonra kullanılabilir. Derseniz, o zaman *"yıllar"* lafzını bir yana bırakıp başka bir ifade kullanır ve deriz ki: Âlem'in varlığının başlangıcından bu ana kadar felek'in —mesela— bin devir yapmış olduğunu farzettiğimiz takdirde, acaba yüce Allah, bu âlem'den önce, felek'i bizim zamanımıza bin yüz devir ile gelecek şekilde bu âlem gibi ikinci bir âlem yaratmaya gücü yeter miydi? Gücü yetmezdi, derseniz, bu neredeyse kadîm güçsüz du-

1- Yani dördüncü bir âlem de farzedilebilir ki, bunun birinci âlem'den önceliğinin miktarı, üçüncü âlem'in olan öncelik miktarının iki misli olur.

rumdan güçlü duruma yahut âlem, imkânsızlık durumundan mümkün olma durumuna dönüştü, demektir. Güçlüydü, derseniz, —ki böyle demek zorunluğu vardır— acaba bin iki yüz devir ile bizim zamanımıza gelebilecek şekilde üçüncü bir âlem yaratmaya kadir miydi? Buna da *"evet"*, demek zarureti vardır. Şu halde, deriz ki: Aslında ilk âlem ise de, bizim farz ve takdirimizdeki tertibe göre üçüncü olan ve bize bin iki yüz devir ile gelmiş bulunan bu âlem'i, hareketin mesafe ve süratleri eşit olduğu halde, bize bin yüz devir ile gelmiş olan bu ikinci âlem ile birlikte yaratması mümkün müydü? Mümkündü, derseniz, bu, muhaldir. Zira hızlılık ve yavaşlıkta müsavi (eşit) olan iki hareketin sayıları başka başka olduğu halde, aynı anda sona ermesi imkânsızdır. Bize bin iki yüz devir ile gelen üçüncü âlem'in, bize bin yüz devir ile gelen ikinci âlem ile beraber yaratılması mümkün değildir, belki bunu, ikinci âlem'in birinci âlem'den önceki miktarına müsavi olan bir miktar önce yaratması gerekir. Bu birinci âlem'e "birinci âlem" diyoruz, zira bu, içinde bulunduğumuz zamanda ona doğru yükselirken bizim vehmimize en yakın olan âlem'dir. Bu takdirde üçüncü âlem'in birinci âlem'den önceliğinin miktarı, ikinci âlem'in birinci âlem'e olan önceliğinin miktarının iki misli olur. Ve bu imkân miktarının iki misli olan dördüncü bir imkânın[1] da bulunması gerekir. Belirli bir ölçüde biri diğerinden uzun olan kemiyet ile takdir edilmiş bulunan bu imkân, gerçekte zamandan başka bir şey değildir. Ve şu takdir edilmiş olan kemiyetler, takdirden münezzeh olan Zât-ı Bârî'nin sıfatı olamaz. Âlem'in yokluğunun da sıfatı olamaz. Zira yokluk bir şey değildir ki, çeşitli miktarlarla takdir edilebilsin. Halbuki kemiyet, kendisi ile bulunabileceği zatı gerektiren bir sıfattır. Bu zat ise, hareketten başka bir şey değildir; kemiyet de hareketin miktarından ibaret olan zamandan başka bir şey değildir. Neticede, size göre, âlem'den önce başka başka kemiyete sahip olan bir şeyin bulunması gerekir ki bu da zamandır. Şu halde, size göre, âlem'den önce zaman vardır.

İtiraz ve cevap: Bütün bu söylediklerniz vehimden başka bir şey değildir. İlimi ortadan kaldırmanın en kısa yolu da zaman

meselesine karşı mekân'ı çıkarmaktır. Zira biz, (mekân'ı ele alarak), diyebiliriz ki: Allah en üstteki felek'i, yarattığından bir arşın daha büyük yaratabilir miydi? Hayır derlerse, bu Allah'ı âciz saymak demektir. Evet, derlerse, o takdirde, iki arşın, üç arşın daha büyük yaratma kudreti var mıydı, denilir ve böylece sonsuza doğru yükselip gidilir. Mesele böye olunca, âlem'in ötesinde miktar ve kemiyeti olan bir boyut ispat edilmiş olur. Zira, iki veya üç arşın daha büyük olan, bir arşın daha büyük olanın işgal ettiği yerden daha büyük bir yer işgal eder. Bu delilin gerektirdiğine göre âlem'in ötesinde bir kemiyet vardır. Kemiyeti ise, kendi kendine duramadığından, kemiyet sahibi bir zatın bulunmasını gerektirir ki, bu da ya cisimdir veya boşluktur. Bu suretle sabit olur ki, âlem'in ötesinde ya boşluk veya doluluk, vardır. Buna ne dersiniz? Ayrıca denilebilir ki: Allah bu âlem'i, yarattığından bir veya iki arşın daha küçük yaratabilir miydi? Boşluğu doldurma ve mekânı işgal bakımından bu iki takdir arasında bir fark olur muydu? Zira iki arşın eksik olması halinde ortadan kalkan doluluk ile bir arşın eksik olduğu sırada ortadan kalkan doluluk arasında fark vardır. Biri daha çok, öteki daha azdır. Bu takdirde boşluk bir miktar olmuş olur. Halbuki boşluk, bir şey değildir ki miktar olabilsin. Şu halde, bizim, âlem'in vücudundan önce vehmin zaman bakımından olan bir takım imkânları hak sayılmasını haya ettiği hususundaki cevabımız, sizin, âlem'in varlığının ötesinde, vehmin mekân bakımından olan imkânlarının var sayılmasını hayal etmesi hususundaki cevabınız gibidir, arada bir fark yoktur.

Derse ki, biz mümkün olmayanın makdur yapılabilir, meydana gelebilir olduğunu iddia etmiyoruz. Âlem'in ise olduğundan daha büyük veya daha küçük olması mümkün değildir, şu halde makdur (meydana gelebilir) da olamaz. Bu özür üç bakımdan doğru değildir:

1. Bu, akıl prensibine karşı koymak demektir. Zira aklın, âlem'i, olduğundan bir arşın daha büyük veya küçük farzetmesi, siyahlık ile beyazlığı, varlık ile yokluğu, aynı anda, bir arada farzetmesi gibi değildir. İmkânsız olan, nefy ile ispatın aynı anda ol-

masıdır. Bütün muhallerin (imkansızlığın) esası budur. Bunun için bu görüşünüz, soğuk ve büyük bir tahakkümden, tam delilsiz iddiadan ibarettir.

2. Âlem, olduğundan daha büyük veya daha küçük olamayacak durumda ise, olduğu gibi olması mümkün değil, vacip ve zaruri olur. Vacip ise sebep ve illete muhtaç değildir. Şu halde, siz de maddecilerin dediği gibi, *"Sâni yoktur. Bütün sebeplerin sebebi olan İlk Sebep mevcut değildir."* deyiverin! Halbuki bu, sizin görüşünüz değildir.

3. Bu fasid görüş, hasmınızı aynı şekilde size mukabele etmekten âciz bırakmaz. Şu halde deriz ki: Âlem'in, varlığından önce varlığı mümkün değildi. Varlığı, ziyade ve noksansız imkânla uyuşlu.

Bu takdirde kadîm, âciz iken kudret sahibi oldu, derseniz, deriz ki: Hayır, varlık mümkün olmadığı için kudret dahilinde de değildi. Mümkün olmayan bir şeyin meydana gelmesinin mümteni olması ise, acz değildir. Önce mümteni iken nasıl sonra mümkün oldu? derseniz, deriz ki: Bir şeyin bir halde mümteni, başka bir halde mümkün olması muhal değildir. Nasıl ki bir şey iki zıddından biri ile düşünüldüğü zaman, ötekisi ile vasıflanması muhaldir, fakat bunlardan biri ile düşünülmediği vakit ötekisi ile vasıflanması mümkündür. Haller eşittir, derseniz, deriz ki: Miktarlar da eşittir. Şu halde nasıl bir miktar mümkün olur da ondan bir tırnak daha büyük veya küçük olan miktar mümteni olur? Eğer bu, muhal değilse, öteki de muhal değildir.

Bu delile karşı koyma yolu işte budur.

Gerçek cevaba gelince: Filozofların öne sürdükleri imkânları farzetmek anlamsız bir şeydir. Kabul edilmiş olan bir gerçek vardır ki, Allah kadîmdir, kudret sahibidir. İrâde ettiği takdirde bir işi meydana getirmek hiçbir zaman kendisi için imkânsız değildir. Bu görüşte, vehmin ilâve etmek istediğinden başka uzanıp giden bir zaman ve ispatlamayı gerektiren bir şey yoktur.

Filozofların Âlem'in Kadîm Olduğu Hakkındaki Üçüncü Delilleri

Bu delillerinde Filozoflar demişlerdir ki: Âlem'in, var olması varlığından önce mümkündür. Zira önce mümteni (varolması mümkün olmayan) olup sonra mümkün olması muhaldir. Bu imkânın başlangıcı da yoktur. Yani bu imkân ezelden beri mevcuttur. Âlem'in ezelden beri varlığı mümkün olagelmiştir. Kendisinde âlem'in vücudu mümkün değildir, demekle vasıflandırılabilen hiçbir hal ve durum yoktur. İmkân ezeli olunca, mümkün olan da imkâna uygun olmak üzere ezelidir. Zira bizim: *"Âlem, varlığı mümkündür."* dediğimizin manası, *"Âlem, varlığı muhal değildir."*den ibarettir. Âlem'in varlığı daima mümkün olunca, varlığı asla muhal değildir, demek olur. Böyle olmazsa, yani varlığı daima muhal olursa, *"Âlem'in varlığı daima mümkündür."* iddiamız doğru olmaz. Bu doğru olmadığı takdirde de "İmkân ezelidir." hükmümüz yanlış olur. Bu yanlış olduğu takdirde ise, *"İmkânın evveli vardı."* sözümüzün, ister istemez doğru olması belirir. Âlem'in evveli olduğu doğru olduğu zaman ise, bundan önce mümkün olmadığı anlaşılır. Bu da âlem'in, kendisinde mümkün olmadığı ve Allahın alem'i meydana getirmeye kaadir olmadığı bir halin bulunduğunu isbata götürür.

İtiraz:

Denilebilir ki: Âlem'in varlığı ezelden beri mümkündü. Ve hiçbir an yoktu ki âlem'in o anda meydana getirilmesi düşünülmesin. Daima var olduğu takdir edildiği zaman ise, hâdis olmaz. O takdirde de vaki, imkâna uygun olarak değil, imkânın tersine olur. Bu tıpkı onların mekân ile ilgili olan görüşleri gibidir. Bu görüş şöyledir: Âlem'i, olduğundan daha büyük farzetmek veya âlem'in üstünde bir başka cisim yaratmak ve yine böylece bu cismin üstünde başka bir cisim yaratmayı ve böyle sonsuza doğru cisimler yaratmayı farzetmek mümkündür. Şu halde imkân fazlalaşmasının sonu yoktur. Fakat bununla beraber sonu olmayan bir boşluğun bulunması imkânsızdır. Bilakis durum, *"Mümkün, yüzeyi sonlu olan cisimdir, fakat büyüklük ve küçüklük bakımından miktarları taayyün etmez (belirlenemez)."* denildiği gibidir. Hâdis

olması mümkün olan da böyledir. Varlık mebdeleri, önce veya sonra olmak bakımından taayyün etmezler, ama hâdis olmaları belirlidir. Çünkü mümkün ve yalnız mümkündürler.

Filozofların âlem'in Kadîm Olduğu Hakkındaki Dördüncü Delilleri

Dördüncü delil şöyledir: Filozoflar demişlerdir ki: Her şey ki sonradan meydana gelmiştir, o şeyde madde kendisinden önce mevcuttur. Zira sonradan meydana gelen şey maddeden müstağni olamaz. Şu halde madde, asla hâdis değil, kadîm'dir. Hâdis olan, maddelere ârız olan şekiller, arazlar ve niceliklerdir.Bunu şöyle açıklayabiliriz: Her hâdis'in, meydana gelmeden önce var olması ya mümkündür, ya zaruridir (zorunlu), ya da asla mümkün değildir. Aslâ mümkün olmaması ihtimal dışıdır. Çünkü mümkün olmayan hiçbir zaman da var olamaz. Meydana gelmesinin zaruri olduğunu da düşünemeyiz. Zira zatı bakımından var olması zaruri olan şey, hiçbir zamanda yok olamaz. Şu halde, sabit olur ki, bu hâdis, zatı itibariyle var olması mümkün olan kısımdandır. Şu takdirde ise, var olmasının mümkün oluşunun, varlığından önce olduğu meydana çıkar. Halbuki var olmasının mümkün oluşu izafî bir sıfattır, kendi başına var olamaz; kendisine izafe edilecek mahalle ihtiyacı zaruridir. Bu mahal ise, maddeden başka bir şey değildir. Bunun için bu sıfat madde'ye izafe edilir. Nasıl ki: Şu madde sıcaklık ve soğukluğu, siyahlık ve beyazlığı, hareket ve sükunu kabul etmeye müsaittir; yani bu vasıfları ve değişiklikleri kabul edebilir, deriz. Şu halde imkân, madde'nin sıfatı olur. Madde'nin ise ayrı bir madde'si yoktur. Bunun için hâdis olması mümkün değildir. Hâdis olsa, var olmasının mümkün oluşunun, var olmasından önce olması gerekir. Bu takdirde ise, imkânın, izafi bir vasıf olup, kendi kendine varlık kazanması düşünülemediği halde kendi kendine varlığını sürdüren bir vasıf olması icabeder. *"İmkânın manası, makdur kudret kendisine taalluk edebilir, olmaktan ve Kadîm'in buna kadir olmasından ibarettir."* demek mümkün değildir. Zira biz, bir şeyin makdur (meydana gelme) olmasını, ancak mümkün olması ile biliriz.

"Bu, makdurdur, çünkü mümkündür." ve *"Makdur değildir, çünkü mümkün değildir."* deriz. Bizim *"Bu, mümkündür."* dediğimiz, *"Makdurdur."* demekten ibaret ise, *"Bu, makdurdur, çünkü makdurdur."* ve *"Makdur değildir, çünkü makdur değildir."* demiş gibi oluruz. Bu ise, bir şeyi kendisi ile tarif, daha doğrusu kendisini kendisine sebep gösteririz demektir. Bundan şu netice çıkar: Bir şeyin mümkün olması, akılda ayrı ve açık bir kazıyyedir (önermedir) ve bununla ikinci bir kazıyye (önerme) bilinir ki, bu da o şeyin makdur olmasından ibarettir. Bu, kadîmin mümkün olmasını bilmesinden ibarettir, demek de muhaldir. Zira bilmek, bilinen'i gerektirir. Bilinen imkân ise, bilmek'ten apayrı bir şeydir. Ayrıca imkân, izafî bir vasıftır ki, izafe edilecek bir zât'a muhtaçtır. Bu zât da madde'den başka bir şey değildir. Şu halde, nerede bir hâdis varsa, bundan önce madde vardır. Neticede, ilk madde'nin hiçbir veçhile hâdis olmadığı sabit olur.

İtiraz:

Denilir ki: Sizin söz konusu ettiğiniz imkân, aklın takdir ve hükmüne dayanır. Aklın vücudunu takdir ettiği ve takdir etmesinin mümteni (imkansız) olmadığı her şeye mümkün adını veririz. Vücudunda imkân bulunmayan şeyin adına da vacip ve zaruri deriz. Bunlar, aşağıda üç şeyden ibaret olan delilin gereği olarak aklî bir takım kazıyyelerdir (önermeler) ki, aklın dışında bir mevcudun bulunmasına ihtiyaç göstermezler. Göstermezler ki, o mevcudun vasfı yapılmak zorunda kalınsın. Bu üç şeyden ibaret olan delil şudur:

1. İmkân, kendisine izafe edilecek ve *"Bu, onun imkânıdır."* denilebilecek mevcud bir şey gerektirirse, imtina'da (imkansızlık) *"Bu, onun imtina'ıdır."* denilebilecek bir şey gerektirir. Halbuki mümteni'in ne vücudu vardır, ne de muhalin, kendisine ârız olacağı bir madde vardır ki imtina (imkansızlık) maddeye izafe edilebilsin.

2. Akıl siyahlık ile beyazlık'ın, mevcud olmadan önce, mümkün olduklarına hükmeder. İmkân, siyahlık ile beyazlık'ın ârız olduğu cisme izafe edilirse, yani bunun manası, şu cismin siyah ve beyaz olması mümkündür, demekse, o takdirde beyazlık esa-

sında mümkün değildir. Kendisinin imkân sıfatı da yoktur. Belki mümkün olan cisimdir; imkân da ona izafe edilmiş bir şeydir. Şu halde şimdi sorarız: Siyahlığın kendisinin hükmü nedir? Siyahlık mümkün müdür, vacip midir, mümteni midir? Mümkün olduğunu söylemekten başka çare yoktur. Şu halde sabit olur ki, akıl, imkân ile hükmettiği zaman, kendisine imkânı izafe edeceği mevcut bir zat tespit etmeye ihtiyaç göstermez.

3. Filozoflara göre, insanların rûhları kendi kendine durabilen cevherlerden ibarettir. Cisim değildir, madde de değildir, maddenin yapısına da karışmış değildir. İbn-i Sînâ ve onlardan muhakkiklerin tercihine göre hâdistirler. Hâdis olmadan önce imkânları da vardır. Bunların ne zâtı vardır, ne de maddesi. Şu halde, imkânları, izafi birer vasıftır. Bunları ne Kadir'in kudretine, ne de bunları yapana, daha doğrusu Kadir'in, bunların mümkün olduğuna dair olan ilmine irca etmek (göndermek) mümkündür. Öyle ise bunlar neye racidir, yani neden ibarettirler? Filozoflar bu çözülemeyen zorluk ile karşı karşıyadırlar.

Denirse ki: İmkânı aklın hüküm ve kararından ibaret saymak muhaldir. Zira aklın hüküm ve kararının, imkânı bilmesinden başka bir manası yoktur. Bu takdirde ise imkân bilinen'dir bilinen ise, bilgiden başka bir şeydir. Bilakis bilgi bilineni kapsar, ona tabi olur ve ona, olduğu gibi ilişir. Bilginin yokluğu farzedilse, bilinen yok olmaz. Fakat bilinenin ortadan kalktığı farzedilse, bilgi de ortadan kalkar. Bilgi ile bilinen, ayrı ayrı iki şeydir; biri tâbidir, diğeri ise metbu' olunandır (kendisine uyulan). Akıl sahiplerinin imkânı takdir ve farzetmek istemediklerini ve bundan habersiz olduklarını farzetsek şöyle derdik: İmkân ortadan kalkmaz. Mümkün olanlar, kendi kendine mümkündürler. Yalnız akıllar bundan gaflet halindedir. Akıllar ve akıl sahipleri ortadan kalksalar bile şüphesiz imkân yine kalırdı.

Söz konusu üç şeye gelince, bunlar hakkında kesin bir delil yoktur. Zira imtina da kendisine izafe edileceği bir mevcudu gerektiren izafî bir vasıftır. Mümteni, iki zıddın birleşmesi demektir. Bir mahal beyaz ise, aynı mahallin, beyazlık kendisinde bulunmakla beraber, siyah olması mümtenidir. Şu halde, imtina'ın

bulunması için bir sıfat ile vasıflanmış bir zât'ın bulunması zaruridir. Böyle bir zât bulunduğu vakit, *"Bunun zıddı mümtenidir."* denilir. Bu takdirde ise imtina, kendisi izafe edilmiş bir zât ile kaim izafî bir vasıf olmuş olur. Vücub'a gelince, bunun, ancak vacip bir mevcuda izafe edildiği âşikârdır.

Siyahlığın hadd-i zatında mümkün olmasından ibaret olan ikinci meseleye gelince, bu, yanlıştır. Zira siyahlık, bulunduğu mahalden ayrı olarak tek başına ele alınırsa, mümkün değil, mümteni olur. Ancak bir cisimde bir şekil olarak fark edildiği zaman mümkün olur. Cisim, şekil ve durum değişmesini kabule müsaittir ve değişme cisim üzerinde olur. Siyahlık tek başına bir zat değildir ki imkân ile vasıflanabilsin.

Üçüncüsü olan ruh meselesine gelince bu, bazılarına göre kadîmdir; fakat bedenlere taallûku (ilişkisi) da mümkündür. Bu görüşe göre, söylediklerinizin hiçbirisi lazım değildir. Hâdis olduklarını kabul edenlere gelince, bunlar iki kısma ayrılmışlardır. Bir kısmı Calinus'un bazı yerlerde ifade ettiği gibi, ruhun maddede ve mümkünün belli olduğuna inanmaktadır. Bu takdirde ruh maddede bulunur; imkânı da bulunduğu maddeye izafe edilmiş olur. Ruhun hâdis olup madde'de yaygın bir halde bulunmadığını savunanlara göre ise, maddeyi ruhun tedbir ve idare etmesi mümkündür. Ruhun hâdis olmasından önce olan imkân, maddeye izafe edilmiş olur. Zira rûh, maddeye, karşı yaygın bir halde değil ise de, madde ile bir alâkası vardır. Çünkü maddeyi tedbir ve idare etmektedir. İşte imkân, bu yolla ruha da raci olur.

Cevap: İmkânın, vücup ve imtina'ın aklî hükümlerden ibaret sayılması doğrudur. Filozofların, "Aklın hükmetmesi, bilmesi demektir. Bilgi ise bilinen'i gerektirir." dediklerine gelince, denir ki: Renklilik, canlılık ve diğer külli kazıyyelerin (önermelerin), filozoflara göre, zihinde sabit oldukları bilinmektedir. Bunlar bilinenleri olmayan bir takım bilgilerdir, denilemez. Yalnız bu bilinenlerin zihin dışında varlıkları yoktur. Hatta filozoflar, küllilerin, hariçte değil, yalnız zihinde var olduklarını açık ifade etmişlerdir. Hariçte bu küllilerin şahsî olan cüz'îleri mevcuttur ki bunlar akıl ile değil, duyularla bilinirler. Ancak bunlar, aklın, kendi-

lerinden, madde den mücerret (soyutlanmış) aklî bir kazıyye çıkarmasına sebep olurlar. Şu halde, renklilik, akılda siyahlık ve beyazlıktan başka tek başına bir kazıyyedir. Aklın dışında siyah, beyaz ve diğer renklerden biri olmayan bir renk düşünelemez. Akılda, renklilik sureti, şu veya bu renk diye ayrıntılı ifade etmeden sabit olur. Ve "Bu suret, renkliliğin zihin dışında değil, zihinlerdeki vücudunun suretidir." denilir. Bu mümteni olmazsa bizim yukarıda serdettiklerimiz de mümteni olmaz.

"Akıl sahiplerinin yok olmaları veya gafletleri farzedilse, yine imkân ortadan kalkmaz." iddialarına gelince, deriz ki: Akıl sahiplerinin yok olmaları farzedildiği takdirde, cins ve nevilerden ibaret olan küllî kazıyyeler de yok olur mu? Eğer evet yok olur, zira küllî'nin manası, akılda bir kazıyye olmaktan başka bir şey değildir, derlerse, bizim imkân ile ilgili görüşümüz de böyledir, ikisi arasında bir fark yoktur, deriz. Küllî'lerin, yüce Allah'ın ilminde kaldığını zannederlerse, imkân ile görüşümüz de böyledir. Netice olarak ilzam meydana gelmiştir. Zaten maksadımız, filozofların iddialarındaki çelişkileri meydana çıkarmaktan ibarettir.

"İmtina, zıddı mümkün değildir diye bir şey ile vasıflanmış olan maddeye izafe edilir." demek suretiyle imtinâ ile ilgili mazeretlerine gelince, deriz ki: Bütün muhaller böyle değildir. Allah'ın şeriki de muhaldir, ama burada imtina'ın kendisine izafe edildiği bir şey yoktur. Şerik'in muhal oluşunun manası, yüce Allah'ın zat ve vücudu ile tek olmasının vacip olmasından ibarettir. Burada kendisine izafe edilen imtinâ, infiraddır (teklikte), diye zannederlerse, deriz ki: Onların esasına göre, Allah'ın bu mana ile infiradı yani tek olması zaruri değildir. Zira âlem, Allah ile beraber mevcuttur, şu halde Allah tek değildir. Allah'ın, şerikine nazaran tek olması vaciptir. Vacibin zıddı ise mümteni'dir. Bu ise Allah'a izafe edilmiş bir şeydir, derlerse deriz ki: Allah'ın mahlukata nazaran tek olması, şerikine nazaran tek olması gibi değildir. Şerikine nazaran tek olması vacip ise de, mümkün olan mahlukata nazaran tek olması vacip değildir. Filozoflar imtinâ tabirini, vacip tabiri ile değiştirerek, imtinâ'ı Allah'ın zatına reddetmekte, sonra da vücup sıfatı ile kendisine infirad'ı (teklik) izafe etmekte nasıl zorla-

ma yoluna gidiyorlarsa, biz de bu yolla imkânı kendisine izafe etmekte zorlamaya başvururuz.

Siyahlık ile beyazlığın tek başına zatı olmadığına dair olan itizarlarına gelince, bununla zihnin dışında vücudu olmadığını kastediyorlarsa, bu doğrudur; zihinde vücudunu kastediyorlarsa, doğru değildir. Zira zihin, külli olan siyahlık ile beyazlığı düşünür ve bunların her ikisinin imkânına hükmeder.

Nihayet, hâdis olan ruhlara ilişkin itizar da doğru değildir. Çünkü bu ruhların ayrı ayrı zatları ve hâdis olmalarından önce de imkânları vardır. Halbuki burada kendisine izafe edilecek bir şey yoktur. Filozofların, "Ruhların madde'yi tedbir ve idare etmesi mümkündür." iddiasına gelince, bunlar uzak bir takım izafetlerdir. Bununla iktifa ederseniz, o zaman şöyle de denilebilir: Hâdis'in imkânı, kendisini meydana getirmeye kadir olan zâtın bunu meydana getirebilmesinden ibarettir. Bu takdirde imkân, kendisinde yaygın bir şekilde bulunmadığı halde fâil'e izafe edilmiş olur. Kendisinde yaygın bir halde bulunmamasına rağmen münfail olan bedene de izafe edildiği gibi. Kendilerinde yaygın bir halde bulunmadıktan sonra, fâil'e veya münfail'e nispet edilmesinde bir fark yoktur.

Denirse ki: Siz, bütün tenkitlerinizde, filozofların ortaya çıkan zorluk ve itirazlarını halletmediniz; zorluğa zorluk, itiraza itiraz ile mukabele etmeye giriştiniz.

Buna cevap olarak deriz ki: Muaraza, kesin olarak karşı tarafın kelamının doğru olmadığını gösterir ve muaraza neticesinde müşküller çözülür. Biz ise bu kitabımızda yalnız filozofların görüşleri ile delillerinin tutarsızlıklarını göstermeyi gaye edindik, belirli bir görüşü müdafaa ve ispat yoluna gitmedik. Bunun için, kitabın gayesi dışına çıkmıyor ve burada âlemin hâdis olduğuna delalet eden delilleri sonuna kadar ileri sürmüyoruz. Zira maksadımız, filozofların, *"Âlem, kadîmdir."* iddiasının doğru olmadığını göstermektir.

Doğru olan görüşün ispatına gelince, biz bu hususta, —Allah'ın tevfiki yardımcımız olursa— bu kitabı bitirdikten sonra, başka bir kitap telif ediceğiz ve adına "Kavaidu'l-akâid (İnançla-

rın Esasları)" adını vereceğiz. Burada, filozofların görüşlerini yıkmağa itina ettiğimiz gibi, orada da doğru olan görüşü ispat etmeğe çalışacağız. Allah en iyi bilendir!

İkinci Mesele

Filozofların Âlem, Zaman ve Hareketin Ebedi Olduğuna dair Görüşlerinin İptali Hakkındadır

Bilinmeli ki, bu mesele, birinci meselenin fer'idir (devamıdır). Zira, filozoflara göre âlem, varlığının başlangıcı olmayan bir ezeli olduğu gibi, sonu da olmayan bir ebedidir. Düzeninin bozulması düşünülmediği gibi, büsbütün yok olması da düşünülemez. Daima vardı ve daima var olarak kalacaktır.

Filozofların, âlem'in ezeli oluşu hakkında yukarıda zikrettiğimiz dört delili, ebedi olması hususunda da geçerlidir. Yapılan tenkit ve itirazlar da, arada bir fark olmadan, burada geçerliliğini korurlar. Zira, filozoflar: Âlem maluldur, bir illet ve sebebin eseridir, İlleti de ezeli ve ebedidir ve malul, daima illetle birlikte olur, derler. Ve yine: İllet değişmedikçe malul da değişmez der ve âlemin hâdis olmamasını bu esasa istinat ettirirler. Bu delil, olduğu gibi, malulun sona ermesinde de geçerlidir. Bu, onların birinci ispatlama yoludur.

İkinci ispatlama yolları şudur: Âlem yok olduğu vakit, bu yokluğu var olduktan sonra olmuş olur. Bu takdirde yokluğun sonralığı ortaya çıkar ki burada zaman ile karşı karşıya kalınır.

Üçüncü ispatlama yolları: Varlığın imkânı kesikliğe uğramaz. Bu sebeple mümkünün varlığının da imkân uyarınca olması, yani devam etmesi caizdir, şeklindedir. Ancak bu delillerinin, kuvvetini koruma şansı yoktur. Zira biz, âlem'in ezeli olmasını muhal gördüğümüz halde, Allah ebedi olarak âlem'i yaşatırsa, ebedi olmasını muhal saymayabiliriz. Hâdis, sonlu olmak zaruretini taşımaz. Ama bir işin hâdis olması zaruri olduğu gibi, evveli de olması zaruridir. Âlem'in ister istemez sonu olması gerektiğini Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'tan başkası söylememiştir. Yalnız o, geçmişte

sonsuz devirlerin bulunması muhal olduğu gibi. Gelecekte de sonu olmayan devirlerin bulunması muhaldir, demektedir. Ancak Ebu'l-Huzeyl'in bu görüşü doğru değildir. Zira geleceğin tamamı, ne birbirine bitişik, ne de birbirinin ardından gelmiş olmak suretiyle varlık sahasına girmiştir. Geçmişin ise, bütünü, birbirinin ardından gelmek suretiyle değilse de, birbirine bitişik olarak var olmuş durumdadır. Ve yine anlaşılmış bulundu ki, biz, âlem'in ebedi olarak kalmasının akıl yönünden muhal olduğunu düşünmüyoruz. Hem ibka (sürekli kılma) edileceğini, hem de yok edileceğini caiz görebiliriz. Bu iki mümkünden hangisinin gerçek olduğu din tarafından bildirilir. Bu hususta düşünmek akla ait bir mesele değildir.

Dördüncü ispatlama yollarına gelince, bu, muhaldir. Zira filozoflar: Âlem yok olduğu vakit, varlığının imkânı da yok olmaz, kalır. Çünkü mümkün, hiçbir zaman muhal olmağa dönüşmez. Imkân izafi bir vasıftır, derler. Bunun için, onların yanlış görüşlerine göre, her hâdis, kendisinden önce bulunan bir maddeye muhtaç olduğu gibi, her yok olan da kendisinden yok olduğu bir madde'ye muhtaçtır. Maddeler ve asıllar asla yok olmazlar, yok olan madde ve asıllardaki arazlar ve şekillerdir.

Bunların cevapları yukarıda geçmiş olan cevaplardan ibarettir.

Bu meseleyi burada ayrıca ele almış olmamızın sebebi, filozofların bu hususta diğer iki delillerinin bulunmasıdır:

Birinci Delil

Bu, Galinus'un delilidir. Galinus; *"Eğer güneş yok olabilseydi, uzun bir müddet içinde parlaklığını yitirme durumu meydana gelirdi. Halbuki binlerce seneden beri güneşin miktarına delalet eden gözetlemeler, miktarının, yalnız bu kadar olduğuna delalet etmektedir. Bu kadar uzun bir zaman içinde parlaklığını yitirmeyişi, güneşin yok olmadığına delalet eder."* demiştir.

Bu delile bir kaç yönden itiraz edilebilir:

1. Delilin şekli şöyledir: Eğer güneş yok oluyorsa, her halde kendisinde ışığını yitirme olayının bulunması zaruridir. Halbuki

güneşte ışığını yitirme diye bir şey yoktur. Şu halde yok olma da yoktur. Yani tâlî (ikinci önerme) mevcut olmadığı için, mukaddem (öncül) de mevcut değildir. Bu, bir kıyas'tır ki, filozoflar buna "muttasıl şartlı kıyas" derler. Fakat bu kıyas, güneşin yok olmasının muhal olduğu neticesini zaruri olarak gerektirmez. Zira mukaddem, yani "eğer güneş yok oluyarsa" kazıyyesi (önermesi), başka bir şart ilave edilmedikçe doğru değildir. Bu şart *"Işığını yitirme yolu ile yok oluyorsa"*, şeklinde ilâve edilmelidir. Şu halde, mukaddem, ancak bu şartın eklenmesi ile *"Uzun bir müddet içinde ışığını yitirip sönmesi gerekir."* ibaresinden ibaret olan tâlî'yi netice olarak verir. Bu takdirde kıyas, şu şekli alır: Eğer güneş, ışığını yitirme yolundan ibaret olan bir yok olma ile yok oluyorsa, uzun bir müddet içinde yok olması icabeder. Veya ışığını yitirme yolundan başka bir yol ile yok olmanın mümkün olmadığı ispatlanmalıdır ki mukaddem, tâlî'yi zaruri olarak gerektirsin. Halbuki biz, bir şeyin ışığını yitirme yolundan başka bir yol ile yok olamayacağını kabul etmeyiz. Işığı yitirme, yok olma çeşitlerinin yalnız birisidir. Bir şeyin, ışığını yitirmeye başlamadan, eksiksiz hâli üzerinde iken ânîden yok oluvermesi hiç de uzak bir ihtimal değildir.

2. Calinus'un bu görüşü ve solup azalmadan başka bir yol ile yok olmanın mümkün olmadığı kabul edilse bile, kendisi güneşe solup sönme ve azalmanın arız olmadığını nereden biliyor? Bu hususta yapılan gözetlemelere dayanması yersizdir. Çünkü gözetlemeler, güneşin miktarını ancak yaklaşık olarak bildirirler. Güneşin küremizden yüz yetmiş defa —yahut buna yakın bir miktar— (daha büyük olduğu söylenmektedir. Kendisinden bir dağ miktarı eksilse, gözetlememiz bunu farkedemez. Belki de güneş solup sönmekte ve azalmaktadır; şimdiye kadar da bir dağ miktarı veya daha fazla azalmıştır. Duyularımızla bunu idrak etmeğe muktedir değiliz. Çünkü astronomide bu, ancak takribî (yaklaşık) olarak bilinmektedir. Tıpkı, filozoflara göre, bir takım unsurlardan mürekkep olan yakut ve altın gibidir. Her ikisi de bozulup yok olabilir. Ancak, sözgelişi, yüz sene bir yerde bırakılan bir yakut taşının eksikliği hissedilmez. Güneşin de gözetleme

tarihleri arasındaki noksanlığı, bir yakut taşının yüz sene içindeki eksikliği kadar olabilir. Bu yüzden de duyu ile hissedilmez. Bu sebeple Calinus'un delili doğru değildir.

Filozofların buna benzer, akıl sahiplerinin zayıf sayacakları birçok delillerini burada zikretmek istedik. Burada sadece terkettiklerimize bir nümûne olsun diye bu delili zikrettik ve delilde önce geçtiği gibi şüphelerinin görülmesi hususunda zorluğa katlanması gereken dört delili zikretmekle yetindik.

İkinci Delil

Filozofların, âlemin yok olmasının muhâl olduğu hakkında şöyle bir delilleri vardır. Derler ki: Âlemin cevherleri (esas maddeleri) yok olmaz. Çünkü bunları yok eden bir sebep düşünülemez. Önceden yok olmayıp da sonradan yok olan bir şeyin yok olmasının bir sebebe dayanması zarûridir. Bu sebep iki şeyden biri olabilir: Ya yüce Kadîm'in iradesidir ki bu, muhaldir. Zira Kadîm, bu âlemin yokluğunu irade edici değilken, sonradan irade edici olursa, kendisinde değişiklik meydana gelmiş demektir. Yahut bu, Kadîm ve onun iradesinin bütün hallerde aynı vasıfta olmasını irade edilenin de yokluktan varlığa, sonra da varlıktan yokluğa geçmek suretiyle değişmesini gerektirir. Yukarıda hâdisin kadîm irade ile var olmasının muhal olduğuna dair zikrettiğimiz deliller, aynı surette yokluğun da muhal oluşuna delâlet ederler.

Burada, bundan daha kuvvetli bir zorluk daha âlemin yok olmasının muhâl oluşunu arttırmaktadır. Bu zorluk şundan ibarettir: İrade edilen şey, kesinlikle irade edenin fiilidir. Önceden fail olmayıp da, sonradan fail olan zat, kendisinde bir değişme meydana gelmese bile, fiilinin mevcut olmadıktan sonra mevcut olması zaruridir. Zira kendisinin fiili olmadığı sırada, olduğu gibi kalsa, şimdi de fiili olmadığına göre, kendisi bir şey yapmamış demektir. Yokluk bir şey değildir; olmadığına göre de nasıl fiil olabilir? Âlemi yok edip varlığı olmayan bir fiil meydana geldiği vakit, bu fiil nedir? Âlemin varlığı mıdır? Bu, muhaldir, çünkü varlık sona ermiştir. Yahut âlemin yokluğu mudur? Halbuki âle-

min yokluğu bir şey değildir ki fiil olsun. Zira, fiilin en aşağı derecesi, mevcut olmasıdır. Âlem'in yok olması ise, mevcut bir şey değildir ki, kendisine fâilin yaptığı bir şey, yahut mucidin meydana getirdiği bir şey denilebilsin. İşte bu güçlük dolayısıyla filozoflar, kelâmcıların bundan kurtulmak için, dört fırkaya ayrıldığını ve her fırkanın bir muhâli yüklendiğini sandılar.

Mu'tezile'ye gelince, dediler ki: Kadîm'den çıkan fiil mevcuttur, ve bu da yok olmadan ibarettir. Kadîm, onu bir mahalde olmadan yaratır ve âlem'in tamamı bir anda yok olur. Yaratılmış olan yokluk da, başka bir yokluğa ihtiyaç gösterip sonsuza doğru teselsül etmemek için, kendi kendine yok olur.

Bu görüş, birkaç bakımdan doğru değildir. Birincisi: Yok olma, mevcut ve düşünülen bir şey değildir ki yaratılması farzedilebilsin. Sonra, eğer mevcut ise, nasıl kendisine yok eden bir mucib olmadan kendi kendine yok oluyor? Ve yine, âlem ne ile yokedilmiş oluyor? Zira, bu yokluk âlemin zatında yaratılıp ona hulûl (içine geçme, girme) ettiyse, bu muhaldir. Çünkü, hulûl eden hulûl ettiği yere yapışır ve her ikisi, bir an için olsa bile, birleşirler. Birleşmeleri caiz olduğu vakit ise, birbirine zıt olmazlar. Ve bu suretle yokluk, âlemi ortadan kaldırmaz. Kadîm, yokluğu âlem'in ve mahallin dışında yaratırsa, bu sefer yokluğun vücudu, âlem'in vücuduna nasıl zıt düşer? Bundan başka bu görüşlerde diğer bir kötü durum daha vardır. Bu kötü durum yüce Allah'ın âlem'in cevherlerinden bazılarını yok etmeye kadir olup, bazılarına kadir olmamasıdır. Hatta Allah, âlem'in bütün cevherlerini ortadan kaldıran yokluğu yalnız meydana getirmeye kadirdir. (Bütün cevherlerini, diyoruz.), zira bu yokluk bir mahalde değilse, bütün âlem'e nispeti aynı tarzda olur.

İkinci fırka Kirâmiye'dir. Bunlar: Allah'ın fiili, yok etmeden ibarcttir. Yok etme de Allah'ın —hâşâ— kendi zâtında meydana getirdiği bir mevcuttur. İşte âlem bununla yok olmuş olur. Vücudda onlara göre, Allah'ın zâtında meydana getirdiği icadı ile meydana gelir ve mevcud, bu icadın neticesi olarak mevcud olur.

Bu görüş de doğru değildir. Çünkü burada Kadîm'in hâdislere mahal olması vardır. Bundan başka ma'kulun da dışına çıkış var-

dır, derken, irâde ve kudrete nispet edilen vücuddan başka birşey düşünülemez. Bunun için irade ve kudretten ve âlem'den ibaret olan makdûr'un vücudundan başka birşey daha ispat etmek aklın kabul edeceği bir husus da değildir. Yok etmede de durum aynıdır.

Üçüncüsü: Eş'ariler derler ki: Arazlar kendi kendine yok olurlar, bâki kalmaları tasavvur olunamaz. Tasavvur olunsaydı bu manadan dolayı yok olmaları da tasavvur olunamazdı. Cevherler ise, kendi kendine varlığını sürdürmeyip vücutlarına ilâve edilmiş olan bir bâki oluşla varlıklarını sürdürürler. Yüce Allah, bu bâki olmayı yaratmadığı vakitte, beka bulunmadığı için, yok olurlar.

Bu da doğru olmayan bir görüştür. Zira bu görüşte siyahlık ile beyazlığın bâki kalmamalarınada böyledir ve her durumda onların varlıkları yenilenir. Akıl ise: bunu bir türlü kabule yanaşmaz. *"Cisim her hâlde (her durumda) yenilenmektedir."* diyen kimsenin görüşünü kabule yanaştığı gibi. Insanın bugün başındaki saçı, dün başında yer alan saçın benzeri değil, aynı olduğuna hükmeden akıl, saçtaki siyahlık hakkında da aynı hükmü verir.

Ayrıca burada bir müşkil daha vardır: Bâki olan şey bir beka ile bâkî olursa, yüce Allah'ın sıfatlarının da bir beka ile bâkî olması lâzım gelir. Bu başka da, bâkî olur ve bir başka beka'ya ihtiyaç gösterir ve böylece sonsuza doğru zincirleme uzanıp gider.

Dördüncü fırka, Eş'arilerin bir başka gurubudur. Bunlar şöyle demişlerdir: Arazlar kendi kendine yok olurlar. Cevherler ise, yüce Allah'ın kendilerinde hareket, sükûn, birleşme, ayrılma gibi birşey yaratmamak suretiyle yok olurlar. Ne hareketsiz, ne de hareketli olan bir cismin bekası mümkün olmayınca cisim yok olur.

Öyle görülüyor ki, Eş'arilerin her iki gurubu, yokluğun fiil olduğunu akıl edemedikleri için, yok etmenin de fiil değil, fiili engelleme olduğuna meyl etmişlerdir.

Filozoflar: Bütün bu yollar doğru olmayınca, âlem'i yok etmenin caiz olduğunu iddia etmek için hiçbir yol yoktur, demişlerdir.

Filozoflar, *"Âlem hâdistir."* demiş olsalar bile, âlem'in yok olmasının mümkün olmadığına hükmetmişlerdir. Çünkü onlar, insan ruhlarının hâdis olduğunu kabul etmekle beraber, zikrettiğimiz şekle yakın bir surette yok olmalarının mümkün olmadığını iddia ederler.

Sözün hülâsası, onlara göre, bir mahalde olmayıp kendi kendine duran herşeyin, —hâdis olsun, kadîm olsun— var olduktan sonra yok olması düşünülemez Onlara: Suyun altında ne zaman ateş yakılırsa, su yok olur, denildiği vakit, onlar: Su yok olmaz, buhara dönüşür, sonra yine su olur, derler. Çünkü madde, yani nesnenin aslı olan heyûla havada bâkidir. Bu, su sûretine mahal olan maddenin ta kendisidir. Su sûreti kendisinden kalkmış hava suretine dönüşmüştür. Hava soğukla karşılaşınca, yoğunlaşır ve yine suya dönüşür. Maddede bir değişiklik meydana gelmez. Madde, bütün unsurlar arasında müşterektir; değişen, maddedeki sûretlerdir.

Cevap:

Zikrettiğiniz kısımların her birini müdafaa etmemiz ve sizin esaslarınız da aynı cinsten bazılarını ihtiva ettiğinden, sizin esaslarınıza göre bunların doğru olmadığını göstermenizin yersiz olduğunu açıklamamız mümkün ise de, biz sözü uzatmayacağız, bu kısımlardan yalnız biri üzerinde duracak ve diyeceğiz ki: *"Var etmek ve yok etmek, kudret sahibinin iradesi iledir. Yüce Allah dilediği vakit var eder, dilediği vakit de yok eder. Yüce Allah'ın tam kudrete sâhip olmasının anlamı budur. O, bu hükmünde zâtı bakımından bir değişikliğe uğramaz, değişen yalnız fiildir."* diyen kimseyi neye dayanarak reddediyorsunuz? Sizin: *"Fâil'in fail olabilmesi için, kendisinden bir fiilin çıkmış olması gerekir. Bu takdirde failden ne çıkmıştır?"* sorunuza gelince, deriz ki: Failden çıkan şu yeni ortaya gelendir ki, bu da yokluktur. Zira, Yokluk önce yok iken, sonra meydana gelmiştir. Bu sebeple, çıkmış olan işte bu yokluktur.

Yokluk bir şey değildir. Şu halde fâilden nasıl çıkabilir? derseniz, deriz ki: Doğru, yokluk bir şey değildir; şu halde nasıl vukua geldi? Yokluğun fâilden çıkması, vukua gelenin, failin kudretine

izâfe edilmesinden başka birşey değildir. Yokluğun vukuu düşünülebiliyorsa, kudrete nispet edilmesi neden düşünülemesin? Yokluğun araz ve sûretlere ârız olduğunu asla kabul etmeyen ve: *"Yokluk bir şey değildir, nasıl ârız olabilir ve nasıl ârız olmak ve meydana gelmek ile vasıflanabilir?"* diyen kimse ile aranızda ne fark vardır? Biz, yokluğun araz ve sûretlere ârız olmasının düşünülebileceği hususunda şüphe etmiyoruz. Ârız olmakla vasıflananın vukuu, kendisine *"şey"* denilsin denilmesin, aklen düşünülebilir. Bu düşünülebilen vâkıın (gerçekleşen şeyin), kudret sahibinin kudretine nispeti de aklen düşünülür.

Denilirse ki, bu, bir şeyin var olduktan sonra yok olmasını mümkün sayanın görüşüne lazım gelir. Halbuki bize göre, var olan birşey yok olmaz. Arazların yok oması, var olan zıtlarının o mahalle gelmesi demektir. Yoksa, bir şey olmayansa, yokluğun ârız olması manasına değildir. Bir şey olmayan, ârız olmakla nasıl vasıflanabilir? Bir saç ağarınca, ârız olan yalnız var olan bèyazlıktır. Arız olan: siyahın yokluğudur demeyiz. Bu, iki bakımdan doğru değildir.

1. Beyazlığın ârız olması, siyahlığın yokluğunu tazammun (içerme) eder mi, etmez mi? *"Etmez"*, derlerse, akıllara kafa tutmuşlar demektir. *"Eder"* derlerse, tazammun eden, tazammun edilenden başka mıdır, onun aynı mıdır? *"Aynıdır"* derlerse, çelişkiye düşülmüş olur. Zira, bir şey kendi kendini tazammun etmez. *"Başkadır"* derlerse, bu *"başka"* aklen düşünülebilir mi, düşünülemez mi? Düşünülemez, derlerse, tazammun edilmiş olduğunu neyle bildiniz? diye sorarız. Zira tazammun edilmiş olduğuna hükmetmek, aklen düşünülebilir olduğunu kabullenmek demektir. *"Düşünülebilir,"* derlerse, bu tazammun edilmiş ma'kul —ki siyahlığın yokluğundan ibarettir— kadîm midir, hâdis midir? *"Kadîm"* derlerse, bu muhâldir. *"Hâdis"* derlerse, bu *"hâdis"* olan nasıl düşünülmez olur? *"Ne kâdimdir, ne hâdistir,"* derlerse, bu da muhâldir. Zira, beyazlık ârız olmadan önce siyahlık yoktur denirse, bu yalan olur. Fakat, beyazlık ârız olduktan sonra siyahlık yok oldu, denilirse, bu, doğru olmuş olur. Şu halde bu, kesin olarak ârız olmuş demektir. Bu ârız olan da aklen düşünülmektedir. Bu sebeple kadirin kudretine nispet edilmesi caiz olur.

2. Filozoflara göre, arazlardan, zıddı yerine gelmeden yok olanlar da vardır. Zira, hareketin zıddı yoktur. Hareket ile sükûnun birbirine nispeti varlık ve yokluktan ibarettir. Sükûnun manası, hareketin yokluğu demektir. Şu halde hareket ortadan kalkınca, yerine zıddı olan sükûn gelmez. Zira, sükûn sırf yokluktur. İstikmal (kemale erdirme) kabilinden olan sıfatlar da böyledir. Meselâ, görülen şeylerin görüntülerinin gözün rutubetli zarına, gözbebeğine inikâsı (yansıması), hatta makulatın (kategorilerin) zihinlerdeki suretleri de böyledir. Zira bunlar, bir vücûdun, zıddı ortadan kalkmadan açıklık kazanmasından ibarettir. Yok oldukları vakit, bunun manası, zıddı yerine geçmeden bir var olanın ortadan kalkmasıdır. Bu varlığın ortadan kalkması, meydana gelen sırf yokluktan ibarettir. Şu halde meydana gelen yokluğun vukuu düşünülebilir, demektir. Kendi kendine vukuu düşünülebilen herşeyin ise, —bir şey olmasa dahi— kudret sahibinin kudretine nispet edilmesi aklen düşünülebilir.

Bununla açıklığa kavuşmuştur ki, ne zaman bir hâdisin kadîm irâde ile vukuu tasavvur edilirse, vukua gelen şeyin yokluk veya varlık olması arasında fark yoktur. İşin hakikatını en iyi Allah bilir.

Üçüncü Mesele

Filozofların, *"Allah, âlem'in fâili ve yapıcısıdır, âlem de Allah'ın fiilidir."* sözleri ile meseleyi örtbas etmek istediklerini ve bu sözlerinin, onlara göre, hakikat değil, mecaz olduğunu açıklamak hususundadır.

Dehri (Maddeci) lerden başka bütün filozoflar, âlem'in bir yapıcısı bulunduğunda, yüce Allah'ın âlemin yapıcısı ve faili, âlem'inde Allah'ın fiili olduğunda ittifak etmişlerdir. Halbuki bu, onların kendi esaslarını örtbas etmekten ibarettir. Onların prensiplerine göre, âlem'in Allah'ın fiili olması üç yönden düşünülemez:

1. Fâil yönünden,
2. Fiil yönünden,

3. Fiil ile fâil arasında müşterek olan nispet yönünden.

1. Fâil yönünden olana gelince, fâilin irâde ve ihtiyâr sahibi olması, irade ettiğini bilmesi gerekir ki, irade ettiği şeyi yapabilsin. Halbuki filozoflara göre, Allah irâde sahibi değildir. Hatta onlara göre, Allah'ın hiçbir sıfatı yoktur. Kendisinden ne çıkarsa zorunlu olarak çıkar.

2. Âlem kadîmdir, fiil ise hâdistir.

3. Allah, onlara göre, her bakımdan Bir'dir. Ve bir'den yalnız her bakımdan "bir" olan çıkar. Halbuki Âlem birçok şeylerden mürekkeptir. Şu halde, Allah'tan nasıl sudûr edebilir?! Bu üç hususta herbirini, müdafaalarının bozukluğu ile birlikte göstererek inceleyip tespit edelim:

Birincisi:

Âlemin fâil yönünden Allah'ın fiili olmayışına dair deriz ki: Fâil, ihti-yâr yolu ile fiil irâde ederek ve irâde edileni bilerek fiil kendisinden çıkan kimseden ibarettir. Size göre ise, âlem'in Allah'a nazaren durumu, neticenin sebebe olan durumu gibidir. Zaruri olarak Allah'a lazımdır. Allah'ın buna engel olması düşünülemez. Gölgenin şahsa, ışığın güneşe lüzumu gibi. Bu ise, fiil denilecek bir şey değildir. Hatta bir kimse: Kendi ışık yapar, şahıs gölgesini yapar, dese, mecazi bir ifade kullanmış ve mecazda sınırı aşmış, müsteâr-leh (benzeyen) ile müstear minh'in (kendisine benzetilen) bir tek vasıfta müşterek olması ile yetinerek bu lafzı istiare etmiştir. Yani fâil'in mutlaka sebep olup kandilin ışığa, güneşin de nûra sebep olduğunu düşünerek istiare yoluna gitmiştir. Fakat fâil'e, yalnız bir şeye sebep olduğu için değil, özel bir şekilde, yani fiilin kendisinden irâde ve ihtiyâr suretiyle çıkmasına sebep olduğu için, fâil adı verilmiştir. Hatta bir kimse: *"Duvar fâil değlidir.", "Taş fâil değildir.", "Cansızlar fâil değildir, fâil yalnız canlı olanlardır."* dese, söylediği yalan olmaz. Ve bu hususta kendisine bir itirazda bulunulmaz. Halbuki filozoflara göre, taşın da yaptığı iş vardır: Yukarıdan aşağıya havalanmak, ağırlık, merkeze doğru meyletmek işleri gibi. Nasıl ki ateşin de yaptığı

vardır: Isıtma. Duvarın da: Merkeze doğru meyletmek, gölge yapmak gibi. Çünkü bütün bunlar ondan çıkmaktadır. Halbuki bu, muhaldir.

Denirse ki:

Vücudu zaruri ve kendinden olmayıp varlığı başkasına bağlı olan her mevcuda biz "meful (başkası tarafından yapılmış olan)" der, bunun sebebine de "fâil (yapan)" deriz ve sebebin bunu tabiatiyle veya irâdesiyle yapmış olmasına aldırmayız. Tıpkı siz, sebebin âlet ile veya âletsiz olduğuna önem vermediğiniz gibi. Hatta size göre, fiil bir cinstir. Âlet ile olan ve olmayan diye iki kısma ayrılır. İşte bunun gibi, fiil de bize göre bir cinstir. Tabiatiyle olan ve irade ile olan diye ikiye ayrılır. Zira biz, tabiatiyle, yani iradesiz *"Yaptı"* dediğimiz vakit, Tabiatiyle sözü *"Yaptı"* sözümüze ters düşmez, onu ortadan kaldırmaz, belki onun nevini (çeşidini) açıklar. Tıpkı biz, *"Vasıtasız, doğrudan doğruya yaptı"* dediğimiz vakit bu, çelişkili bir ifade olmaz, fiilin nevini açıklar. *"İhtiyar ile yaptı"* dediğimiz vakit de bu, bir tekrar olmaz, *"İnsan olan canlı"* gibi, belki fiilin nevini açıklama olur. *"Bir alet ile yaptı."* demememiz gibi. *"Yaptı"* sözümüz, irâdeyi tazammun etse idi ve irade de fiilin fiil olması için onun mahiyetinde dahil olsaydı, iradesiz, tabiatı icabı olarak *"Yaptı"* sözümüz *"Yaptı ve yapmadı."* gibi çelişkili bir ifade olurdu.

Buna cevap olarak deriz ki:

Böyle bir isimlendirme, doğru değildir. Herhangi bir surette sebep olan her sebebe "fâil (yapan)", her müsebbebe de "mef'ul (yapılmış olan)" denilemez. Denilebilse idi, *"Cansızların fiili yoktur, onlar bir iş meydana getiremez, ancak canlılar bir iş yapabilirler."* kaziyyesi doğru olmazdı. Halbuki bu, doğru ve meşhûr külli kazıyyelerden (önermelerden) biridir. Cansız için fâil denilirse, bu, mecaz yoluyla ancak denilir. Nasıl ki, *"İsteyen, irade eden"* de bazan denilebilir. Zira, *"Taş yukarıdan aşağıya yuvarlanır, çünkü daima merkezi ister ve arar."* denilir. Gerçekte ise, irâde ve istek ancak irade edilen ve istenilen şeyi bilmekle tasavvur olunabilir. Bu ise, yalnız canlılarda düşünülebilen bir husustur.

Sizin: *"Yaptı"* sözümüz umumidir. İradesiz ve irade ile yaptı, diye iki kısma ayrılır sözünüze gelince, bunun doğruluğu kabul edilemez. Bu, tıpkı bir kimsenin kalkıp: *"Bizim 'irade etti' sözümüz umumidir. İrade edileni bilerek irade eden kişi ile, irade ettiğini bilmeyerek irade eden kişi zaruri olarak bilmeyi tazammun eder."* İşte fiil de bu suretle bizzarure iradeyi tazammun etmektedir.

Sizin: *"Bizim, 'kendi kendine yaptı' sözümüzde bir çelişki yoktur."* iddianıza gelince, bu öyle değildir. Burada gerçekte bir çelişki vardır. Yalnız bu çelişki hemen zihne gelmez ve insanın tabiatı da buna karşı sürekli bir nefret duymaz. Zira bu ifade, bir mecaz olarak kalır. Burada herhangi bir suretle bir sebep bulunduğu için, fâil de bir fiilin meydana gelmesine sebep olduğu için, buna mecazen fiil adı verilmiştir.

"İhtiyar ile yaptı" denildiği vakit, bu, gerçekte bir tekrardır. *"İrade ettiği şeyi bilerek irade etti."* ifadesi gibi. Ancak, mecaz olarak *"Yaptı"*, hakikat olarak da *"Yaptı"* demek düşünülebileceği için, "İhtiyarı ile yaptı" ifadesine karşı bir nefret uyanmaz ve bunun manası mecazen değil, gerçekten yaptı demek olur. Tıpkı *"Diliyle konuştu"*, *"Gözü ile baktı."* ifadelerinde olduğu gibi. Zira bakma'nın kalpte, konuşmanın baş ve eli hareket ettirmekte meselâ başı ile söyledi, tasdik etti, denilir, mecaz olarak kullanılması caiz olduğu için, *"Gözü ile baktı."*, *"Diliyle söyledi."* demek çirkin sayılmamıştır.[136] Bu şekil ifadeden maksat, mecaz ihtimalini ortadan kaldırmak olur. İşte ayağın kayacağı nokta burasıdır; o geri zekâlıların aldandıkları noktalara dikkat et!

Denirse ki:

Fâil'e fâil adı verilmesi, ancak lûgat ile bilinen bir meseledir. Bunu bir yana bırakırsak, bir şeye sebep olanın, irâde sahibi olan ile olmayan diye iki kısma ayrıldığı akıl bakımından açıklığa kavuşmuştur. Tartışma bu iki kısmın her birine fâil denmesinin hakikat mı, değil mi meselesindedir. Her iki kısma da fâil denildiğini inkâr etmenin yolu yoktur. Zira Arap: Ateş yakar, kılıç keser, kar soğutur, sekamonya ishal yapar, ekmek doyurur, su susuzluğu giderir, demektedir. Bizim *"Döver"* sözümüzün manası, dövme işini yapar demektir. *"Yakar"* sözümüzün manası, yakma işini

yapar, *"Keser"* sözümüzün manası kesme işini yapar, demektir. Bunların hepsine mecaz derseniz, dayanağı olmayan delilsiz bir iddiada bulunmuş olursunuz.

Cevaben denir ki:

Bunların hepsi mecaz olarak söylenir. Gerçek fiil, ancak irâde ile olandır. Delili de şudur: Meydana gelmesi, biri iradeli, diğeri iradesiz olan iki şeye bağlı bulunan bir hâdis farzetsek, akıl bu fiili, iradî olana nispet eder. Dil bakımından da durum aynıdır. Zira bir insanı ateşe atıp da ateşte ölen bu insan için *"Katili, ateşe atandır."* denilir, yoksa *"Ateştir"* denilmez. Hatta *"Bu kimseyi filandan başkası öldürmedi."* denildiği vakit, söyleyen doğruyu söylemiş olur. İrade sahibi olan ile olmayanın her ikisine aynı şekilde hakikat olarak denilseydi, birine aslen, diğerine mecazen denilmeseydi, ne diye katil fiili, hem dil, hem örf, hem de akıl bakımından irâde sahibi olana nispet edilecekti? Bununla beraber ki, katil fiilinin yakın illeti ateştir. Ve görünürde ateşe atan kişi, yalnız attığı kişi ile ateşi birleştirmeden başka bir şey yapmamıştır. Fakat, atılan kişi ile ateşi birleştirmek, iradeye dayandığı için, ve ateşin tesiri iradesiz olduğu için, katil adı atan kişiye verilmiş; ateşe, ancak mecaz yolu ile katil nispet edilmiştir. Bu, delâlet eder ki, fâil, iradesi ile fiil kendisinden çıkan kişidir. Şu halde filozoflara göre Allah, âlem'i yapmakta irade ve ihtiyara sahip olmayınca, ancak mecazen âlem'in Sâni'i ve Faili olur.

Denirse ki:

Biz, *"Allah fâildir."* derken, kendisinin, kendisinden başka her varlığın var olmasına sebep olduğunu ve âlem'in ayakta durmasının kendisi ile olduğunu kastediyoruz. Allah'ın vücudu olmasaydı, âlem'in vücudu düşünülemezdi. Yüce Allah'ın yokluğu farzedilse, âlem de, tıpkı güneşin yok olduğu farzedildiği taktirde, ışığın yok olması gibi yok olurdu, demek istiyoruz.[137] İşte *"Allah fâildir"* demekle bizim kastettiğimiz bundan ibarettir. Hasım bu manaya fiil adını vermekten çekinirse, bu, bir zarar vermez. Kastedilen mâna açıklığa kavuştuktan sonra isimlerde görülen başkalığın önemi yoktur.

Cevaben deriz ki:

Bizim esas maksadımız, bu mânaya fiil ve sun'u denilemeyeceğini açıklamaktır. Fiilden maksat, hakikat olmak üzere, iradeden çıkan şeydir. Siz ise, fiil manasının hakikatini inkâr edip, yalnız İslâmcılara hoş görünmek için, fiil lâfzını kullanıyorsunuz. Halbuki manâlarından sıyrılmış lafızları kullanmakla dinin müdafaası yapılamaz. Yüce Allah'ın fiil olmadığını, açıktan söyleyiniz de, inancımızın müslümanların dinine aykırı olduğu meydana çıksın. *"Allah âlem'in sâni'i, âlem de onun sun'udur."* demekle hakikati örtmeyiniz. Çünkü hakikati inkâr edip ortaya attığınız iddia bir lâfızdan ibarettir. Bu meseleden maksadımız da, bu hakikati örtbas etmeden ibaret olan bu hususu açıklamaktır.

İkincisi:

Fiilde şart bulunmadığı için, (Onların prensiplerine göre) âlem'in Allah'ın fiili olmasının inkârı hakkındadır. Fiil bir şeyi meydana getirmekten ibarettir. Âlem ise, onlara göre, hâdis değil, kadîmdir. Fiilin manası, bir şeyi meydana getirmek suretiyle o şeyi yokluktan varlığa çıkarmaktır. Bu ise kadîm'de tasavvur olunamaz. Çünkü kadîm mevcuttur, mevcudun icadı ise mümkün değildir. Şu halde fiilin şartı hâdis olmaktır. Âlem ise onlara göre kadîmdir, nasıl Allah'ın fiili olur?! Allah, onların söylediklerinden çok yücedir!

Denirse ki:

Hâdis, *"Önce yok iken sonradan var olan"* demektir. Şu halde fâil bir şeyi meydana getirdiği vakit, kendisinden çıkıp ona bağlı olan şeyin sırf varlık mı, sırf yokluk mu veya her ikisi mi, olduğunu inceleyelim. Bu fâile bağlı önceki yokluktur, diyemeyiz. Çünkü fâilin yok olan bir şeyde tesiri yoktur. Fâilden sırf varlık ile sırf yokluğun her ikisi çıkmıştır, demek de doğru değildir. Zira yokluğun fâile asla bağlı olmayacağı görüldüğü gibi, yokluğun yok olması bakımından fâile asla muhtaç olmadığı da anlaşıldı. Şu halde fâilden çıkan şeyin, ancak var olan bir şey olması bakımından, faile bağlı olduğu ve sırf varlık olduğu, fâilin de varlık-

tan başka bir şeye nispet edilemeyeceği sabit olur. Varlık daimi olarak farzedilirse, nispet de daimi olarak farzedilir. Bu nispet devamlı olduğu vakit de nispetin kendisine vaki olduğu şey daha yapıcı, tesiri daha devamlı olur. Zira yokluk, hiçbir surette fâile bağlılık taşımaz. Ancak denilebilirki, fâilden çıkan şey, hâdis olması bakımından, fâil ile alâkası vardır. Hâdis olması demek de, yoktan var olmasından başka bir şey değildir. Yokluğun ise fâil ile asla alâkası yoktur. Fakat yokluğun, önceden geçmiş olması, varlığın vasfı yapılır ve fâil ile alâkası olan varlık her varlık değil, önceden yokluğu geçmiş olan varlıktan ibaret bulunan özel bir varlıktır, denilirse, buna cevap olarak denirki: Failden çıkan şeyin önceden yok olan bir şey olması, fâilin fiilinden sayılan bir şey değildir. Zira bu, var olan şeyin, ancak önceden yok olması halinde, fâilden çıkması düşünülebilir. Önceden yokluğun bulunması ise, fâilin fiili değildir. Şu halde bu varlığın önceden yok olmuş olması, failin fiili olmayıp fâil ile asla bir ilgisi yoktur. Bunun için, fâilden çıkan şeyin fiil olmasında, önceden yok olmuş olmasının şart koşulması, fâilin kendisinde hiçbir veçhile tesiri olmayan bir şeyi şart koşmaktan ibarettir. Sizin *"Var olan şeyi var etmek mümkün değildir."* iddianıza gelince, bununla *"mevcut, yok olduktan sonra vücudu yenilenmez,"* demek istiyorsanız, doğrudur. Yok, bununla, *"mevcut, mevcut halinde iken bir mucidin icadı ile mevcut olmaz,"* manasını kastediyorsanız, açıklamış bulunduk ki, mevcut, mevcud olduğu halde mevcud olur, yoksa ma'dûm olduğu halde değil. Zira bir şey, fâil kendisini icad ettiği vakit mevcud olur. Fâil ise, bir şeyin yokluğu halinde onun mûcidi değil, kendisinden var olan bir şey çıktığı halde, mûcidi olur. İcad, fâilin mûcid ve mef'ûlun mevcud olması ile yanyanadır. Çünkü icâd, mûcidin mevcuda nispetinden ibarettir. Bütün bunlar ise, vücuttan önce değil, vücud ile beraber olur. Şu takdirde, icat'tan kendisi ile fâilin mûcid, mef'ûlun de mevcud olduğu bir nispet kastediliyorsa, icâd yalnız mevcûda müteveccih (yönelik) olur. İşte bunun için biz, âlem'in ezel ve ebed bakımından, Allah'ın fiili olduğuna hükmettik, demişlerdir. Hiçbir hâl yoktur ki Allah onun fâili olmasın. Çünkü, fâile bağlı olan yalnız varlıktır. Bağlılık devam ederse, varlık da devam eder; kesilirse, varlık da kesilir.

Yoksa sizin zannettiğiniz gibi Allah'ın yokluğu farzedilse âlem yine bâki kalır değildir. Zira siz Allah'ı, bir binayı yapan zat gibi zannettiniz. Çünkü binayı yapan yok olduğu halde bina yine kalabilir. Binanın var olmakta devam etmesi binayı yapan zâta bağlı değildir. Bina, kendisini teşkil eden unsurların birini diğerine bağlayıp tutan kuruluk neticesinde varlığını sürdürür. Kendisinde terkibini bağlayıp tutan —suda olduğu gibi— bu kuruluk olmasa, fâilin fiili ile meydana gelen şeklin devamı düşünülemez.

Cevap olarak deriz ki:

Fiil, yoktan meydana gelmesi bakımından fâil'e taalluk eder, yoksa önceki yokluğu bakımından değil; sadece mevcut olması bakımından da değil. Çünkü mevcut olduktan sonra —bize göre— artık fiil kendisine taalluk etmez. İlk meydana geldiği anda, meydana geliş ve yokluktan varlığa çıkış bakımından taalluk eder. Bunun için ilk meydana geliş (hudus) manası ortadan kaldırılırsa, ne fiil olması, ne de fâil'e taalluk etmesi düşünülebilir.

Sizin: Fiil'in hâdis, yeniden meydana gelmiş olması, önce yok olması manasına varır. Önce olan yokluğu ise, fâil'in fiilinin eseri değildir, iddianıza gelince, bu, doğrudur. Ancak, önceki yokluk, varlığın, fâil'in fiili olması için şarttır. Önce yok olmayan ve geçmişe doğru daima var olan varlık ise, fâil'in fiili olamaz. Fiil'in fiil olması için şart koşulan herşeyin, fâil'in fiiliyle olması gerekmez. Çünkü fâil'in zâtı, ilmi, iradesi ve kudreti fâil olması için şarttır, ama bütün bunlar fâil'in eseri değildir. Ancak, mevcud olmayan bir şeyden hiçbir fiil'in meydana gelmesi düşünülemediği için, fâil'in vücudu, ilmi, iradesi ve kudreti, fiilin kendisinden çıkmasında şart olmuştur ki bunlar fâil'in eseri cümlesinden olmadığı halde fâil fâil olabilsin.

Denirse ki: Fiil'in fâil ile birlikte olmasını ve ondan sonraya kalmamasının caiz olduğunu kabul etmiş oldunuz. Bundan, fâil hâdis ise, fiil'in de hâdis; kâdim ise, fiil'in de kadîm olması lâzım gelir. Fiil'in zaman bakımından sonra olmasını şart koşarsanız bu, muhaldir. Çünkü bir kimse elini suya daldırıp hareket ettirdi mi, su da elin hareketiyle birlikte hareket eder. Önce hareket etmez, sonra da hareket etmez. Zira sonra hareket etmiş olsaydı,

suyun oynatılmasından önce elin su ile birlikte aynı yerde olması gerekir. Elden önce hareket ederse, su elden ayrılmış olurdu. Suyun hareketi, elin hareketi ile birlikte olmakla beraber, elin hareketinin malûlüdür. Ve onun tarafından meydana gelmiş bir fiildir. Şimdi, eli suda ezelden beri daima müteharrik olarak farzedersek, suyun hareketi de daimi ve ezeli olur. Devamı ile birlikte bu hareket malûldür ve elin hareketi ile meydana gelmiş bir fiildir. Devamı farzetmekle bu malûl oluş mümteni olmaz. İşte Allah'a nazaran âlem de böyledir.

Cevap olarak denir ki:

Fiil, suyun hareketi gibi hâdis olduktan sonra böyle bir fiilin fâil ile birlikte olmasını, biz muhal saymayız. Çünkü, suyun hareketi yokluktan meydana gelmiştir, bunun için fiil olabilir. Fiil olduktan sonra ise, fâil'den sonra veya onunla birlikte olması arasında bir fark yoktur. Biz, sâdece kadîm olan fiil'in muhal olduğunu söylemekteyiz. Çünkü yokluktan çıkmamış olan şeye fiil demek hakikat değil, sırf bir mecazdır. İllet ile birlikte olan neticeye gelince, bunların her ikisinin hâdis olması caiz olduğu gibi, her ikisinin kadîm olması da caizdir. Kadîm ilmin, kadîm olan yüce Allah'ın âlim olmasına illettir, denildiği gibi. Burada söylenecek bir şey yoktur; asıl söz fiil adı verilen şeydedir. İlletin ma'lûlüne ise, fiil denilmez. Denilirse, ancak mecaz olarak denilir. Fiil denilebilmek için ilk şart, fiil'in yoktan meydana çıkmasıdır. Biri, kadîm ve varlığı daimi olan bir şeye fiil demeyi caiz görürse, yalnız istiareli bir mecaz yapmış olur.

Sizin: *"Suyun parmak ile birlikte hareketini kadîm farzedersek, suyun hareketi el hareketinin fiili olmaktan çıkmaz."* şeklinde ifadeniz gerçeği örtbas etmekten ibarettir. Çünkü burada, gerçek anlamıyla parmağın bir fiili yoktur. Esas fâil parmak değil, parmağın sahibidir ki bu, iradesi olan bir kişidir. Bunu kadîm farzetsek, parmağın hareketi, bu hareketin her cüz'ü yok iken meydana gelmesi bakımından, bu kişinin fiili olur. Bu itibarla da bu hareket bir fiil olmuş olur. Suyun hareketine gelince, biz bunu, elin ve hatta el sahibinin de fiili olduğunu söylemeyiz. Bize göre bu yüce Allah'ın fiilidir. Her ne suretle olursa olsun, bunun fiil ol-

ması hâdis olması bakımındandır. Ancak bu, devamlı olan bir hudustur. Hâdis olması bakımından da bir fiildir.

Denirse ki: Fiil'in, kendisi ile birlikte var olması bakımından fâil'e nispetinin, malûlün illete nispeti gibi olduğunu itiraf edip sonra da illetin nispetinde devamı düşünmeyi teslim edince, biz, âlem'in fiil olması ile, Allah'a nispeti kadîm ve daim bir ma'lûl olmasından başka bir şey kastetmiyoruz. Siz buna fiil demezseniz, mana anlaşıldıktan sonra, isimlendirmelerde sıkışmaya gerek yok.

Cevaben deriz ki:

Bizim bu meselede maksadımız da, sizin gerçeği araştırmadan, bu isimlerle güzel görünme çabası içinde olduğunuzu açıklamaktan ve size göre Allah'ın, gerçek manası ile fâil olmayıp, âlemin de gerçekte O'nun fiil olmadığını ve sizin buna fiil demenizin bir mecazdan ibaret olduğunu ortaya koymaktan ibarettir. Bu da açıklığa kavuşmuştur.

Üçüncüsü:

Fâil ile fiil arasında müşterek olan şart dolayısıyla filozofların prensiplerine göre, âlemin, Allah'ın fiili olmasının mümkün olmadığı hususundadır. Bu şart şudur: Filozoflar *"Birden yalnız bir çıkar."* demişlerdir. İlk mebde her bakımdan birdir. Âlem ise çeşitli varlıklardan mürekkeptir. Bunun için onların kabul ettiği prensibe göre, âlem'in, Allah'ın fiili olması mümkün değildir.

Derlerse ki: Âlem, bütünüyle vasıtasız olarak Allah'tan çıkmış değildir. Allah'tan çıkan bu varlıkların ilki olan bir tek varlıktır. Bu da sırf akıl'dır. Yani başlıbaşına duran, yer kapsamayan, kendini ve mebdeini bilen sırf cevherdir. Din dilinde buna melek denilir. Bundan sonra, bu ilk varlıktan ikinci varlık, bundan üçüncüsü çıkar. Ve bu suretle aradaki vasıtalarla varlıklar çoğalır. Çünkü fiil'in ihtilâfı ve çoğalması: Ya yapıcı kuvvetlerin ihtilâfından meydana gelir: Şehvet kuvveti ile yaptığımız şeyin öfke kuvveti ile yaptığımızdan başka olması gibi. Yahut maddelerin ihtilâfından meydana gelir. Güneşin yıkanmış elbiseyi ağartması, in-

san yüzünü karartması, bazı cevherleri eritmesi, bazılarını da katılaştırması gibi. Veya âletlerin ihtilâfından meydana gelir: Marangozun testere ile kesmesi, keserle yontması, matkapla da delik açması gibi. Veya fiil çoğalması vasıta ile olur. Önce fâil bir fiil yapar, sonra bu fiil bir başkasını meydana getirir ve bu suretle fiiller çoğalır.

İlk mebde için bu saydığımız kısımların hepsi muhaldir. Çünkü, ilk mebdein zâtında ihtilâf yoktur, ikilik yoktur, tevhid delillerinde geleceği gibi çokluk da yoktur. Burada madde ihtilâfı da sözkonusu olamaz. Çünkü, bahis konusu olan ilk madde ve ilk malüldür. Âlet de yoktur. Çünkü Allah ile birlikte henüz birşey mevcut değildir. Söz, ilk âletin meydana gelmesindedir. Bunların hiçbiri mümkün olmayınca, nihayet âlemdeki çokluğun Allah'tan çıkması için vasıta yolundan başka bir yol kalmaz.

Cevaben denir ki:

Bu sizin söylediğinizden, âlemde fertlerden mürekkep bir tek şeyin bulunmaması lâzım gelir. Bütün varlıklar teker teker bir fertten ibaret olur ve bunların herbiri, üstündeki başka birinin ma'lülü ve altındakinin de illeti olur. Bu suretle ma'lülü olmayan bir ma'lülde son buluncaya kadar devam eder; yukarıya doğru çıkarken, illeti olmayan illette son buluncaya kadar devam ettiği gibi. Halbuki gerçek, hiç de böyle değildir. Çünkü felsefecilere göre cisim madde ve sûretten mürekkeptir. Bu ikisinin birleşmesi ile bir tek şey olmuştur. İnsan da böyledir. Cisim ile candan mürekkeptir, bunların biri diğerinden meydana gelmiş değildir, her ikisinin varlığı, bir başka illetin neticesidir. Felek'de de onlara göre durum aynıdır. Çünkü bir tek illetten denilirse *"Birden yalnız bir çıkar."* prensiplerinin doğru olmadığı anlaşılır. Mürekkep illetten mi? Mürekkep illetten denirse, soru bu illetin terkibine yöneltilir ve zaruri olarak mürekkebin bir basite ulaşmasına kadar devam eder. Zira mebde' basit olduğu halde sonda terkip vardır. Bu ise, birleşme'den başka türlü tasavvur olunamaz. Birleşme ortaya çıktığı anda ise, filozofların "Birden yalnız bir çıkar." prensiplerinin batıl olduğu anlaşılır.

Denirse ki: Bizim mezhebimiz anlaşılınca, zorluklar ortadan kalkar. Zira varlıklar, arazlar gibi bir yerde olan varlıklar ve bir yerde olmayan varlıklar diye iki kısma ayrılırlar. Bu ikinci kısım da cisimler gibi başkasına mahal olan varlıklara ve kendi kendine duran cevherlerden ibaret olan varlıklar gibi, başkasına mahal olmayan varlıklara ayrılırlar. Cevherler de cisimlerde tesir meydana getiren varlıklara —ki bunlara nefsler diyoruz— ve cisimlerde tesiri olmayıp nefslerde tesiri olan varlıklara ayrılırlar. Bunlara da mücerred akıllar deriz.

Arazlar gibi, bir yerde bulunan varlıklara gelince, bunlar hâdistir, yokken meydana gelmişlerdir ve bunların hâdis olan illetleri vardır. Bunlar, bir yönden hâdis, bir yönden de kadîm olan bir mebde'e varırlar ki, bu mebde devrî olan hareketten ibarettir. Burada bunlar bahis konusu değildir. Sözkonusu olan, bir yerde değil, kendi kendine duran asıllardır. Bunlar üçtür: 1. Cisimlerdir, bunlar, varlıkların en değersiz kısmıdır. 2. Mücerred (soyut) akıllardır. Bunlar cisimlere ne tesir bakımından, ne de onlarda bulunmak bakımından taalluk ederler. Varlıkların en şereflileridirler. 3. Nefslerdir. Bunlar varlıkların orta dereceli olanlarıdır. Zira cisimlerle tesir ve fiil gibi bir çeşit ilgileri vardır. Şeref bakımından orta derecelidirler. Çünkü akıllardan tesir alıp, cisimlere de tesir ederler.

Cisimlere gelince, bunlar on tanedir. Dokuzu gökler, onuncusu da Ay felek'inin çevresinde yer alan maddedir. Dokuz gök canlıdır, gövdeleri olduğu gibi canları da vardır. Anlatacağımız gibi, varlığa çıkmakta bunların bir sırası vardır. Sıra şöyledir: İlk mebde'in varlığından ilk akıl çıkmıştır. İlk akıl kendi kendine duran bir varlıktır. Cisim değildir, bir cismin içinde de yaygın bir halde yerleşmiş değildir. Kendini bildiği gibi mebde'ini de bilir. Biz buna ilk akıl demişizdir. İsimler önemli değildir. Melek denilebilir, akıl veya istenilen bir başka isim de verilebilir. Bu ilk akıl'ın varlığından üç şey lazım gelir: Akıl, en yüksek Felek'in, yani dokuzuncu gök'ün canı ve gövdesi. Sonra bu ikinci akıl'dan: Üçüncü akıl, yıldızlar Felek'inin canı ve gövdesi lazım gelmiştir. Bundan sonra, üçüncü akıldan: Dördüncü akıl, Satürn Felek'inin canı ve

gövdesi meydana gelmiştir. Dördüncü akıldan da. Beşinci akıl, Jüpiter Felek'inin canı ve gövdesi lazım gelmiştir. Bu suretle akıllar, kendisinden son akıl, Ay Felek'inin canı ve gövdesi lazım gelinceye kadar birbirinden çıkmışlardır.

Son akıl, faal akıl denilen akıldır. Oluş ve bozuluşa kabiliyetli olan maddeden ibaret olan Ay Felek'inin çevresi de faal akıl ve feleklerin tabiatından meydana çıkmıştır.

Bundan sonra da maddeler, yıldızların hareketi sebebiyle çeşitli şekillerde birleşir ve bunlardan madenler, bitkiler ve canlılar meydana gelirler.

Her akıldan sonsuza doğru bir aklın çıkması gerekmez. Çünkü bu akıllar nevileri bakımından başka başkadır. Bu sebeple, biri için sabit olan şey öteki için gerekmez.

Bundan şu netice çıkar ki, ilk mebde'den sonra akıllar on tanedir, felekler dokuzdur. İlk mebdeden sonra yer alan bu değerli mebdelerin toplamı, on dokuzdur. Bundan da anlaşılır ki, ilk akıllardan (onuncu akıldan başka) her birinin altında üç şey vardır:

1. Akıl, 2. Felek'in canı, 3. Gövdesi. Şu halde bu aklın mebde'inde de üçlemin bulunması zaruridir. İlk ma'lülde de çokluk yalnız bir yönden düşünülebilir. Bu da mebde'ini düşünmesi, kendini düşünmesi ve zâtı itibarıyla vücudunun mümkün olmasıdır. Zira vücudunun zaruri oluşu kendinden değil, başkası sebebiyledir. İşte bunlar, başka başka olan üç mânadır. Üç ma'lül'ün en şereflisi, bu üç mânânın en şereflisine nispet edilmek gerekir. Bu suretle kendisinden, mebde'ini düşünür olması bakımından akıl, kendini düşünür olması cihetiyle nefs, vücudunun mümkün olması dolayısıyla da felek'in gövdesi çıkar.

Buna binaen şimdi denebilirki: Mebde'i bir tek olduğu halde, ilk ma'lül'deki bu üçlem nereden meydana gelir? Bunu şöyle cevaplandırabiliriz: İlk mebde'den sadece bir tek şey çıkmıştır. O da kendini düşünen akıl'ın zatıdır. Fakat bu akıl'a mebde tarafından değil de zorunlu olarak mebde'ini düşünmek lazım gelmiştir. Zâtı itibariyle de vücudu mümkündür. Bu imkân, kendisine ilk

mebde'den değil, zâtından gelmiştir. Biz, birden bir çıkarken ma'lûlün kendisine —mebde tarafından değil de— izafî veya izafî olmayan birtakım zaruri şeylerin lazım gelmesini ve bunun neticesi olarak çokluğun meydana gelmesini ve bu suretle bu ma'lûl'ün çokluğun vücuduna mebde olmasını uzak görmeyiz. Çünkü, ancak bu suretle mürekkep, basite ulaşabilir. Ulaşmak zaruridir. Bu da bundan başka bir tarzda olmaz. Hükmedilmesi gereken budur.

İşte filozofların görüşlerini anlatmak hususunda söylenecekler bundan ibarettir.

Cevaben denir ki:

Bu söylediklerinizi, delilsiz birtakım hüküm ve iddialardan ibarettir. Gerçekte bunlar karanlıklara gömülmüş karanlıklardır ki, biri bunları rüyasında görse onun mizacının bozukluğuna delâlet etmezdi veya içinde tahminlerin bulunduğu fıkıh konularında bunlar getirilseydi, zannı galibler ifade etmeyen türrahatlar denilirdi.

Bu çeşit sözlere sayısız itirazlar yapılabilirse de, biz burada birkaç tanesini serdedeceğiz:

Deriz ki: Birinci itiraz; ilk malûldeki birkaç manadan birinin, varlığının mümkün olmasından ibaret olduğunu iddia ettiniz. Şimdi size sorarız: Vücudunun mümkün olması vücudunun kendisi midir, başka bir şey midir? Kendisi ise, ondan çokluk çıkmaz. Başka birşey ise, siz: *"İlk mebde'de çokluk vardır. Çünkü o mevcuttur ve bununla birlikte vücudu vaciptir (varlığı zorunlu). Şu halde vücudun vacib oluşu, vücudun kendisinden başka bir şey midir."* dememişmiydiniz? Öyle ise, bu çokluk yüzünden ilk mebde'den birkaç şeyin çıkması caiz oluversin! Eğer, *"vücudun vacib oluşunun manası, vücudun kendisinden başka birşey değildir,"* diye cevap veririz. *"Mevcut olduğu bilinir de, mümkün olduğu bilinmez, bunun için imkân, vücudun aynı değil, başkadır."* derseniz, *"vücudu vacip olan da böyledir. Vücudu bilinir, fakat vacip olduğu başka bir delil olmadan bilinmez."* O halde bu vücub da başka birşey oluversin! Sözün kısası, vücud umumi birşeydir, vacib ve mümkün diye iki kısma ayrılır: Bu iki kısımdan birinin fasl'ı umumi olan

vücud üzerine zâid birşey ise, ikinci fasılda da durum böyledir; arada bir fark yoktur.

Denirse ki:

Vücudun imkânı kendindendir, vücud ise başkasından meydana gelmiştir. Şu halde zâtından olan şey ile başkasından olan şey nasıl bir olabilir?

Deriz ki: Vücudun vacip oluşu nasıl vücudun kendisi olur. Ve nasıl vücudun vacip oluşunu ve nefyedip vücud ispat edilebilir?! Her bakımdan gerçek Bir'e, hem olumsuzluk, hem olumluluk nispet edilemez. Zira, *"O şey hem mevcuttur, hem değildir."* yahut *"hem vücudu vaciptir, hem değildir."* denilemez. Fakat *"mevcuttur, ama vücudu vacip değildir"* denilir. Nasıl ki "mevcuttur, fakat vücudu mümkün değildir." de denilebilir. Birlik, ancak bununla bilinir. Eğer "vücudun imkânı, mümkünün vücûdundan başkadır," dedikleri doğru ise, bu hususun Evvel hakkında farzedilmesi doğru olmaz.

İkinci itiraz:

Deriz ki: İlk ma'lûlün mebde'ini bilmesi, varlığını ve kendini bilmesinin aynı mıdır, başka bir şey midir? Aynı ise zâtında çokluk yok, sadece zâtının ifadesinde çokluk var, demektir. Başka bir şey ise, bu çokluk ilk mebde'de de vardır. Çünkü o, zâtını da bilir, başkasını da. *"Zâtını bilmesi zâtının aynıdır."* Başka bir şeye mebde' olduğunu bilmedikçe de zâtını bilemez. Çünkü bilmek, daima bilinene mutabık olur. Şu halde *"başkasını bilmek zâtını bilmeye râci olur,"* diye iddia ederlerse, deriz ki: Ma'lûl'ün de zâtını bilmesi, zâtının aynıdır. Çünkü ma'lûl, cevheri itibariyle akıl'dır. Şu halde zâtını bilir ve ma'lûlde de bilmek, bilen ve bilinen —tıpkı ilk mebde'de olduğu gibi— bir tek şeydir. Böyle olduktan sonra, ma'lûlün zâtını bilmesi zâtının aynı olursa, bu ma'lûl de zâtını, başka bir illetin malûlü olarak bilsin! Çünkü aslında da öyledir. Bilmek ise daima bilinene mutabıktır. Böyle olunca da bunların hepsi, ma'lûlün zâtından ibaret olur. Ve bu takdirde çokluk diye bir şey bulunmaz. Eğer bu, çokluk ise, böy-

le bir çokluk ilk mebde'de de vardır. Şu halde çeşitli şeyler ilk mebde'den çıkıversin! Çokluğun bu çeşidi ile vahdaniyyet ortadan kalkıyorsa, ilk mebde'in her bakımdan vahdaniyyeti davasını terkedelim!

Eğer: *"Evvel, yalnız kendini bilir, kendini bilmesi de yine kendinden ibarettir. Burada bilmek, bilen ve bilinen aynı şeydir ve o, kendinden başkasını bilmez."* denilirse, buna iki yönden cevap verilebilir:

1. Bu görüş, çirkin olduğu için, İbn-i Sina ve diğer muhakkikler tarafından terkedilmiş ve bunlar, ilk mebde'in kendisini, kendisinden çıkan şeylerin çıkmasına mebde' olduğunu bildiği gibi, nevileriyle bütün varlıkları da, cüz'î değil, küllî bir bilişle, bilir, olduğu görüşünü savunmuşlardır. Zira bunlar, *"İlk mebde'den yalnız bir tek akıl çıkar, sonra İlk mebde' kendisinden çıkanı bilmez. İlk mebde'in ma'lülü bir akıl'dır."* Kendisinden akıl, *"Felek'in canı ve Felek'in gövdesi çıkar ve bu akıl, hem kendini, hem kendinden çıkan üç malül'ü, hem de kendi illet ve mebde'ini bilir. Bu suretle de bu malül kendi illetinden daha şerefli olur. Zira, illetinden yalnız bir tek şey çıkmıştır, bundan ise üç şey. İlk mebde' kendinden başkasını bilemez. Bu ise kendini bilir, ilk mebde'i bilir ve malülleri de bilir."* şeklindeki görüşü çirkin saymışlardır. Allah hakkındaki görüşünün bu seviyeye varmasını kabullenen bir kimse, Allah'ı, kendini ve başkasını bilen her varlıktan daha aşağı bir mertebeye düşürmüştür. Çünkü Allah, kendinden başkasını bilmediği vakit, hem kendini hem başkasını bilen şey O'ndan daha şerefli ve üstün olur, çünkü O, kendisinden başkasını bilmez durumda kalmıştır. Bunların zekâda fazla derine dalmaları, kendilerine, yücelik denilen herşeyi ortadan kaldırmaya, yüce Allah'ın durumunu âlemdeki olup bitenlerden haberi olmayan ölü durumuna düşürmeye ki o ölünün bu âlemde olup biten şeyler hakkında asla bir bilgisi yoktur. Allah, sadece kendini bilmekle ancak ölüden farklı kalmıştır. Yolundan sapanları, doğru yoldan uzaklaşanları yüce Allah'ın *"Bu, onları göklerin ve yerin yaratılışında, ve kendilerinin de yaratılışında şahit tutmadım."* (Kehf sûresi: 51) şeklindeki yüce ifadesini inkâr edenleri Allah hakkında kötü ve batıl zanlara kapı-

lanları, rububiyyet meselelerinin künhüne insan gücünün varacağına inananları, akılları ile kibirlenenleri, akıllarına dayanarak Allah'ın peygamberleri s.a. ile onlara uyanları taklit etmekten vazgeçmenin mümkün olduğunu sananları Allah işte böyle bir duruma düşürür. Bunun için neticede bunlar, düşündüklerinin özünün ruyada bile görüldüğü anlatılsa, şaşılacak bir saçma olduğuna vardığını itiraf etmek zorunda kalmışlardır.

2. İlk mebde'in kendinden başkasını düşünmediği görüşünü savunanlar, çokluğun lazım gelmesinden kaçındıkları için, bu görüşe katılmışlar dır. Çünkü *"ilk mebde kendinden başkasını da bilir."* deseler, *"Kendinden başkasını bilmesi, kendini bilmesinden ayrı birşeydir."* denilmek lazım gelir. Halbuki bu, ilk ma'lül için de lazımdır. Şu halde, bunun da kendinden başkasını bilememesi gerekir. Zira bu da, ilk mebde'i veya başka bir şeyi bilse, bu biliş, kendini bilmekten başka birşey olur, ve zâtının illetinden başka bir illete ihtiyaç gösterir. Halbuki zatının illetinden başka bir illet yoktur. (Çünkü bu ilk ma'lüldür, kendinden önce bir tek illet vardır.) O illet de ilk mebde'den ibarettir. Bunun için ilk ma'lûlün de kendinden başkasını bilememesi gerekir. Bu bakımdan meydana gelen çokluk da batıl olur.

İlk ma'lül, meydana gelip kendini de bilince, ilk mebde'i de bilmesi kendisine lazım olur, denirse, **cevaben denir ki:** İlk mebde'i bilmesi bir illet ile mi yoksa illetsiz mi kendisine lazım olur? İllet ile lazım olur denirse, burada ilk mebde'den başka bir illet yoktur. O birdir ve kendisinden yalnız bir tek şeyin çıkması düşünülebilir ki, bu da çıkmıştır ve ilk malül'ün zâtından ibarettir. Şu halde, ikinci şeyi, yani ilk mebde'i bilmesi nasıl kendisinden çıkabilir? İlletsiz lazım olur, denirse, o takdirde ilk varlıktan bir çok varlıklar illetsiz çıkıversin, çokluk da lazım gelmesin! Bu, varlığı zaruri olanın ancak bir olması, bire ilâve edilen şeyin de mümkün ve mümkünün de bir illete ihtiyaç gösterir olması bakımından düşünülemezse, denir ki: Malül hakkındaki bu lâzım'ın yani ilk mebde'i bilmesinin varlığı zâtı bakımından zaruri ise, filozofların *"varlığı zaruri olan birdir"* sözü batıl olmuş demektir. Varlığı mümkün olan ise, o zaman kendisine bir illet gerekir. Bu-

nun ise illeti yoktur, şu halde, varlığı da düşünülemez. İlk mebde'i bilmesi, vücudunun mümkün olması gibi, zâtından gelen bir zaruret de değildir. Çünkü varlığının imkânı, her ma'lûl'de zaruridir. Ma'lûlün illeti bilmesinin, zâtının varlığında zaruri olmaması, illetin ma'lûlü bilmesinin zâtının varlığında zaruri olmaması gibidir. Hatta, ma'lûlü bilmesinin lüzumu, illeti bilmenin lüzumundan daha açıktır.

Bu suretle, ilk malûlün mebde'i bilmesinden meydana gelen çokluğun muhal olduğu belirmiştir. Çünkü bunun mebde'i olmadığı gibi, malûlün kendisinin varlığından doğan bir zaruret de değildir. Bu da, yukarıdakiler gibi çıkışı olmayan bir durumdur.

3. İlk ma'lûlün kendini bilmesi kendisinin aynı mıdır, başka bir şey midir? Aynı ise, bu, muhaldir. Çünkü bilgi, bilinenden başka bir şeydir. Başka bir şey ise, ilk mebde'de de böyle oluversin! O takdirde çokluk lazım gelmesi yanında, iddiâ ettikleri gibi üçlem değil, dörtlem lazım gelir. O da: Zâtın, kendini bilmesi, mebde'ini bilmesi, zâtı itibarı ile vücudunun mümkün olmasından ibarettir. Hatta bir daha ilâve etmek mümkündür: Başkası sebebi ile vücudunun vacip (varlığının zorunlu) olması. Bu suretle, beşlem ortaya çıkar.

Bu açıklama ile onların ne kadar hevese daldıkları ortaya çıkar.

4. Deriz ki: İlk malûl için üçlem kâfi değildir. Çünkü onlara göre, ilk gök'ün gövdesi bir tek manadan, mebde'in zâtından lâzım gelmiştir. Burada ise, üç bakımdan terkip vardır:

a. İlk gök'ün gövdesi madde ve sûretten mürekkeptir. Her cisim onlara göre böyledir. Şu halde, her birisi yani hem madde hem sûret için birer mebde lazımdır. Zira sûret, onlara göre, maddeden başka bir şeydir. Bunların herbiri —onların görüşüne göre— diğerinin müstakil illeti de değildir ki, başka bir illetin bulunmasına lüzum kalmadan, biri diğerinin vasıtası ile meydana gelebilsin.

b. En yüksek Felek'in gövdesi belirli bir büyüklüktedir. Büyüklük miktarlarından kendisinde belirli bir miktarın bulunma-

sı, zâtının vücudundan başka, kendisine ilâve edilmiş bir şeydir. Zira zâtının, olduğundan daha küçük veya daha büyük olması mümkündür. Şu halde, gövdenin varlığını gerektiren basit manadan ayrı bu belirli miktarı tayin eden tahsis faktörünün bulunması lazımdır. Çünkü gövdenin varlığı, akıl'ın varlığı gibi değildir. Akıl, sırf varlıktır, diğer miktarlara mukabil belirli bir miktarı yoktur. Bunun için *"akıl basit illetten başka bir illete ihtiyaç göstermez"* denilebilir.

Denirse ki: Bunun belirli büyüklükte olmasının sebebi şudur: Daha büyük olsa idi, küllî nizamı meydana getirmek bakımından olduğundan fazla olan büyüklük lüzumsuz olurdu. Daha küçük olsa idi, istenilen nizamı meydana getirmeye elverişli olmazdı.

Cevap olarak deriz ki: Nizam yönünün belirmesi, kendisinde nizam olan şeyin varlığı için kâfi midir, yoksa mevcut bir illete ihtiyaç duyar mı? Kâfi ise, o takdirde illetler vazetmekten müstağni kalırsınız. Şu halde, bu varlıklar arasındaki nizamın, varlıkların bizzat kendileri tarafından başka bir illet, yani Allah araya girmeden meydana getirilmiş olduğuna hükmedilir. Kâfi değilse, ayrı bir illete ihtiyaç göstermek zorunda ise bu da miktarlara, yani onlardan birine tahsis edilmiş olmasına yetmez, ayrıca bir terkib illetine de muhtaç olur.

c. En yüksek Felek, iki kutuptan ibaret olan iki noktaya ayrılmıştır. Bu kutupların durumu sabittir, değişmez. Mıntıkanın cüzleri ise, durumları bakımından başka başkadır. Şu halde, iki şeyden biri olmak zarureti vardır: Ya bu yüksek Felek'in cüzlerinin hepsi birbirine benzer, benzerse ne diye kutup olmak için aralarından bu iki nokta belirmiştir? Yahut cüzleri birbirinden başkadır. Bir kısmında ötekilerde olmayan bir özellik vardır. Şu halde, bu başkalıkların mebde'i nedir? Halbuki en yüksek Felek'in gövdesi ancak bir ve basit olan manadan çıkmıştır. Basit ise, yalnız basiti ve aynı olmasını gerektirir, şekilde basit ki bu, küre şeklidir, manada da aynı olmayı ki bu da birinde, kendisini ötekilerden ayıran özelliklerin bulunmamasından ibarettir. Bu da yine çıkışı olmayan bir durumdur.

Denirse ki: Belki bu mebde'de de, mebde' tarafından gelmeyen çeşitli çokluklar vardır. Biz bunların ancak üç veya dördünü biliyoruz da, ötekilerini bilmiyoruz. Bizim bunları bilmememiz, çokluk mebde'inde bir çokluğun daha bulunduğunda ve bir'den birçok şeyin çıkmadığında şüpheye düşürmez.

Cevap olarak deriz ki: Bunu caiz görürseniz, o zaman çokluğuna rağmen —ki bunlar binlere çıkmaktadır— *"bütün mevcudat ilk malûl'den çıkmıştır."* deyiverin! O vakit de bunun yalnız en yüksek Felek'in gövdesi ile nefsine ait olmaya ihtiyaç göstermez. Bilâkis, Feleklerin, bütün insanların canları ile bir ve gökteki bütün cisimlerin bilmediğiniz ve bunların lazım olan birçok çeşitleri ile ilk malûl'den çıkması caiz olur. Bu suretle ilk ma'lûl tek başına hepsi için kâfi gelir.

Bu neticeden sonra ise, ilk illetin herşey için kâfi gelmesi gerekir. Çünkü çokluğun meydana gelmesi caiz olunca, bu çokluğun, ilk ma'lûl'ün vücudunda zaruri olmamakla beraber, illetsiz lazım geldiği söylenebilir. Ve çokluğun ilk illet ile birlikte de farzedilmesi ve varlığının illetsiz olması caiz olur. Ve bu çokluk lazım gelmiştir, sayısı da bilinmez, denilir. Her ne zaman bu çokluğun ilk illet ile birlikte illetsiz olarak bulunması hayal edilirse, artık ikinci illet ile birlikte de bulunması düşünülebilir. Hatta ilk ve ikinci illet ile dememizin de bir manası yoktur. Çünkü bu ikisi arasında zaman ve mekân bakımından bir ayrılık mevcut değildir. Zaman ve mekân bakımından bu ikisinden ayrılmayan ve illetsiz var olması caiz olan bir şey, bu ikisinden birine nispet edilmekle yalnız ona mahsus olmaz.

Eşya çoğalmış, hatta binleri aşmıştır. Çokluğun ilk ma'lûlde bu dereceye varması uzak görülür. Bunun için aradaki vasıtaları çoğaltıı denilirse, deriz ki: *"Uzak görülür."* sözü kafadan atılmış bir ihtimaldir. Aklî meselelerde kendisi ile hüküm verilmez. Bu gibi meselelerde, ancak *"imkânsızdır"* demek gerekir ki, biz de *"ne diye imkânsızdır? Biri aştıktan ilk malûl'e —illetsiz olarak— bir, iki ve üç şeyin lazım olması caiz olduğuna inandıktan sonra, lazımların dört, beş ve bu suretle bin'e kadar çıkmasını imkânsız kılan nedir?"* diyebilelim. Şu miktarı değil de ötekini zorlayan kim-

dir? Biri aştıktan sonra, artık bunu hiçbir şey durduramaz. Bu da öteki gibi kesindir.

Sonra deriz ki:

Bu, ikinci ma'lül bakımından da doğru değildir. Çünkü bundan yıldızların felek'i çıkmıştır. Halbuki isimleri olan ve bilinen 1200 kadar yıldız vardır. Bunlar büyüklük, şekil, durum, renk, tesir, uğur ve uğursuzluk bakımından birbirinden farklıdır. Kimi kuzu, öküz ve arslan şeklinde, kimi insan suretindedir. Bunların, suflî âlemin bir yerindeki soğutma, ısıtma, uğur ve uğursuzluk bakımından olan tesirleri de başka başka, herbirinin miktarı da biri diğerinden ayrıdır. Bunun için, aralarındaki ihtilâfa rağmen, *"bunların hepsi bir nevidir (çeşittir),"* demek mümkün değildir. Öyle denilebilseydi *"âlemdeki cisimlerin de hepsi cisim olmak bakımından bir tek nevidir. Buna binaen hepsi için vasıfları, cevherleri ve tabiatlarının ayrı oluşu, bunların başka başka olduğuna delâlet ediyorsa da, bir illet yeter."* denilebilirdi. Yıldızlar da böyledir. Onların da birbirinden ayrı şeyler olduğu kesindir. Her biri, sureti için bir illete, maddesi için bir illete, tabiatının sıcaklık ve soğukluk, uğur veya uğursuzluk meydana getirmeye mahsus olması için bir illete, bulunduğu yere mahsus olması için bir illete; bütün bunlardan sonra hepsinin çeşitli hayvan şekillerine mahsus olması için de bir illete ihtiyaç gösterir. Bu çokluğun ikinci malûl'de düşünülmesi mümkün ise, ilk mâlul'de de mümkündür. Bu suretle ilkinde düşünülüp ikincisinden müstagnî kalınır.

5. Deriz ki: Sizin bu soğuk tespitlerinizi, gerçekle ilgisi olmayan delilsiz iddialarınızı bir yana bırakalım, fakat siz, *"ilk ma'lül'ün varlığının mümkün olması, en yüksek felek'in gövdesinin kendisinden var olmasını gerektiren kendisini düşünmesi, bu felek'in canının var olmasını gerektirmiş; ilk illeti düşünmesi de ondan felek'in aklının var olmasını gerektirmiştir."* iddianızdan nasıl utanmıyorsunuz? Böyle diyen kişi ile *"ortada bulunmayan bir insanın varlığını ve bunun varlığının mümkün olduğuna ve nefsini ve sâni'ini bildiğini tanıyan ve bu insanın vücudunun mümkün olmasından felek'in varlığı lazım gelir."* diyen kişi arasında ne fark vardır? Buna denilir ki: Bu insanın vücudunun mümkün olması ile felek'in

vücudunun kendisinden çıkması arasında ne münasebet vardır? *"Bunun, kendini ve sâni'ini bilmesinde diğer iki şey lazım gelir."* demek de böyledir. Bir insan hakkında böyle bir şey söylendiği zaman gülünç olur. Başka bir varlık hakkında da söylense yine gülünçtür. Zira varlığın mümkün olması bir kaziyyedir ki, mümkünün değişmesi ile değişmez; mümkün ister insan, ister melek veya felek olsun, durum aynıdır. Bir mecnunun bile bu gibi iddialarda nasıl bulunacağını bilmiyoruz, nerde kaldıki akıllarınca aklî meselelerde kılı kırk yardığına inanan akıl sahipleri buna kanaat getirebilsin!

Biri kalkıp dese ki: Mademki onların görüşlerinin doğru olmadığını ispat ettiniz, sizin bu hususdaki görüşünüz nedir? Her bakımdan tek olan bir şeyden iki ayrı şeyin çıkacağını mı sanıyorsunuz da, bu suretle bütün akıllara karşı kafa tutuyorsunuz? Yahut: İlk mebde'de çokluk mu var diyorsunuz da tevhidi terkediyorsunuz? Yahut âlemde çokluk yok diyorsunuz da, hissi mi inkâr ediyorsunuz? Veya: Bu çokluk vasıtalarla lazım gelmiştir, diyor da, filozofların iddialarını itirafa mı mecbur kalıyorsunuz?

Cevap olarak deriz ki:

Biz bu kitapta bir şey ispatlamaya girişmiş değiliz. Maksadımız yalnız filozofların iddialarının temelsizliğini göstermektir ki, bu da meydana gelmiştir. Ayrıca deriz ki: Birden iki şeyin çıkmasını kabul etmenin makule karşı kafa tutmak olduğunu, ilk mebde'in kadîm ve ezelî sıfatları olmasının tevhide ters düştüğünü sananların bu iki iddiası doğru değildir. Onların, bu davaları ispat eden kesin delilleri yoktur. Zira iki şeyin bir tek şeyden çıkmasının muhal olduğu, bir tek şahsın iki yerde bulunmasının muhal olduğunun bilindiği gibi bilinmemektedir. Bir tek ifade ile: Ne aklın zarureti ile bilinmektedir, ne de ispatlama yolu ile. Ve şöyle demeye ne mani vardır? İlk mebde' ilim sahibidir, irâde sahibidir, kudret sahibidir. Dilediğini yapar. İstediği şekilde hükmeder, hem çeşitli, hem de aynı cinsten olan şeyleri dilediği gibi ve dilediği şekilde yaratır. Böyle bir görüşün muhal oluşu ne akıl zarureti ile bilinir, ne de ispatlama yolu ile. Bu görüşü, aynı zamanda mucizelerle teyid edilmiş olan peygamberler getirmiş ve telkin etmiştir. Şu halde, kabulü gerekir.

Fiilin yüce Allah'tan nasıl çıktığını araştırmaya gelince, bu, fuzulî bir iştir, yersiz bir girişimdir. Münasebet aramak ve onu öğrenmeye ihtiras gösterenlerin görüşleri, vücudu mümkün olması bakımından ilk ma'lül'den felek'in, kendini bilmesi bakımından da felek'teki ruhun çıktığı neticesine varmıştır. Bu ise münasebeti bulup tespit etmek değil, ahmaklığın ta kendisidir.

Bunun için bu meselelerin esaslarını peygamberler s.a.v'den kabul etmeli, onları bu hususta tasdik etmelidirler. Zira akıl bunları imkânsız saymaz. Keyfiyyet, kemiyyet ve mahiyyetin araştırılması bir yana bırakılmalıdır. Çünkü bu, insan gücünü aşan bir husustur. Bunun için şeriat sahibi peygamber s.a.v.: *"Allah'ın yarattıkları hakkında düşünün fakat zâtı hakkında inceden inceye düşünmekten kaçının!"* buyurmuştur.

Dördüncü Mesele

Alemin sânii (yapıcısı) bulunduğunu ispatlamaktan âciz olduklarını açıklamak hakkındadır.

Deriz ki: Inanlar iki kısımdır:

Birinci kısım, hak ehlidir ki, bunlar âlem'in hâdis (sonradan meydana gelmiş) olduğu görüşündedirler. Bunlar zaruri olarak hâdisin kendiliğinden meydana gelemeyeceğini bilmiş ve hâdis (bunlara göre) bir sâni'e ihtiyaç göstermiştir. Bu suretle bunların sâni'in varlığına inanmaktan ibaret olan görüşleri makul olmuştur.

Öteki kısım dehrî'lerdir. Bunlar âlem'in, olduğu gibi, kadîm olduğuna inanmışlar ve sâni'i bulunduğunu kabul etmemişlerdir. Her ne kadar delil, bu görüşün doğru olmadığını ispatlamakta ise de, bunların görüşlerini anlamak yine mümkündür.

Filozoflara gelince, bunlar âlem'in kadîm olduğunu kabul etmiş oldukları halde sâni'i de bulunduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüş temelinden çelişki içindedir. Bunu ispatlamak için kesin delile de ihtiyaç yoktur.

Denirse ki: Biz, *"âlem'in sâni'i vardır."* dersek, bundan maksadımız, ihtiyarı ile yapan terzi, dokumacı, inşaatçı gibi yapıcılarda gördüğümüz şekilde mevcut olmayan bir şeyi yapan fâil değildir. Biz sâni' derken, âlem'in illeti mânasını kastediyor ve buna, varlığının sebebi olmayıp, başkasının varlığına sebeb olan manasına, ilk mebde' diyoruz. Buna, bu mana ile sâni' demekteyiz.

Varlığının illeti olmayan bir mevcudun bulunduğuna kesinliğe yakın delil vardır. Zira biz: Âlemdeki varlıkların ya illeti vardır, ya yoktur. Varsa bunun da ya illeti vardır, ya yoktur. Bu ikinci illette de durum aynıdır. Şu halde bu illet arama işi, ya sonsuza

doğru zincirleme devam edip gider ki, bu muhaldir; veya bir noktada son bulur. Bu son nokta, varlığının illeti olmayan ilk illet olur. İşte buna biz ilk mebde' adını veririz. Âlem illetsiz olarak kendi kendine var olmuşsa, yine ilk mebde' meydana gelmiş demektir. Zira biz, ilk mebde ile illeti olmayan varlıktan başka bir şey kastetmiyoruz. Bu, akıl zarureti ile sabittir.

Evet, göklerin ilk mebde olması imkânsızdır. Çünkü gökler bir değil, birkaç tanedir. Tevhid delili buna manidir. Bunun doğru olmadığı, mebde'in sıfatını düşünmekle anlaşılır. İlk mebde', bir tek semâ veya bir cisim, bir güneş veya bir başka şeydir de, denilemez. Çünkü bunların hepsi birer cisimdir. Cisim de suret ve maddeden oluşmuştur. İlk mebde'in ise mürekkep olması caiz değildir. Bu da ikinci bir ispatlama ile bilinir.

Hülâsa, varlığının illeti olmayan bir mevcut zaruri olarak ve ittifakla vardır. İhtilâf, bunun sıfatlarındadır. İşte *"ilk mebde"* diye bizim kastettiğimiz bu mevcud' (varlık)dan ibarettir.

Buna iki türlü cevap verilir:

1. Görüşünüzün akışına göre, âlemdeki cisimlerin de illeti olmayan bir kâdîm olması gerekir. Bunun ikinci bir ispatlama ile doğru olmadığı iddianıza gelince, bu meseleden sonra tevhid ve sıfatların inkârı meselesine bu iddianızın yerinde olmadığı görülecektir.

2. Bu meseleye ait olan cevaptır. Denilir ki: Sizce farz yolu ile bu varlıkların bir illeti, bu illetin de illeti, bunun da illeti ve böylece sonsuza doğru her illetin bir illeti bulunduğu sabit oldu. Sizin: İlletlerin sonsuza doğru bir dizi halinde devam edip gitmesi muhaldir, sözünüz, size göre doğru değildir. Çünkü biz: Bunun muhal olduğunu mantıkî bir zarûretle mi, yoksa başka bir önerme vasıtası ile mi biliyorsunuz? diye sorarız.

Mantıkî bir zaruretle olduğunu söylemeye imkân yoktur. İstidlâl (delillendirme) yolunda öne sürdüğünüz her meslekin, evveli olmayan bir takım hâdislerin bulunduğunu caiz görmeniz sebebi ile doğru olmadığı anlaşılmıştır. Sonu olmayan varlıkların bulunması caiz görüldüğü vakit, bu varlıkların birinin ötekine il-

let olması ve son tarafın ma'lûl'ü olmayan bir malûl'den ibaret olup, diğer tarafın, illeti olmayan bir illette son bulmaması uzak sayılmaz. Nasıl ki geçmiş zamanın evveli olmadığı halde, sonu vardır ve o da şu belirli andır.

Geçmişte hâdis olan varlıkların şu anda veya bazı anlarda hepsinin birarada bulunmadığını ve yok olanın sonsuzluk ve sonlulukla vasıflanamayacağını sanıyorsanız, bedenlerden ayrılan insan da kurtulamazsınız.

Çünkü bu rûhlar size göre yok olmazlar. Bunlardan ayrılan mevcud ruhların sayısı sonsuzdur. Zira insandan nutfe (sperma) ve nutfeden insan, devamlı olarak sonsuza doğru çıkıp gider. Ayrıca, her ölen insanın ruhu kalır. Bu ruh, sayı bakımından o kişiden önce, onunla birlikte ve ondan sonra ölen kişinin ruhundan başkadır; her ne kadar hepsi nevi olmak itibariyle bir ise de. Şu halde, size göre, daima var olan sayısız ruhlar vardır.

Denirse ki: Ruhların biri diğeri ile irtibatı yoktur. Aralarında tabiat ve bir yerde bulunmak bakımından da bir tertip bulunmaz. Biz yalnız cisimler gibi bir yerde bulunmak bakımından bir tertip üzere bulunan varlıklarda sonsuzluğun muhal olduğunu iddia etmekteyiz. Çünkü cisimler biri diğerinin üstünde olmak suretiyle bir tertib içindedir. Aralarında tabiat bakımından bir tertib bulunduğu zamanda da sonsuzluğun muhal olduğuna inanırız: İlletlerle ma'lûller gibi. İnsan ruhlarında ise böyle bir tertib yoktur.

Cevap olarak deriz ki:

Bir yerde bulunmakla meydana gelen tertip ile, bulunmamakla meydana gelen tertib arasında bir fark yoktur. Ne diye bu ikisinden birini muhal sayıyor da ötekini saymıyorsunuz? Ayırım yapmayı gerektiren kesin delil nedir?

Size göre, sonu olmayan bu ruhlar da tertibsiz değildir. Birinin varlığı ötekinden öncedir. Zira geçmiş gün ve geceler sonsuzdur. Bir rûhun varlığını her gün ve gecede farzettiğimiz zaman şu anda vücudda olanlar sonsuzdur ve biri diğerinden sonra olmak üzere var olmada bir tertib içindedirler.

İllete gelince, söylenecek şey şudur: İllet mekân bakımından değil, zât bakımından ma'lûl'ün üstünde olduğu gibi, tabiat bakımından da ma'lûl'den öncedir. Şu halde, zamanî olan gerçek "öncelik" de sonsuzluk muhal olmayınca, zâtî ve tabii olan "öncelik" de de muhal olmaması gerekir. Felsefecilerin, mekân bakımından biri diğerinin üstünde olan cisimlerde sonsuzluğu kabul etmeyip, zaman bakımından biri diğerinden önce olan varlıklarda sonsuzluğu caiz görmelerine akıl erdirmek zordur. Bu, aslı olmayan delilsiz ve boş bir iddia değil de nedir?!

Denirse ki: Sonu olmayan illetlerin muhal olduğuna kesin delil şudur: İllet fertlerinden herbiri kendi zatında ya mümkündür, veya vaciptir. Vacip ise ne diye illete ihtiyaç göstermektedir? Mümkün ise bütününde imkân vasfı var demektir. Her mümkün zâtından başka ve zâtından fazla olan bir illete muhtaçtır. Şu halde, bütünü kendisinin dışında olan bir illete muhtaçtır.

Cevap olarak deriz ki:

Mümkün ve vacip lâfızları belirsizdir. Ancak vacipten varlığının illeti olmayan, mümkünden de varlığının, zâtının dışında bir illeti olan kastedilebilir. Eğer böyle bir mana kastediliyorsa, o takdirde bu mümkün sözüne döner ve deriz ki: Her biri mümkündür. Yani zâtının dışında bir illeti vardır. Fakat bütünü mümkün değildir. Yani zâtından başka ve onun dışında bir illeti yoktur. Mümkünden bu söylediğimiz manadan başka bir mana kastediliyorsa bu anlaşılan birşey değildir.

Denirse ki: Bu, vücudu vacip olan zâtın, vücudu mümkün olanlarla varlığını sağlaması neticesine götürür; bu ise muhaldir.

Cevaben deriz ki: Vacip ile mümkün'den söylediğimiz manayı kastediyorsanız, bu, matlubun (taleb edilen) ta kendisidir; fakat bunun muhal olduğunu kabul etmiyoruz. Bu, birinin kalkıp şöyle demesi gibidir: Kadîm'in hâdislerle varlığını sağlaması muhaldir. Halbuki filozoflara göre zaman kadîmdir; devirlerin fertleri ise hâdistir. Devirlerin herbirinin evveli vardır. Halbuki mecmuunun evveli yoktur. Şu halde, bu meselede evveli olmayan şey (zaman) evveli olanlarla yani devirlerle varlığını sağlamıştır. Za-

mamın birimlerine evveli var, demek doğru olduğu halde, tümünün evveli var, demek doğru olmamıştır. İşte böylece herbiri için illeti var, denilir de mecmuunun ileti var, denilemez. Fertlere verilen her hükmün, o fertlerin mecmuuna da verilmesi lazım gelmez. Zira her ferdin bir, ba'zı (kısım) ve cüz olduğunu söylemek doğru olur ama, mecmuu için bunları söylemek asla doğru olmaz. Yeryüzünden tespit ettiğimiz her yer gündüzün güneşle aydınlanır, geceleyin de kararır. Bu belirli aydınlanma ile kararmaların herbiri önceden yok iken sonradan olmuştur. Yani herbirinin evveli vardır. Filozoflara göre ise, tümün evveli yoktur.

Bununla anlaşılır ki, dört değişen unsurun suretlerinden ibaret olan ve evveli olmayan hâdislerin bulunduğunu caiz görenler sonsuz illetleri inkâr edememişlerdir. Bundan şu netice çıkar ki, bu zorluklar karşısında filozofların ilk mebde'e ulaşması için yol yoktur. Tuttukları yol delilsiz, kuru bir iddiaya varır.

Denirse ki: Devirler ve unsurların suretleri aynı anda mevcut değildirler. Bilfiil mevcut olan bir tek sûrettir. Mevcut olmayan şey ise, sonluluk ve sonsuzlukla vasıflanmaz. Ancak vehimde varlıkları farzedilerek vasıflanabilirler. Farzedilen şeyler biri diğerinin illeti olsa dahi vehimde farzedilmeleri uzak sayılmaz. İnsan bunları bazan vehminde farzedebilir. Fakat mesele zihinlerde olan şeyler değil, varlığı zihin dışında olan şeylerdedir. Şu halde (münakaşa konusu) yalnız ölmüş olan insanların rûhlarıdır ki, filozofların bazısı bu ruhların bedenlerle ilgi kurmadan önce ezelî ve bir tek rûhtan ibaret olduğu, bedenlerden ayrıldıktan sonra da bir tek ruhtan ibaret kalacağı görüşünü savunmuştur. Bu itibarla bunlarda sayı yoktur. Tabiatıyla da sonsuzlukla vasıflanamazlar. Diğer bir takım filozoflara göre rûh, bedenin mizacına tabidir. Ölümün manası da bunun yokluğundan ibarettir. Cisimsiz varlığını sürdüremez. Kendi kendine varlıkları yoktur. Yalnız hayatta olan kişilerle varlıkları düşünülebilir. Hayatta olanlar ise sınırlı bir sayı içindedir. Sonluluk bunlardan hiçbir suretle ayrılmaz. Mevcut olmayan şeyler ise yalnız vehimde var gibi farzedilerek sonluluk veya sonsuzlukla vasıflanabilirler.

Cevap olarak deriz ki:

İnsan ruhları ile ilgili bu müşkül durumu biz İbn-i Sina, Fârâbî ve onların bazı muhakkiklerine karşı öne sürmüştük. Çünkü bunlar, insan rûhunun kendi kendine duran bir cevher olduğuna hükmetmişlerdir. Aristo ile ilk yorumcularının da görüşü budur. Bu görüşten vazgeçmiş olanlara şöyle diyebiliriz: Devamlı kalan bir şeyin, yok iken var edilmesi düşünülebilir mi, düşünülemez mi? Düşünülemez, derlerse, bu, imkânsızdır. Düşünülebilir derlerse, deriz ki: Hergün bir şeyin meydana gelip bakasını farzettiğimiz zaman bu ana kadar sonsuz bir takım mevcutlar biraraya gelmiş olur. Devir her ne kadar yok olmuşsa da o devrenin zamanında devamlı kalan ve yok olmayan bir mevcudun meydana gelmesi imkânsız değildir. İşte bu farz yolu ile müşkil durum kendini gösterir. Bu devam eden şeyin insan ruhu, cin, şeytan, melek veya varlıklardan herhangi bir varlık olması meseleyi değiştirmez. Bu, filozofların çeşitli görüşlerinden her birinin gerektirdiği kaçınılmaz bir neticedir. Çünkü onlar, sonsuz birtakım devrelerin bulunduğunu ileri sürmektedirler.

Beşinci Mesele

Filozofların, Allah'ın birliğine ve illeti olmayan vücudu vacib iki zâtın farzedilmesi caiz olmadığına delil getirmekten âciz olduklarını açıklamak hususundadır.

Filozofların bu hususta iki ispatlama yolu vardır:

1. İki ilâh olsaydı, vücud zorunluluğu bir nevi olarak her ikisine nispet edilir ve her ikisine vücudu vacib (varlığı zorunlu) denilirdi. Varlığı zorunlu denilen zât ise iki şeyden hâli değildir: Ya varlığının zorunluluğu zâtından olur, o takdirde başkası için düşünülemez; veya bir illete dayanır. İllete dayanınca, varlığı zorunlu olan zât ma'lûl olur. Ve kendisinin illeti de varlığının zorunluluğunu gerektirir. Halbuki biz, varlığı zorunlu derken, hiçbir cihetle varlığı illete bağlı olmayanı ancak kasdetmekteyiz.

Filozoflar sandılar ki, nevi olarak hem Zeyd'e hem Amr'a insan denilir ve Zeyd'in insan oluşu kendinden değildir. Kendinden olsaydı Amr da insan olamazdı. Belki Zeyd kendisini insan yapan bir illetten dolayı insandır ki, aynı illet Amr'ı da insan yapmıştır. Bu suretle insanlığı taşıyan maddenin çoğalması ile insanlık da çoğalmıştır. İnsanlığın maddeye taalluku (ilişiği) da zâtının gerektirdiği bir ma'lûl değildir. İşte varlığı zorunlu olan da varlık zorunluluğu bulunması da böyledir. Eğer zâtından ise ancak kendisinde bulunması gerekir. Bir illet dolayısı ile meydana gelmişse bu takdirde, varlığı zorunlu olan bir ma'lûl'dür ve varlığı zorunlu değildir. Bu ispatlama yolu ile varlığı zorunlu olan zâtın bir tek olmasının zaruri olduğu anlaşılır.

Cevap olarak denir ki:

Varlığı zorunlu olan zâttaki varlık zorunluluğuna dair, ya zâtından veya bir illetten olur, diye yapılan taksim esasında yanlış-

tır. Çünkü biz, *"varlığının zorunluluğu"* lâfzında belirsizlik bulunduğunu yukarıda açıklamıştık. Ancak kendisi ile illeti inkâr manası kastedilirse, belirlilik kazanır. Şu halde biz, bunun yerine *"illeti inkâr"* ibaresini kullanır ve deriz ki: Ne diye illeti olmayan ve biri diğerine illet sayılmayan iki mevcudun bulunması imkânsız olsun? Buna göre, sizin *"illeti olmayan şeyin illeti olmayışı ya zâtındandır, veya başka bir sebebtendir."* şeklindeki taksiminiz gerçekten uzaktır. Zira illetin bulunmaması ve varlığın illetsiz olabilmesi için ayrıca illet aranmaz. Bunun için *"illeti olmayan şeyin ya zâtından dolayı illet yoktur veya başka bir sebebten"* sözünün bir manası yoktur. Zira *"illeti yoktur"* sözümüz sırf olumsuzluktur. Sırf olumsuzluğun ise ne illeti vardır, ne de sebebi. Kendisi için *"illeti olmayışı ya zâtındandır veya başka bir şeyden"* denilemez. *"Varlığın zorunluluğu"* ile varlığı zorunlu olan zâtta varlığının illeti olmayan varlıktan başka sabit bir vasıf kastediyorsanız, bu, esasında anlaşılmayan bir şeydir. "Varlık zorunluluğu" lâfzından anlaşılan mana, varlığın illetsiz olmasından ibarettir ki, bu sırf olumsuzluk demektir. Böyle bir olumsuzluk için *"zâtından mıdır, bir illet gereği midir?"* diye sorulamaz ki, böyle bir taksime bir şey istinad ettirilebilsin. Bu delâlet eder ki, bu ilk ispatlama yolu, bunaklıktan meydana gelmiş aslı olmayan bir bürhandır.

Hatta biz deriz ki: Sizin *"Bu, varlığı zorunludur."* dediğiniz, varlığının illeti yok demektir. İlletsizliğinin de illeti yoktur. İlletsiz oluşuna zâtı da illet değildir. İlletsiz oluşunun da asla illeti yoktur.

Bu taksim nasıl yerinde olur?! Böyle bir taksim olumlu bazı sıfatlarda bile cereyan etmez; olumsuzluğa varan sıfatlarda ise hiç cereyan etmez. Zira, biri kalkıp: *"Siyah zâtından mı, yoksa başka bir illet dolayısı ile mi bir renktir?"* Zâtından ise kırmızılığın renk olmaması ve nevin (yani renkliğin) yalnız siyahın zâtına mahsus olması gerekir. Kendisini renk yapan bir illet *"dolayısı ile ise renk olmayan bir siyahı, yani illetin kendisini renk yapmadığı bir siyahın düşünülmesi mümkün olur. Zira bir zâtta zât üzerine zaid başka bir illet dolayısı ile bulunan bir şeyin, varlıkta gerçekleşmese dahi, vehimde yokluğunu farzetmek mümkündür."* dese, sizin ölçünüze gö-

re, doğru olmak gerekir. Fakat denilir ki: Bu taksim esasında yanlıştır. Bu sebeple, siyah için *"zâtından başkası için olduğunu engelleyecek bir şekilde zâtından dolayı renktir."* denilmez. Yine bu suretle *"şu mevcut zâtından dolayı zorunludur, yani kendisinin, zâtından başkasının hiçbir halde illeti olmamasını ifade edecek şekilde, zâtından dolayı illeti yoktur."* denilemez.

2. Varlığı zorunlu iki zât farzetsek bunlar, ya her bakımdan birbirinin aynı olur, veya başka başka olurlar. Her bakımdan birbirinin aynı olurlarsa ikilik düşünülemez. Zira iki siyah şey ayrı ayrı yerlerde veya bir yerde fakat ayrı ayrı zamanlarda olursa, iki olurlar. Veya bir siyah ile bir hareket aynı yerde ve aynı zamanda olursa iki olurlar; çünkü bunların zâtları başka başkadır. İki siyah gibi zâtlar, ayrı olmayıp, zaman ve mekânları aynı olursa orada ikilik düşünülemez. Aynı yerde ve aynı zamanda iki siyah vardır, demek caiz olsaydı, her şahıs için *"bunlar iki şahıstır, fakat aralarındaki ayrılık ve başkalık belirsizdir."* denebilirdi.

Her bakımdan biri diğerinin aynı olması imkânsız olup, aralarında başkalık bulunması zaruri olunca, bu başkalık da zaman ve mekân bakımından olmayınca, geriye ancak zât bakımından olması kalır.

İki zorunlu varlık ne zaman bir hususta birbirinden ayrı olurlarsa, iki şıktan hâli değildir: Ya bir hususta beraber olur, veya hiçbir hususta beraber olmazlar. Hiçbir hususta beraber olmazlarsa, bu imkânsızdır. Zira o takdirde ne varlıkta, ne de varlığın zorunluğunda, ne de herbirinin bir yerde olmamak üzere kendi kendine durabilmesinde beraber olurlar.

Bir hususta beraber olup, başka bir hususta ayrı ayrı olurlarsa, beraber oldukları husus ayrıldıkları hususlan başka bir şey olur. O takdirde ise burada, tarif bakımından, birkaç şeyden meydana gelme ve birkaç şeye ayrılma bulunur. Halbuki varlığı zorunlu olanda terkip yoktur. Aynı zamanda varlığı zorunlu olan kemiyyet bakımından kısımlara ayrılmadığı gibi, tarif ile de kısımlara ayrılmaz. Zâtı birkaç şeyden terekküp etmez ki, tarif birkaç şeyden terekküp ettiğine delâlet etsin. *"Canlı"* ve *"düşünen"* lâfızlarının insan mahiyetinin kendisi ile meydana geldiği manaya delâleti

gibi. Çünkü, insanın mahiyeti *"düşünen canlı"*dan ibarettir. İnsandan cüz olan canlı lâfzının delâlet ettiği mana, düşünen lâfzının delâlet ettiği manadan başkadır. Bunun için insan, birkaç cüzden terekküp etmiş (oluşmuş) demektir ki, bu cüzler kendilerine delâlet eden lâfızlarla insanın tarifinde sıralanır ve insan ismi bu cüzlerin bütününe verilir. Varlığı zorunlu olan zâtta ise böyle bir şey düşünülemez. Bunsuz da ikilik tasavvur edilemez.

Cevap:

İkiliğin, velev bir hususta birbiri arasında başkalık olmadıkça düşünülemeyeceği, ve her bakımdan birbirine benzeyen iki şeyin ayrı ayrı olduğu tasavvur olunamayacağı doğrudur. Ancak sizin, *"ilk mebde'de bu nevi bir terkibin bulunması imkânsızdır."* sözünüz apaçık bir tahakkümdür, delilsiz bir iddiadır. Bunun bürhanı nedir?

Bu meseleyi tek başına ele alalım. Zira, **"ilk mebde, kemiyet bakımından kısımlara ayrılmadığı gibi, tarif ile de ayrılmaz."** sözü filozofların meşhur ifadelerinden biridir. Onlara göre, Allah'ın birliğinin ispatı buna dayanır. Hatta onlar sanmışlardır ki: Tevhid, ancak yüce Allah'ın zâtına her bakımdan birliği ispat etmek suretiyle tamamlanır. Birliği ispat ise her bakımdan çokluğu ortadan kaldırmak suretiyle olur. Çokluk, zâtlarda beş bakımdan bulunur:

1. Fiilen veya vehimde parçalara ayrılabilme ile olur. Bunun için bir cisim mutlak bir olmaz. Çünkü bu cisim, ortadan kalkabilen bir birleşme ile bir'dir. Bunun için vehimde kemiyet bakımından parçalara ayrılabilir. Bu ise (yani parçalara ayrılma) ilk mebde'de muhaldir.

2. Bir şeyin kemiyet bakımından değil fakat akılda iki ayrı manaya ayrılmasıdır. Cismin madde ve sûrete ayrılması gibi. Çünkü bunlardan her birinin ötekisi olmadan kendi kendine durabilmesi düşünülemezse de yine bunlar hakikat ve tarifleri bakımından ayrı ayrı şeylerdir ki, ikisinin biraraya gelmesi bir şeyi meydana getirir, o da cisimdir. Böyle bir şey de yüce Allah için bahis konusu olamaz. Bunun için Allah'ın cisimdeki bir sûret olması, cismin madde ve sureti olması caiz olmadığı gibi ikisinin

mecmuu (yani cisim) olması da caiz değildir. Ikisinin mecmuu iki illetden dolayı olmaz: Birincisi, çünkü bu mecmû kemiyet bakımından fiilen veya vehimde cüzlere ayrılır. Ikincisi, çünkü mana itibariyle suret ve maddeye ayrılmaktadır. Yalnız madde olmaz, zira madde sûrete muhtaçtır. Varlığı zorunlu olan ise her bakımdan hiçbir şeye muhtaç değildir. Bunun için, varlığı kendisinden başka hiçbir şeye bağlanamaz. Yalnız suret de olmaz, çünkü bu da maddeye ihtiyaç gösterir.

3. Sıfatlar sebebiyle olan çokluktur. Ilim, kudret ve irâdenin takdiri ile meydana gelir. Çünkü bu sıfatların varlığı zorunlu olursa, varlığın zorunluluğu zât ile bu sıfatlar arasında müştereken bulunur ve varlığı zorunlu olan zâtta çokluk lazım gelip, birlik ortadan kalkar.

4. Aklî olan çokluktur ki, cins ile fasıl'dan terekküp etmekle meydana gelir. Zira siyah, siyahlık ve renkten ibarettir. Akıl nazarında siyahlık renk olmaktan başka bir şeydir. Hatta renk cins, siyahlık da fasıl'dır. Canlılık da, akıla insanlıktan, (daha doğrusu düşünür olmaktan) başka bir şeydir. Zira insan, *"düşünen canlı'dır."* Canlı cins, düşünen de fasıl'dır. Insan cins ile fasıl'dan mürekkeptir. Bu bir çeşit çokluktur. Filozoflar bu gibi çokluğun da ilk mebde'de bulunmadığını sanmışlardır.

5. Mahiyyet ve bu mahiyyete varlık takdirinden lazım gelen çokluktur. Çünkü insanın varlıktan önce bir mahiyeti vardır. Varlık bu mahiyet üzerine gelir ve ona izafe edilir. Üçgen de böyledir. Mahiyeti vardır. Bu mahiyet de üç kenarın çevirdiği şekilden ibarettir. Varlık bu mahiyetin varlığını meydana getiren bir cüz'ü değildir. Bunun için düşünen kişi, akıl dışındaki varlıkların bulunup bulunmadığını bilmeden, insanın mahiyeti ile üçgenin mahiyetini kavrayabilir. Varlık, bunların mahiyetlerinin meydana gelmesinde rol oynasa idi, varlıklarından önce akılda sabit oldukları düşünülemezdi. Şu halde, vücud mahiyete eklenmiştir. Isterse gök gibi, mahiyete, mahiyet mevcut olmaktan başka türlü olmamak suretiyle lazım olsun. Yahut Zeyd ve Amr'daki insan mahiyeti ile araz ve sûretler gibi, önceden yok iken sonradan meydana gelsin.

Filozoflar bu biçim çokluğun da ilk mebde'de bulunmaması gerektiğini sanmışlardır. Bunun için, ilk mebde'in vücud kendisine izafe edilmiş mahiyeti yoktur. İlk mebde' için *"zorunlu varlık"*, başkaları için olan mahiyet gibidir. Bunun için insan, ağaç ve gök bir mahiyet olduğu gibi, *"zorunlu varlık"* da hem mahiyet, hem külli (tümel) hakikat, hem de hakiki bir tabiattır. Zira ilk mebde'in mahiyeti olsa idi "zorunlu varlık" onun, mahiyeti meydana getirmeyen bir lazımı olurdu. Lâzım ise bir tâbi ve ma'lûldür. Bu suretle, *"zorunlu varlık"* bir ma'lûl olmuş olur. Bu ise ilk mebde'in vacib olması ile tenakuz halinde olur.

Bununla beraber filozoflar Allah hakkında: Mebde', Evvel, Mevcud, Cevher, Vâhid, Kadîm, Bâki, Âlim, Akıl, Âkıl, Ma'kûl, Fâil, Hâlik, Mürîd, Kadir, Hayy, Âşık, Ma'şûk, Leziz, Mütelezziz, Cevâd, Hayr-ı mahz tabirlerini kullanırlar. Ve bütün bunların kendisinde çokluk olmayan bir tek mânâdan ibaret olduğunu sanırlar. Bu, şaşılacak bir şeydir.

Bunun için, anlatmak gayesi ile önce bunların görüşlerini incelememiz, sonra tenkidlere girişmemiz gerekir. Çünkü, tam olarak ne olduğunu anlatmadan önce, bir mezhebi eleştirmek karanlığa taş atmaya benzer.

Onların görüşlerini anlamakta esas şudur; derler ki: İlk mebde'in zâtı bir'dir. Ancak bir şeyin kendisine izafe edilmesi veya kendisinin bir şeye izafe edilmesi veya bir şeyin kendisinden selbedilmesi ile isimleri çoğalır. Selb (yani bir şeyin kendisinde bulunmadığını söylemek) o şeyin bulunmadığı zâtta çokluğu gerektirmediği gibi, izafe (ilgi ilinti) de çokluğu gerektirmez. Netice itibariyle onlar, selb ve izafetlerin çokluğunu kabul ederler. Ancak mesele, bütün bunları selb ve izafete ircâ etmektedir (göndermektedir).

Bunu şöyle ifade etmişlerdir: İlk mebde'e Evvel denildiği vakit bu, kendisinden sonraki varlıklara dönük bir izafettir. Mebde' denildiği vakit başka şeyin varlığının kendisinden doğduğu, kendisinin başka varlığa sebep olduğu anlaşılır. *"Mevcud"* denildiği vakit bilinen demektir. *"Cevher"* denildiği vakit, bir yerde bulunması selb edilmiş olmak üzere varlık manası ifade edilir. Bu,

selb'den ibarettir. *"Kadîm"* denildiği vakit, evveli yok; *"Bâki"* denilince de sonu yok demektir. Bu itibarla Kadîm ile Bâki neticede vücud üzerine yokluk arız olmadığı gibi ne geçmişte, ne de sonradan ârız olmayacak manasına varır. *"Varlığı zorunlu"* denildiği vakit, illeti olmayan ve kendisi başkasına illet olan manası anlaşılır. Bu, selb ile izâfetin her ikisini birleştirmek demek olur. Zira illeti olmadığını söylemek selb, başkasına illet yapmak da izafetdir. *"Akıl"* denildiği vakit, kendisinde madde bulunmayan mevcud anlaşılır. Bu sıfatta olan her mevcud akıl'dır. Yani hem kendini düşünür, varlığını duyar, hem de başkasını düşünür. Allah'ın zâtının sıfatı da işte budur. Yani Allah, maddeden yoksundur ve bunun için akıl'dır. Bunların her ikisi, (hem kendini, hem başkasını düşünmesi) aynı şeyden ibarettir. *"Âkil"* denildiği vakit, Akıl'dan ibaret olan zâtının ma'kûl'ü (yani düşündüğü şeyi) vardır, o da zâtından ibarettir. Çünkü kendini duyar ve kendini düşünür. Bu suretle zâtı hem Ma'kûl, hem Âkil, hem de Akıl'dır ve bunların hepsi aynı şeydir. Zira o, maddesiz mahiyet olması bakımından Akıl'dır. Hiçbir şey kendisine gizli kalmaz. Kendini düşününce Âkil olur. Kendisi, kendisi tarafından düşünülmüş olduğu için de Ma'kûl olur. Düşünmesi zâtı ile olup, başka bir şey ile olmadığı için de Akıl olur. Âkil ile Ma'kûl'un aynı şey olması uzak değildir. Zira düşünen kendisinin düşünür olduğunu düşündüğü vakit *"Âkil = düşünücü"* olması ile düşünür. Bu suretle, Âkil ile Ma'kul bir bakıma aynı olur. Her ne kadar bizim düşünmemiz, ilk mebde'in düşünmesinden başka ise de. Çünkü ilk mebde'e ait olan bilfiildir, ve ebedîdir. Bize ait olan ise, bazan bilfiil, bazan bilkuvve bize aittir. *"Hâlik, Fâil ve Bâri'"* gibi diğer fiil sıfatları kendisine nispet edildiği vakit, manası şudur: Varlığı şerefli bir varlıktır. Herşeyin varlığı kendisinden zaruri olarak taşıp çıkar. Başka varlıklar O'ndan meydana gelmiş ve ışık güneşe, ısı yaymak ateşe tâbi olduği gibi, O'nun varlığına tâbidir. Âlem'in kendisine nispeti, ışığın güneşe olan nispetine yalnız ma'lûl olmak bakımından benzer. Bundan başka bir benzerliği yoktur. Zira güneş, ışığın kendisinden çıktığının farkında değildir. Ateş de ısı yaydığının şuurunu taşımaz. Bunlarda çıkış tabiatiyle meydana gelir. Hatta ilk mebde' zâtını bilir, zâtının başka varlıklara

mebde' olduğunu da bilir. O'ndan çıkan her şey kendisine mâlumdur. Çıkanlar hakkında aslâ gafleti yoktur. Bir hasta ile güneş arasında duran bizden birimiz gibi de değildir. Çünkü bu halde güneşin harareti bu kişinin sebebi ile hastaya ulaşmaz, fakat ihtiyarı ile değil. Ve yine ilk mebde', kemâlinin başka bir şeyin, yani gölgenin kendisinden çıkmasında olduğunu bilir. Güneş ile hasta arasında duran kişi gölge yapmayı irade etse dahi ilk mebde'e benzemez. Çünkü gölgeyi meydana getiren bu kişinin şahsı ve cismidir. Bilen ve gölgenin meydana gelmesine rıza gösteren ise cismi değil aklıdır. İlk mebde'de ise durum böyle değildir. O bir şeyi yaparken burada hem âlim hem râzı olan aynıdır. Çünkü kemâlinin kendisinden bir şeyin çıkmasında olduğunu bilir. Hatta gölgeyi yapan cismin, gölgenin meydana geldiğini de bizzat kendisinin bildiği ve râzı olanın da kendisi olduğu farzedilse bile, yine ilk mebde' gibi değildir. Çünkü, ilk mebde'de fâil ve âlim aynıdır. O'nun ilmi fiilinin mebdei'dir. Kendisini her şeye mebde' olarak bilmesi, her şeyin kendisinden çıkmasına illettir. Zira, mevcut nizam, ma'kûl nizama tabidir. Yani nasıl düşünülürse, öyle vücud bulur. Bunun için fâil olması, herşeyi bilir olmasından ayrı bir şey değildir.

Çünkü her şeyi bilmesi, her şeyin kendisinden çıkmasına illettir. Her şeyi bilmesi, zâtını bilmesinden de fazla bir şey değildir. Zira her şeye mebde' olduğunu bilmedikçe zâtını bilmez. Bunun için ilk kasd ile zâtını, ikinci kasd ile her şeyi bilmiş olur. Fâil olmasının manası da işte budur. "Kadir" denildiği vakit, bununla, tesbit ettiğimiz şekilde, fâil olmasından başka bir şey kastedilmez. Bu, şu demektir: Vücudu, varlıkların tümünde, güzellik ve kemâl sırası, mümkün olması düşünülen şekillerde çıkması ile en yüksek bir şekilde nizam bulan bütün makdûrların (kudret neticesi ortaya çıkan şeyler) kendisinden çıktığı bir vücuddur. "Mürîd" denildiği vakit, kendisinden çıkan şeyler hususunda gafil olmadığı ve çıkmalarını arzu etmez olmadığı anlaşılır. Kemâlinin her şeyin kendisinden çıkmasında olduğunu bilir. Bu mâna ile Mürîd yerine Râzî demek de güzel olur. Râzî olana Mürîd denildiği gibi. Neticede irade, kudretten başka bir şey olmaz.

Kudret de ilimden başka bir şey olmaz. İlim de zâtın kendisinden başka bir şey olmaz. Şu halde, bunların hepsi zâtın kendisinden ibaret olur. Zira ilk mebde'in eşyayı bilmesi eşyadan gelmez. Gelseydi vasıf veya kemal bakımından kendisinden başka bir şeyden faydalanması lazım gelirdi ki, bu, varlığı zorunlu olan zât hakkında muhaldir. Fakat bizim ilmimiz iki türlüdür: Bir şeyin sûretinden meydana gelen bir biliş, bir gök'ün suretini bilmemiz gibi. Bir de bizim icad ettiğimiz bir iş, suretini görmeyip, zihnimizde bir sûret verdikten sonra meydana getirdiğimiz şey gibi. Burada sûretin varlığı ilimden gelmiş, ilim dıştaki bir varlıktan değil. İlk mebde'in ilmi bu ikinci kısımdandır. Zira mevcut nizamın zâtında şekillenmesi, bu nizamın zâtından çıkmasına sebep olmuştur. Evet, bir nak'şın veya bir çizgi yazma suretinin hâzır olması, o sureti meydana getirmeye kâfi olsaydı, o şeyi bilmemiz ona kudret ve irademizin ta kendisi olurdu. Fakat eksikliğimiz dolayısıyla bir sureti meydana getirmek için onu yalnız tasavvur etmemiz kâfi değildir.

Bilâkis biz onu meydana getirmek için şevk kuvvetinden doğan bir irâdeye muhtacız ki, bu şevk kuvveti ile iradenin her ikisinden uzaklarımızdaki adale ve âsâbı (sinirleri) harekete geçiren kuvvet harekete gelsin de adale ve âsâbın (sinirlerin) hareketi ile el veya başka bir uzuv hareket etsin, onun hareketi ile kalem veya başka bir araç harekete gelsin, sonra kalemin hareketiyle mürekkep (birleşik) veya benzeri bir madde hareket etsin de bundan sonra zihnimizde düşündüğümüz sûret meydana gelsin. Bunun için, bu sûretin zihnimizde yalnız var olması kudret olmaz, irade de olmaz. Belki bizde kudret, adaleyi harekete geçiren mebde'den ibaret olur. Bu sûret de kudret mebde'i olan adaleyi harekete geçiren muharriki harekete geçirmiş olur. Zorunlu varlık'da ise durum böyle değildir. Çünkü o, etrafında kuvvetin yayılmış bulunduğu cisimlerden mürekkep değildir. Bunun için onda kudret, ilim, irade ve zât bir tek şeydir. *"Hayy"* denildiği vakit, kendisinin fiili olarak isimlendirilen varlık kendisinden çıkan bir bilgi ile âlim olduğundan ibaret bir mâna kastedilir.

Çünkü Hayy, fiili ve idraki çok olan, demektir. Bunun için Hayy'dan maksat zikrettiğimiz şekilde fiillere izafetle zorunlu varlığın zâtından ibaret olur. Onun hayatı bizim hayatımız gibi değildir. Çünkü bizim hayatımız idrâk ve fiil kendisinden meydana gelen iki ayrı ayrı kuvvet ile ancak tamamlanır. Bu suretle ilk mebde'in hayatı zâtının aynıdır. *"Cevâd (cömert)"* denildiği vakit, kendisine dönük bir gâye olmadan her şeyin kendisinden çıkması kastedilir. Cömertlik iki şey ile tamamlanır: Birisi, kendisine verilen kişinin verilen şeyden yararlanmasıdır. İhtiyacı olmayana veren kişi cömert sayılmaz. İkincisi, cömerdin cömert olmaya ihtiyaç duymamasıdır ki, kendi ihtiyacını tatmin etmek için cömert olmaya özenmesin. Övülmek için veya yerilmekten kurtulmak için cömertlik yapan kimse, birşey karşılığında iş yapan kişidir, cömert değildir. Gerçekte cömertlik, ancak yüce Allah'a mahsustur. Çünkü O, ne yerilmekten kurtulmak ister, ne de övülmekten yararlanılmış kemâl arzu eder. Bu itibarla *"Cevâd (cömert)"* gayesiz fiile izafet ile birlikte ilk mebde'in varlığını ifade eden bir isim olur ve zâtta çokluğu gerektirmez. *"Hayr-i mahz (sırf hayr)"* denildiği vakit, bununla ya vücudunun yokluk imkânı ile noksanlıktan uzak olduğu anlaşılır, çünkü şer zât sahibi değildir. Cevherin yokluğundan veya cevherdeki durumun elverişli olmadığından ibarettir. Yoksa varlık, varlık olmak bakımından yalnız Hayr'dır. Şu halde bu isim, noksanlık ve şer imkânını selbetmekten ibaret olur. Bazan da hayr eşyanın nizamına sebeb olan şeye denir. İlk mebde' de herşeyin nizamının mebde'idir. Bunun için o sırf hayr'dır. Bu itibarla hayr ismi bir nevi izafetle birlikte varlığa delâlet etmiş olur. *"Vücudu vacip (varlığı zorunlu)"* denildiği vakit, başlangıcı ve sonu bakımından varlığının illeti olmayan ve yok olması için de illet bulunmayan varlıktır. *"Âşık, Maşuk, Leziz, Mütelezziz"* denildiği vakit bunun manası her güzellik, kemâl ve parlaklık, kemâl sahibi olan zâtın sevdiği, âşık olduğu şeydir, demektir. Lezzetin, hoşa giden kemâli idrakten başka manası yoktur. Kim bütün şeyleri bilmek —eğer biliyorsa— hususundaki kemâli, sûretinin güzelliğindeki kemâli, kudretinde ve uzuvlarında bulunan kuvvetteki kemâli, hülâsa kendisi için mümkün olan her kemâli —eğer bir tek insanda bulun-

masını düşünmek mümkünse— bilir ve idrâk ederse o kemâli hem sever, hem de ondan bir lezzet duyar. Bu lezzet, yalnız o kemâlin yok olmasını ve eksilmesini farzetmekle eksilir. Çünkü, ortadan kalkan ve kalkması korkulan bir şey ile ilgili sevinç hiçbir zamanda tam olmaz. İlk varlığın bahâsı en mükemmel, cemâli de en mükemmeldir. Kendisi için mümkün olan her kemâl O'nda mevcuttur. O bu kemâli, eksilme ve yok olma imkânından emin olarak müdriktir. O'nda mevcut olan kemâl her kemâlin fevkindedir. 0Bunun için, O'nun bu kemâle karşı olan sevgisi ve aşkı da her sevginin üstündedir. Bundan duyduğu lezzet de başka duyulan her lezzetten üstündür. Bizim lezzetlerimizle asla kıyas kabul etmez. Lezzet, sevinç ile tabir edilemeyecek kadar büyüktür. Ancak, O'ndaki bu mânaları ifade edecek tabir gücü bizde yoktur. İstiâreye baş vurmak zarureti vardır. Nasıl ki, O'nun irâdesini bizim irademizden ilmiyle kudretinin bizdeki ilim ve kudretten çok olduğunu kesin olarak bildiğimiz halde, bizdeki mürid, muhtar, fâil tabirlerini alarak O'nun hakkında kullanmaktayız. Lezzet lâfzının da güzel görülmeyip, yerine başka bir lâfzın kullanılması uygun olabilir.

Şunu ifade etmek gerekir ki, O'nun durumu meleklerin durumundan daha şerefli, gıptaya da daha layıktır. Meleklerin durumu da bizim durumumuzdan daha şereflidir. Lezzet yalnız yemek, içmek ve şehvet lezzetinden ibaret olsaydı domuzlarla eşekler meleklerden daha şerefli bir durumda olurlardı. Maddeden yoksun meleklerden ibaret olan mebde'lerin, kendilerine mahsus kemâl ile ortadan kalkmasından korkulmayan cemalin şuuru içinde olmanın sevincinden başka bir lezzetleri yoktur. Ancak ilk varlığın lezzeti meleklerinkinden üstündür. Zira sırf akıl'dan ibaret olan meleklerin varlığı zâtında değil, başkasıyla ancak zorunludur. Yokluk imkânı bir nevi şer ve eksikliktir. İlk varlıktan başka mutlak olarak şer'den yoksun olan hiçbir şey yoktur. Sırf hayr yalnız O'dur. En mükemmel baha ile en mükemmel cemal O'na aittir. Sonra O, başkasının kendisine âşık olup olmadığına bakmadan âşıktır. Nasıl ki, —başkası O'nu düşünsün düşünmesin— hem âkil'dir, hem mâkul'dür. Bütün bu manalar zâtına, zâtını id-

râke ve zâtını düşünmesine racidir. Zâtını düşünmesi de zâtının ta kendisidir. Çünkü O, sırf akıl'dır. Bu suretle bunların hepsi bir tek manaya varır.

İşte filozofların görüşlerini anlatma yolu budur.

Bu görüşler ikiye ayrılır: Birincisi, itikat edilebilenlerdir ki, biz onların prensiplerine göre bunların doğru olmadığını açıklayacağız. İtikat edimesi caiz olmayanlardır ki, onların da doğru olmadığını göstereceğiz.

Şimdi yine çokluğun kısımlarındaki beş dereceye ve onların, bunlardan her birinin ilk varlıkta bulunmadığına dair olan iddialara gelelim. Bu iddialarına delil getirmekten aciz olduklarını açıklayalım. Bunların her birini tek başına bir mesele olarak ele alalım.

Altıncı Mesele

Allah'ın Sıfatlarına Dairdir

Filozoflar, —Mu'tezile gibi— ilk mebde'de ilim, kudret ve iradenin bulunmasının muhal olduğunda ittifak etmiş ve bu isimlerin şeriattan geldiğini, dil bakımından da kullanılmasının caiz olduğunu, ancak bunların yukarıda ifade edildiği gibi, bir tek zâta râci olduğunu sanmışlar, bizde ilim ve kudretin zâtımızdan ayrı birer sıfat olarak bulunması caiz olduğu gibi, Allah'ta zâtından başka ve zâtına zaid bir takım sıfatların bulunması caiz olmadığı görüşünü savunmuşlar ve bunların çokluğu gerektirdiğini sanmışlardır. Çünkü bu sıfatlar bize ârız olsalar biz bunların, yeniden meydana geldikleri için, zâtımızdan fazla birer şey olduğunu bilirdik. Bu sıfatların hiçbir gecikmeye uğramadan varlığımızın hemen yanında meydana geldiğini farzetsek bile, yanında olmak sebebi ile de zât üzerine zaid, ondan ayrı birer şey olmaktan çıkmazlar. İki şeyden biri diğerinin hemen yanında yer alıp ve birincisinin ikinci, ikincisinin de birinci olmadığı bilinirse bunlar aynı anda biri diğerinin yanında olsalar bile, bu ikisinin ayrı ayrı birer şey olduğu düşünülür. Bunun için bu sıfatlar ilk zâtın yanında birer sıfat olmakla zâttan başka birer şey olmaktan çıkmazlar. Bu ise varlığı zorunlu zâtta çokluk gerektirir ki, bu muhaldir. Bunun için filozoflar ilk mebde'de bu sıfatların bulunmadığında görüş birliğine varmışlardır.

Bunun üzerine onlara denir ki: Bu bakımdan meydana gelen çokluğun muhal olduğunu, —Mûtezile'den başka bütün müslümanların bunun tersini savunduğu halde,— nereden biliyorsunuz? Bunu ispatlayan kesin deliliniz nedir? Zira bir kimsenin *"varlığı zorunlu olan zâtta, sıfatlarla mevsuf olan zât bir olmakla beraber, çokluk muhaldir."* sözü, sıfat çokluğunun muhal olduğu

neticesine varır. Bu ise münakaşalı bir meseledir. Muhal olduğu akıl zarureti ile de bilinmemektedir. Bu yüzden kesin delile ihtiyaç zaruridir.

Filozofların bu hususta iki ispatlama yolu vardır: Birincisi; sıfat ile mevsûftan her ikisi biri diğerinin aynı olmadığı zaman, ya bunlardan her biri, varlığı bakımından, diğerinden müstagnidir, yahut her biri diğerine muhtaçtır. Veya biri ötekine muhtaçtır da, öteki değildir.

Her ikisinin biri diğerine muhtaç olmadığı farzedilirse, bunların her ikisi *"vücudu vacip (varlığı zorunlu)"*, demektir ki, bu mutlak mânada ikiliktir. Bu ise muhaldir.

İkisinden her biri ötekine muhtaç ise bunların hiçbiri vücudu vacip (varlığı zorunlu) değildir. Zira varlığı zorunlu demek, varlığı zâtından, demektir. Varlığı zâtından olan da, her bakımdan başkasından müstagnîdir. Bir şey başkasına muhtaç oldumu, muhtaç olduğu şey kendisinin illeti olur. Zira bu başkası ortadan kaldırılırsa, varlığı mümkün olmaz. Bu takdirde ise varlığı zâtından değil, başkasından olmuş olur.

Biri ötekine muhtaçtır da, öteki değildir, denilirse, muhtaç olan, ma'lûl, varlığı zorunlu olan da yalnız öteki olur. Ma'lûl olunca da, bir sebebe muhtaç olur. Bu da varlığı zorunlu olan'ın zâtının bir sebebe bağlı olduğu neticesine götürür.

Buna itiraz edilerek şöyle denilir: Bu kısımlardan sonuncusu tercih edilir, (yani biri diğerine muhtaç, öteki değil, kısmi). Ancak, mutlak manada ikilikten ibaret olan birinci kısmın batıl olduğunu iddia etmeniz yersizdir. Çünkü biz bundan önceki meselede bu iddiayı ispatlayan kesin deliliniz olmadığını ve bunun ancak, burada ve bundan sonra gelen meseledeki çokluğun inkârına istinat ettirmek suretiyle tamamlanabileceğini açıklamıştık. Şu halde, buradaki meselenin fer'i olan bir meseleye bu mesele nasıl bina edilebilir?! En doğrusu şöyle demektir: Zât, varlığı bakımından sıfatlara muhtaç değildir ama, sıfatlar, bizde olduğu gibi, mevsufuna yani sıfatı olduğu zâta muhtaçtır.

Bu suretle onların: *"Başkasına muhtaç olan, vücudu vacip (varlığı zorunlu) olmaz."* iddiası kalır ki, buna da şöyle cevap verilir:

Varlığı zorunlu olandan aktif illeti bulunmayan zâtı kastediyorsanız ne diye bunu (yukarıda yalnız biri diğerine muhtaç olan kısımda) söylediniz? Ve: *"Varlığı zorunlu olanın zâtı kadîm olur, kadîm oluşunun fâili olmadığı gibi, sıfatı da onunla birlikte kadîmdir ve bu sıfatın da fâili yoktur."* denilmek neden muhal olsun? Varlığı zorunlu derken, pasif illeti olmayanı kastediyorsanız, sıfat, bu mana ile varlığı zorunlu değildir. Fakat bununla beraber yine kadîmdir, ve fâili yoktur. Bunun muhal olduğunu gösteren nedir? Denirse ki: Mutlak manada varlığı zorunlu, aktif illeti ile pasif illeti olmayandır. Pasif illeti olduğu kabul edildimi, ma'lûl (yani bir illet neticesi meydana gelen şey) olduğu da kabul edilmiş demektir.

Cevap olarak deriz ki: Bir sıfatı kabul eden zâta *"pasif illet"* adını vermek, sizin ıstılahınızdır. İleri sürdüğünüz delil bu ıstılaha göre bir zorunlu varlığı ispatlamamaktadır. Bu delil yalnız illetler ve ma'lûller zincirinin kendisi ile sona erdiği bir ucun bulunduğunu ispat eder ve ancak bu kadarını zorunlu kılar. Zincirin sona ermesi ise kadîm sıfatlara sahip olan bir tek zât ile de mümkündür. Zâtın fâili olmadığı gibi bu sıfatların da fâili yoktur, ancak bunlar zâtta sabittir. Şu halde, anlaşmazlığa imkân verdiği için, *"varlığı zorunlu"* tabiri bir yana bırakılabilir. Zira bu babtaki kesin delil, yalnız zincirin kesilip, sona ermesine delâlet etmekte, bunda başka bir şeye aslâ delâlet etmemektedir. Başka bir şeyi iddia etmek, delilsiz bir davadan ibarettir.

Denirse ki: Aktif illette zincirin kesilmesi gerektiği gibi, pasif illette de gerekir. Zira, her varlık bir illete muhtaç olup, o illet de bir başka illete muhtaç olursa teselsül lazım geldiği gibi, her varlık durabileceği bir mahalle muhtaç olur ve mahal de başka bir mahalle muhtaç olursa yine teselsül lazım gelir.

Cevap olarak deriz ki: Doğrudur. Biz de elbette bu teselsül zincirini keser ve deriz ki: Sıfat ilk varlığın zâtındadır. Zâtı da başkası ile kaim değildir. Nasıl ki, bizim ilmimiz de zâtımızdadır. Zâtımız ilmimizin yeridir. Ve zâtımız bir başka yerde de değildir. Bu suretle zât ile beraber sıfatın aktif illetteki teselsül zinciri sona ermiştir. Zira, zâtın fâili olmadığı gibi, sıfatın da faili yoktur. Bilâ-

kis, zât ne kendisinin, ne de sıfatının illeti olmadan bu sıfat ile birlikte daima mevcuttur. Pasif illete gelince, bunun teselsül zinciri yalnız zât üzerine sona ermiştir. İlletin ortadan kalkması ile yerin de ortadan kalkması neden lazım gelsin? Bu hususta kesin delil, yalnız teselsül zincirinin sona ermesini gerektirmektedir. Teselsülün kendisi ile kesilmesi mümkün olan her yol, varlığı zorunlu olan'ı gerektiren bürhanın hakkını yerine getirmeye yeter.

Varlığı zorunlu olan'dan, kendisi ile teselsülün kesilmesi için, aktif illeti olmayan varlıktan başka bir şey kastedilirse, bunun zorunlu olduğunu aslâ kabul etmeyiz. Akıl, varlığının illeti olmayan kadîm bir mevcûdu kabul etmeye ne kadar gücü yeterse, zât ve sıfatlarının her ikisi bakımından illeti olmayan sıfatlı bir kadîmi de kabul etmeye o kadar yeter.

İkincisi: Bizdeki ilim ve kudret zâtımızın mahiyetinde dahil değildir. Bunlar ona sonradan gelmiştir. İlk varlık için de bu sıfatlar sabit olduğu vakit, yine onun mahiyetinde dahil olmazlar. Ondan daima ayrılmazlarsa da ona izafet edilmek suretiyle arız olmuşlardır. Bazı arızlar, mahiyete lazım olup kendisinden ayrılmazlar. Fakat bu ayrılmayışı ile mahiyetin zâtını ayakta tutmakta rol oynamazlar. Bir şey zâta ârız oldumu ona tâbi olur, zât da onun sebebi olur. Ve bu suretle bu ârız ma'lûl olur. Ma'lûl olunca da nasıl varlığı zorunlu olur?

Bu ispatlama yolu birincinin aynıdır. Yalnız ifade farkı vardır.

Cevap olarak deriz ki: Ârazın zâta tâbi olması ve zâtın buna sebep olması ile zâtın bu ârazın aktif illeti, bunun da zâtın mef'ûl'ü olduğunu kastediyorsanız bu, gerçeğe aykırıdır. Bu, zâtımıza izafetle olan bizim ilmimizde bile lazım gelmez. Zira zâtımız ilmimizin aktif illeti değildir.

Zâtın mahal, sıfatın mahal dışında kendi kendine ayakta duramayacağını kastediyorsanız bunu kabul ederiz, fakat ne diye bu, muhal olsun? Ârazın zât ile ayakta durması sıfatların mevsuflarla ayakta durmasından başka bir manası yoksa, adına âraz, tâbi, ma'lûl veya bunlardan başka herhangi birşey denilse bu mana de-

ğişmez. Kadîm olup, faili olmadığı halde zât ile ayakta durması neden muhal oluyor?

Görülüyor ki, filozofların bütün delilleri mümkün, caiz, tâbi, lâzım ve ma'lûl gibi isimler vermekle meseleye kötü bir renk kazandırmaktan ibarettir. Bunun için, denir ki: Eğer bununla, bu â-razın (sıfatın) bir fâili vardır, diye kastediliyorsa bu, gerçeğe aykırıdır. Yok, fâili olmayan, ancak kendisinde bulunduğu bir mahalli olan kastediliyorsa bu mana —hangi lâfızlarla ifade edilirse edilsin— kendisinde muhal denilecek bir şey yoktur.

İfadeyi başka bir şekilde çirkinleştirmek suretiyle meseleye kötü bir görünüm vermek istemişler ve: *"Bu, ilk varlığın bu sıfatlara muhtaç olduğuna götürür ve ilk varlık mutlak mânada ganî (ihtiyaçsız) olmaz. Zira mutlak manada ihtiyacı olmayan kişi zâtından başkasına muhtaç olmayandır."* demişlerdir.

Bu, laftan ibaret olan zayıf ve tutarsız bir ifadedir. Çünkü kemâl sıfatları, kâmil olan zâttan ayrılmaz ki, zâtın başkasına ihtiyacı sözkonusu olabilsin. Bu zât, daima, yani ezel ve ebed boyunca ilim, kudret ve hayat ile kâmil olursa nasıl muhtaç olur?! Yahut kemâlin kendisine lâzım olup, ayrılmamasına nasıl ihtiyaç denilebilir?! Bu, tıpkı birinin: *"Kemâl sahibi kemâle muhtaç olmayandır. Bunun için zâtında kemâl sıfatlarının bulunmasına muhtaç olan kâmil değil, eksiktir."* demesi gibidir ki, buna: Birinin kemâl sahibi olmasının, kemâlin zâtında bulunmasından başka bir manası yoktur. Ganî olmasının da manası, ihtiyacın tersi olan sıfatla rın zâtında bulunmasından ibarettir. Şu hâlde, ilâhlığın kendisi ile tamamiyet kesbettiği kemâl sıfatlarını bu gibi lâfzî hayallerle nasıl inkâr ediyorsunuz?

Denirse ki: Bir zât ve sıfat olduğunu söyleyip, bu sıfatın da o zâtta bulunduğunu tespit edince, bu, bir terkip olur. Her terkip ise kendini meydana getirene muhtaçtır. Bunun için, ilk varlığın cisim olması caiz değildir. Çünkü cisimde terkip vardır.

Cevap olarak deriz ki: Birinin *"her terkip, terkibi yapana muhtaçtır"* sözü *"her mevcut bir var edene muhtaçtır."* sözünden farklı değildir. Bunun için, böyle diyene: İlk mebde'de kadîm bir mevcuttur, fakat ne illeti vardır, ne de var edeni vardır, denilir. İşte

böylece *"ilk mebde,"* sıfatı olan bir kadîmdir. Fakat ne zâtının, ne sıfatlarının, ne de bu sıfatların zât ile ayakta durmasının illeti vardır. Bunların hepsi illetsiz kadîm'dir. Cisme gelince, ilk varlığın cisim olmasının caiz olmaması, cismin, geçici şeylerden uzak bulunmaması dolayısıyla hâdis olmasındandır. Cismin hâdis olduğunu kabul etmeyenlerin ilk illetin cisim olmasını da caiz görmeleri gerekir. Nitekim biz, bundan sonra, bunun onlara lâzım geldiğini göstereceğiz.

Onların bu meseledeki bütün ispatlama yolları hayaldan ibarettir.

Bundan başka onlar, ispat ettikleri bütün bu sıfatları ilk varlığın zâtına irca etmeye de muktedir olamamışlardır. Onlara göre bunların sırf vücuttan ayrı bir şey olmaları lâzım gelir. Bunun için, onlara denir ki: İlk mebde'in zâtından başkasını bildiğini kabul ediyor musunuz? Onlardan bir kısmı bunu kabul eder, bir kısmı da zâtından başkasını bilmediğini iddia eder. İlk görüş İbn-i Sina'nın da tercih ettiği görüştür. Zira o, ilk varlığın bütün şeyleri, zaman çizgisine girmeyen küllî bir biçimde bildiğini, fakat yeniden ihata edilmelerinin, âlemin zâtında değişikliği gerektiren cüzileri bilmediğini sanmıştır.

Bunun üzerine deriz ki: İlk varlığın, sonsuz olan bütün nevilerin ve cinslerin varlığını bilmesi zâtını bilmesinin aynı mıdır, başka bir şey midir? Başka bir şey'dir, derseniz çokluk ispat etmiş ve kaidenizi bozmuş olursunuz. Aynıdır, derseniz, *"insanın kendisinden başkasını bilmesi kendini bilmesinin ve zâtının aynıdır."* diye iddia eden kimselerden farkınız olmaz. Halbuki böyle diyen kimse akılsızlık etmiş olur. Zira, tek şey nedir? denildiği zaman, tek şey, *"zihinde nefy (olumlu) ile ispatın kendisinde birleşmesinin muhal olduğu şeydir"*, diye tarif edilir. Bunun için, bir tek şeyi bilmek bir tek şey olduğundan, bu şeyin aynı anda hem var, hem yok olduğunu vehmetmek muhaldir. Yine bunun için, insanın, başkasını bilmeden kendisini bilmesini zihinde farzetmek muhal olmadığından, *"insanın başkasını bilmesi zâtını bilmesinden başka bir şeydir."* denilmiştir. Zira aynı olsaydı, onun nefyi ötekinin nefyi, ispatı da ötekinin ispatı olurdu. Çünkü, aynı anda Zeyd'in

mevcud olması ve aynı Zeyd'in ma'dûm olması muhaldir. Fakat kendini bilmekle beraber başkasını bilmekte böyle bir muhal olmaz. İlk varlığın başkasını bilmekle beraber zâtını bilmesinde de durum aynıdır. Çünkü, bunlardan birinin varlığını ötekisiz düşünmek mümkündür. Bunun için, bunlar birbirinden ayrı iki şeydir. Zâtının varlığı olmaksızın zâtının varlığını düşünmek mümkün değildir. Her şey böyle olsaydı bu düşünüş imkânsız olurdu. Bunun için, filozoflardan ilk varlığın zâtından başkasını bildiğini kabul edenler, ister istemez, çokluğu da kabul etmişler, demektir.

Denirse ki: İlk varlık başkasını ilk kasd ile bilmez, belki (önce) her şeye mebde' olarak zâtını bilir de, bunun akabinde ikinci bir kasd ile her şeyi bilmesi kendisine lâzım olur. Zira, zâtını, mebde olarak bilmekten başka türlü olarak bilmesi mümkün değildir. Çünkü, mebde'lik zâtının hakikatıdır. Zâtını başkasına mebde' olarak bilmesi de, ancak tazammun veya lüzum yoluyla bu başkasının da bilmek kapsamına girmesi ile mümkün olur. Zâtına lazım olan bir takım şeylerin bulunması uzak sayılmaz ve bu, zâtın mahiyetinde çokluk gerektirmez. Asıl imkânsız olan, zâtın kendisinde çokluktur.

Bunu birkaç türlü cevaplandırmak mümkündür:

Birincisi: İlk varlık zâtını mebde, olarak bilir, sözünüz delilsiz bir iddiadır. Asıl uygun olan zâtının yalnız varlığını bilmesidir. Mebde' olduğunu bilmesi varlığını bilmekten fazla ve ayrı bir biliştir. Çünkü, mebde' oluş, zâta olan bir izafettir. İzafeti bilmekten de zâtını bilebilir. Mebde' oluş bir izafet olmasaydı, zâtta çokluk lâzım gelir ve ilk varlığın hem varlığı, hem de mebde'i olurdu ki, bunlar ayrı ayrı iki şeydir. Nasıl ki, insanın da zâtını bilmesi ma'lûl olduğunu öğreninceye kadar, zâtının ma'lûl olduğunu bilmeden caiz olur. Zira ma'lûl oluşu, illetine nazaren olan izafiliğidir. İllet oluşu da böylece ma'lûlüne nazaran olan bir izafiliğidir. Şu halde, durumun onlara lazım oluşu onların: *"ilk varlık kendisinin mebde' olduğunu bilir."* sözünde mevcuttur. Çünkü, bu ifadede zâtını bilmekle birlikte onun mebde' olduğunu bilmek de vardır ki, bu mebde' oluş izafettir. İzafet de zâttan başka bir şeydir.

Yukarıda zikrettiğimiz delil ile izafeti bilmenin zâtı bilmekten başka bir şey olduğu görülmüştür. O delil şundan ibarettir: Mebde'ini bilmek düşünülmeden zâtı bilmek düşünülebilir, fakat zâtı bilmek olmadan zâtı bilmenin düşünülmesi aslâ mümkün değildir. Çünkü, zât bir tanedir.

İkincisi: Sizin *"ilk varlık, kendisinden başka olan bütün eşyayı ikinci bir kasd ile bilmiştir."* sözünüz ma'kûl değildir. Zira, ilk varlığın ilmi zâtını kapsadığı gibi, zâtından başkasını da içine alırsa birbirinden ayrı iki ma'lûm'u, kendisinin de bunlara müteveccih iki ilmi olur. Ma'lûm'un birkaç tane ve birbirinden başka oluşu, ilmin birkaç tane olmasını gerektirir. Zira bilinen iki şeyden birinin diğerinden ayrılması zihinde mümkün olur. Bunun neticesi olarak birini bilmek diğerini bilmenin aynı olmaz. Aynı olsaydı birinin varlığını ötekisiz farzetmek mümkün olmazdı. Hepsi bir oldukça ortada bir diğeri yok demektir. *"İkinci kasd"* diye bir tabir kullanmakla bunlar başkalaşmazlar.

Sonra ben, *"ilk varlığın yer ve göklerde bir zerre bilgisinin dışında kalmaz, ancak o, her şeyi küllî bir şekilde bilir, bildiği külliyet ise sonsuzdur. Bunun için, bunlara ait olan bilgi —bunların çokluğuna ve başkalığına rağmen— her bakımdan birdir."* diyenlerin çokluğun bulunmadığını iddia etmekte ısrar etmelerini bir türlü anlamıyorum.

İbn-i Sina bu hususta çokluk lazım gelmesinden çekinerek, ilk varlığın yalnız kendisini bildiği görüşünde olan filozoflardan ayrılmıştır. Ancak, önce çokluğu kabul etmezken, onlarla beraber olduğu halde, sonra ilk varlığın kendisinden başkasını da bildiğini kabul etmekle onlardan nasıl ayrılmıştır? Anlaşılan *"ilk varlık dünya ve ahirette hiçbir şeyi bilmez, ancak zâtını bilir. Başkası ise hem zâtını, hem başkasını bilir. Ve bu suretle ilim hususunda ilk varlıktan daha şerefli olur."* demekten utandığı için bu görüşten vazgeçmiştir. Fakat bununla beraber her bakımdan çokluğu inkârda ısrar etmekten utanmamış, ilk varlığın kendini ve başkasını, hatta kendinden başka bütün eşyayı bilmesinin sırf zâtından ibaret olduğunu sanmıştır. Bu ise öteki filozofların, ilk bakışta belirdiği için, haya ettiği tenakuzun aynıdır. Şu hâlde, filozoflar-

dan hiçbir gurup görüşündeki zillet ve manasızlıktan kendini kurtaramamıştır.

İşte yüce Allah, yolundan sapmış ve ilâhi meseleler künhüne kendi düşünce ve hayali ile hâkim olacağını sanmış olanları bu dereceye düşürür.

Denirse ki: İlk varlığın kendini izafet yoluyla mebde' olarak bilmesi sabit olunca, aralarında izafilik olan iki şeyi bilmesi bir tek bilişten ibarettir. Zira, oğul'u bilen kişi bir tek bilişle onu bilmiştir, fakat bu bilişte hem baba'yı, hem de babalık ve oğul'luğu bilmek vardır. Bu suretle bilinen çoğalırsa da biliş birdir. Böylece ilk varlık da zâtını başkasına mebde' olarak bilir ve bu biliş, bilinen çoğalmışsa da bir bilişten ibarettir. Bir tek bilinen ile onun izafeti hakkında bu düşünülüp, çokluğu gerektirmeyince, cinsî çokluğu icap etmeyen her yerde fazlalık çokluğu gerektirmez.

Bir şeyi bilip, o şeyi bildiğini bilen kimse de böyledir. Çünkü o, o şeyi bilmekle bildiğini de bilir. Her ilim, aynı zamanda kendini ve bilinen'i bilmekten ibarettir. Bu suretle bilinen birkaç tane olur da ilim bir olur. Buna sizin (kelamcıları kastediyor) yüce Allah'ın bildiği şeylerin sonu yoktur, fakat *"Allah'ın ilmi birdir."* görüşünüz de delâlet eder. Siz böyle der ve Allah'ta sayısız sonsuz ilimler düşünmezsiniz. Bilinenlerin çokluğu ilmin zâtında da çokluğu gerektiriyorsa Allah'ın zâtında da sayısı sonsuz ilimler oluversin! Halbuki bu muhaldir.

Cevap olarak deriz ki: İlim, her bakımdan bir olduğu müddetçe, iki bilinen'e taalluku düşünülemez. Bilâkis bu, filozofların çokluğu takdir hususundaki ıstılah ve ölçülerine göre, bir nevi çokluğu gerektirir. Hatta filozoflar bu hususta ileri gitmiş ve: İlk varlığın vücudla sıfatlanmış mahiyeti olsaydı bu, çokluk olurdu. Filozoflar, hakikatı olup sonra vücudla sıfatlanan bir şey düşünmemişlerdir. Belki onlar vücudun hakikatına izafet edilmiş olduğunu ve hakikatın da başka bir şey olduğunu ve buna binaen çokluğu gerektirdiğini sanmışlardır. Bu görüşe göre birkaç bilinen'e taalluk eden bir ilim takdir etmek mümkün değildir ki, onda mahiyete izafet edilmiş vücud takdirinde lazım gelen çokluktan daha açık ve büyük bir çokluk lazım gelmesin.

Oğul'u bilmek ile kendisinde izafilik (görecelik) olan diğer şeyleri bilmeye gelince, burada çokluk vardır. Zira oğul'un zâtını bilmek ve baba'nın da zâtını bilmek gerekir, bunlar ise iki ilimdir. Ayrıca izafetten ibaret olan üçüncü bir ilim de lazımdır. Evet, bu üçüncüsü önceki iki ilmin içinde mevcuttur. Çünkü, önceki ikisi bu üçüncünün şartlarından ve zaruretindendir. Yoksa izafet edilen şey (yahut kendisinde izafilik bulunan şey) bilinmedikçe, izafet bilinmez. Şu hâlde, bunlar biri diğeri ile şartlanmış birkaç ilimden ibarettir.

İşte böylece ilk varlık da kendilerine mebde' olduğu için, öteki cins ve sıfatlara izafet edilmiş olarak zâtını bildiği vakit, hem zâtını, hem cinslerin birimlerini, hem de cinslere mebde olması ile zâtının izafetini bilmeye muhtaç olur. Bunları bilmezse izafetin kendisine malum olması düşünülemez.

Onların: *"kim bir şeyi bilirse o şeyi bildiğini de bilir. Bu suretle bilinen birkaç tane, ilim ise bir olur."* iddialarına gelince, bunun gerçekle ilgisi yoktur. Zira, bu kişi o şeyi bildiğini başka bir bilişle bilir, ve bu bilişler kendisinden gaflet edip, bilmediği bir bilişte son bulur. Sonsuza doğru teselsül edip giden, demiyoruz. Bilâkis, ma'lûmuna taalluk eden bir ilimde teselsül kesilir ve kişi, bildiği şeyin vücudundan gafil olmadan, bu son bilişten gafil olur. Meselâ, siyahı bilen bir kimse, bunu bilirken yalnız bununla meşguldür. Siyaha ait bilgisinden habersizdir, ona yönelmiş değildir. Siyaha ait olan bilgisine yöneldiği vakit, başka bir bilişe ihtiyaç gösterir ve bu, yönelişi kesilinceye kadar devam eder.

Onların, *"bu delil, sizin yüce Allah'ın bildikleri hakkındaki görüşünüz bakımından, aleyhinize çalışır. Çünkü Allah'ın malûmatı sonsuzdur, Halbuki size göre ilim bir'dir."* şeklindeki itirazlarına gelince, biz buna cevap vermek zorunda değiliz. Çünkü biz, burada yalnız filozofların görüşlerindeki tutarsızlıkları ve öne sürdükleri delillerle ispat etmeye çalıştıkları iddiaları ispat etmekten aciz olduklarını göstermeyi gaye edinmişizdir. Gerçeğin ne olduğunu ispatlayıp, ortaya koymak hedefimizin dışındadır. Bunun için, kitabımıza *"Tehafütü'l-felâsife (filozofların tutarsızlıkları)"* adını verdik.

Denirse ki: Biz, çeşitli görüşleri temsil eden guruplardan birinin görüşünü kabul etmeye sizi zorlamıyoruz. Ancak bütün guruplara yönelebilen bir itirazı öne sürmeniz yersizdir. Çünkü bu itiraz aynen size de varittir, hiçbir gurubun bundan kurtulma imkânı yoktur.

Bunu şöyle cevaplayabiliriz: Hayır, burada gayemiz *"ilâhiyat babındaki meseleleri kesin delillerle biliriz."* şeklindeki iddianızda sizi acze düşürmek ve bu iddiada kesinliğe sahip olmadığınızı göstermektir. Acziniz ortaya çıktıktan sonra mesele çözümlenmiştir. Zira, insanlar arasındaki ilâhi meselelere ait olan gerçeklerin akıl ile bilinemeyeceğini, hatta bilmenin insan gücünün dışında olduğunu savunanlar vardır. Bunun için Peygamber s.a.v.: *"Allah'ın yarattıkları hakkında inceden inceye düşünün, fakat Allah'ın zâtı hakkında fazla düşünmeye dalmayın!"* buyurmuştur. Şu halde, mucize delili ile peygamber s.a.v.'in gerçek peygamber olduğuna inanan, aklın hükmüne yalnız peygamberi gönderen zâtı ispat hususunda başvuran, sıfatları hususunda akıl ile muhakeme yürütmekten kaçınan, Allah'ın sıfatları hakkında şeriat sahibinin telkinlerine uyan, Allah'a *"Âlim, Mürîd, Kadir, Hayy"* demekte onun izinden giden, izin vermediği isimleri Allah hakkında kullanmaktan kaçınan, Allah'ın zâtının hakikatını kavramakta aklın acz içinde olduğunu itiraf eden topluluğun nesini beğenmiyorsunuz?

Ancak onları, kesin delillerle ispatlama usulünü, çeşitli kıyaslar üzerine mukaddimeler tertip işini bilmemekle itham ederek ve aklî yollarla ispatlama hünerini yalnız kendinizin bildiğinizi iddia etmekle ayıpladınız. Halbuki artık acziniz kesin olarak ortaya çıkmıştır. İspatlama yollarınız ve gerçeği bildiğiniz iddiası yıkılmıştır. Bu açıklamadan maksat da bu idi. İlâhiyattaki delillerinizin hendesiyattaki deliller gibi kesin olduğunu iddia eden şimdi nerede?

Denirse ki: Bu ileri sürdüğünüz itiraz İbn-i Sînâ'ya yöneltilebilir. Çünkü o, ilk varlığın başkasını bildiğini sanmıştı, fakat filozofların muhakkikleri ilk varlığın kendinden çıktığını bilmediğinde ittifak etmişlerdir. Onlara göre bu itiraz ileri sürülemez.

Cevap olarak deriz ki: Bu o kadar zayıf ve temelsiz bir görüştür ki öyle olmasaydı sonradan gelen filozoflar bunu desteklemekten çekinmezlerdi. Bu görüşün ihtiva ettiği çirkinliği size açıklayayım! Bu görüşte ilk varlığın bütün ma'lûlleri kendisinden üstün bir durumda görünür. Çünkü, melek, insan ve akıl sahibi olan bütün varlıklar, hem kendini, hem mebde'ini, hem de başkasını bildiği halde, ilk varlık kendisinden başkasını bilmemektedir. Melekleri bir yana bırakın da hayvanlar bile kendisi hakkındaki şuuru ile birlikte başka şeyleri de bilirler. İlmin bir şeref ve ilimsizliğin bir eksiklik olduğunda kimsenin şüphesi yoktur. Şu hâlde, onların *"ilk varlık hem Âşık hem Mâşuk'tur. Çünkü, eksiksiz bir kemâl ve sonsuz bir güzellik sahibidir."* iddiası nerede? Mahiyyeti ve hakikatı olmayan, âlemdeki olup bitenlerden hatta kendine lazım olan ve kendinden çıkan şeylerden habersiz olan basit varlıktaki cemâl nasıl bir cemaldir? Allah'ın yaratmış olduğu dünyada bundan daha büyük bir eksiklik var mıdır?

Kendilerince aklî meselelerde derinleşip, sonra da görüşleri netice itibari ile kâinatın Rabbi ve sebeplerin yaratıcısı olan Zâtın kâinatta olup, bitenlerle ilgili bir bilgisi olmadığına varan felsefeci topluluğu karşısında akıl sahibi şaşıp kalmasın da ne yapsın! Bu zâtın, kendini bilmekten başka, ölüden ne farkı kaldı? Kendinden başka bir şeyi bilmeyip, yalnız kendini bilmekten ibaret olan kemâl nasıl bir kemal?! Allah, sınırı aşmış olanların söylediklerinden kat kat yücedir, münezzehtir. Bu görüşün çirkinliği o kadar açıktır ki, fazla söz söylemeyi gerektirmez.

Sonra bunlara denir ki: Bütün hüsranlara katlanmakla beraber yine de çokluktan kurtulmuş değilsiniz. Zira, sorarız: İlk varlığın zâtını bilmesi, zâtının aynı mıdır, başka bir şey midir? Başka bir şeydir, derseniz hemen çokluk meydana gelmiştir. Aynıdır, derseniz *"insanın zâtını bilmesi, zâtının aynıdır."* diyen kimseden ne farkınız olur? Halbuki bu, düpedüz ahmaklıktır. Çünkü, insan zâtından gafil olduğu bir halde zâtının varlığını düşünür, sonra bu gaflet ortadan kalkar ve zâtının şuuru içinde olur. Bu suretle zâtı hakkındaki şuuru, ister istemez, zâtından başka bir şey olur.

Derseniz ki: Bazan insanda zâtına ait bilgi bulunmaz da sonradan meydana gelir. Bu suretle ilim, bizzarure zâtından başka bir şey olur.

Deriz ki: Başkalık sonradan arız olmuş bir şeyin yakınında bulunmakla bilinmez. Zira, bir şeyin aynı olan bir şey, o şey üzerine ârız olamaz. Başka olan bir şey de başka olduğu şeyle beraber bulunmak neticesinde onun ta kendisi olmaz ve başka bir şey olmaktan çıkmaz. İlk varlığın daima zâtını bilir olması, zâtını bilmesinin zâtının aynı olduğuna delil olmaz. İnsan, önce zâtı takdir edip, şuur sonradan arız olabilir. Şuur zâtın aynı olsaydı böyle düşünmeye imkân olmazdı.

Denirse ki: İlk varlığın zâtı akıl ve ilimdir. Yoksa önce zâtı var da sonra zâtı ile kaim ilim değil.

Denir ki: Bu ifadede ahmaklık açıktır. Çünkü ilim mevsufu gerektiren bir sıfat ve arazdır. Birinin: *"ilk varlık zâtında akıl ve ilimden ibarettir."* demesi tıpkı *"o, kudreti ve iradesidir ve o kendisi ile kaimdir."* demesi gibidir. Bu sizin söylediğiniz, siyahlık ve beyazlık kendi kendine kaimdir, üçlü, dörtlü veya herhangi bir kemiyet kendi kendine kaimdir, diyen kimsenin iddiasından farklı değildir. Bütün arazlarda durum böyledir. Cisimdeki sıfatların, sıfatlardan başka olan cisimsiz varlığını sürdürebilmesinin muhal olduğunu gerektiren delil ne ise, ihya sıfatlarından olan ilim, hayat, kudret ve iradeden ibaret olan sıfatların da kendi kendine duramayıp ancak bir zât ile varlık kazanabilecekleri aynı yol ile bilinir. Hayat, zât ile kaim olur. Zâtın hayatı kendindeki hayat sıfatı ile meydana gelir. Öteki sıfatlarda da durum aynıdır.

Görülüyor ki, filozoflar ilk varlıktan yalnız sıfatları, hakikat ve mahiyeti kaldırmakla yetinmemiş, ondan kendi kendine durabilme hakkını da selbetmiş, onu kendi kendine kaim olamayan araz ve sıfatların hakikatına indirmiştir.

Ayrıca biz, bundan sonra yüce Allah'ın kendini ve başkasını bildiğine de filozofların delil getirmekten âciz olduklarını —inşaallah— tek başına ele alacağız.

Yedinci Mesele

İlk varlığın başkası ile bir cinste beraber olup, bir fasl ile ayrılmasının caiz olmadığı, akılda cins ve fasl'e ayrılmasının caiz olmadığı iddialarının doğru olmadığını göstermek hakkındadır.

Filozoflar bu iddiada görüş birliğine varmış ve bu görüşe, *"ilk varlık cins manasında başkası ile birleşmeyip, fasl manası ile de başkasından ayrılmayınca haddı (tam tarifi) de yapılamaz. Çünkü, hadd cins ile fasl'dan meydana gelir. Mahiyeti birkaç şeyden meydana gelmeyen şeyin ise, hadd' (tarifi)ı yoktur. Bu ise bir çeşit terkiptir."* görüşünü istinad ettirmişlerdir.

Filozoflar iddia etmişlerdir ki: İlk varlığın var olmak, cevher olmak ve başkasına illet olmakla ilk ma'lûl'e müsavi olduğunu ve bundan, ister istemez, bir başka şey ile ayrıldığını söyleyenlerin ifadesinden anlaşılan, ilk ma'lûl'ün bu sayılan hususlarda başka bir şey ile birleşmesi cinste birleşme değil, âm olan bir lazımda birleşmedir. Mantıkta öğrenildiğine göre cins ile lâzım, umumda birbirinden farkedilmezlerse de gerçekte aralarında büyük fark vardır. Zâtî olan cins *"Ma hüve (o nedir?)"* sorusuna cevap olarak söylenen Âm'dır ki, tarif edilen şeyin mahiyetinde dahil olup, zâtını meydana getirir. Meselâ, insanın canlı olması, insanın mahiyetinde dahildir. Bunun için cins olur. Fakat insanın doğmuş olması, yaratılmış olması kendisinden ayrılmayan bir lazımıdır. Ancak, âm bir lâzım olduğu halde, mahiyetinde dahil değildir. Bu, mantıkta kesin bir şekilde bilinmektedir.

Yine iddia etmişlerdir ki, vücûd aslâ eşyanın mahiyetinde dahil değildir. Ya kendisinden ayrılmayan bir lâzım olarak mahiyete izafet edilmiştir, gök gibi. Veya sonradan mahiyete izafet edilmiştir, önceden yokken sonradan meydana gelmiş eşya gibi. Bunun için, vücudda birleşme, cinste birleşme değildir.

İlk varlığın, sair illetler gibi başkasına illet olmasında ilk ma'lûl ile müşterek olduğuna gelince, bu da mahiyete girmeyen lâzım bir izafette müştereklikten ibarettir. Çünkü, mebde oluş ile vücud'un hiçbiri mahiyetin kıvamında rol oynamaz. Bunlar, yalnız zât kendi mahiyetini cüzleri ile kıvam bulduktan sonra zâta lâzım olurlar. Şu halde, bu hususiaki müştereklik, lüzumu zâta tâbi olan âm bir lâzımda müştereklikiir. Cinste müştereklik değildir. Bunun için, eşya yalnız zâtını teşkil eden unsurlarla tarif edilir. Lâzımlarla tarif edilirse, bunun adına hadd *(gerçek tarif)* değil, *"resm (bir derece başkalarından ayırmak manasına tarif)"* denilir. Bu bir şeyin hakikatını açıklamak manasına olmaz. Meselâ, üçgenin gerçek tarifinde —her ne kadar zaviyelerinin (açılarının) iki kaimesine (dik açısına) eşit olması, üçgenin ayrılmayan bir vasfı ise de— *"zaviyeleri iki kaimesine eşit olan (açılarının toplamı iki dik açısına eşit)"* denilmez de, "üç kenar ile çevrilmiş şekil" diye tarif edilir.

İlk varlığın, cevher olmak hususunda da, ilk ma'lûl ile olan müştereklığı böyledir. Çünkü, cevher olmasının manası, bir yerde var olmayan, demektir. Zira, var olan, cins değildir. Bunun için, kendisine olumsuz bir şey nispet edilmek suretiyle cins olmaz. Hatta olumlu bir şey bile izafet edilse ve: *"Bir yerde olan mevcut"* denilse, yine arazlar cins olmazlar. Zira, cevher'i: *"Bir yerde olmayan mevcut"* diye tarif eden —ki bu da daha ziyade *"resm"* adı verilen bir tariftir— onun mevcud olduğunu anlatmamaktadır. Bir yerde olup, olmadığını da anlatmak istememektedir. Bir cevher için: *"Bir yerde olmayan mevcut"* derken, cevher'in, bulunduğu vakit bir yerde olmadan bulunan hakikat, olduğunu ifade etmiş oluruz. Yoksa cevher'i tarif ederken bilfiil mevcut olduğunu anlatmak istemiyoruz. Bunun için, cevher'de müştereklik, cinste müştereklik değildir.

Bilâkis, mahiyeti meydana getiren unsurlarda müştereklik, esasta müşterek olduktan sonra, bir fasl ile ayırdedilmeye muhtaç olan cinste müştereklikten ibarettir. Halbuki ilk varlığın zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur. Şu halde, zorunlu varlık hakiki bir tabiat ve zâtında bir mahiyettir. Yalnız ilk varlı-

ğa aittir ve başkasında bulunmaz. Zorunlu varlık yalnız ilk varlığa mahsus olunca, başkası bu hususta kendisine müşterek olamaz; olamayınca nev'î bir fasl ile ondan ayrılmaz. Bunun için de ilk varlığın gerçek manası ile tarifi yapılamaz.

Filozofların özet olarak görüşü budur.

Bunu iki bakımdan: Delil isteme, bir de bu görüşün doğru olmadığını göstermek bakımından inceleyebiliriz:

1. Delil isteme bakımından **deriz ki:** Görüşünüzü anlattık. Bunun ilk varlık hakkında muhal olduğunu nereden öğrendiniz ki, buna iki ilâh olamayacağı görüşünü de istinad ettiriyorsunuz? Zira, diyorsunuz ki: İkinci ilâhın birincisi ile bir hususta müşterek, bir hususta da ayrı olması gerekir. Kendisinde hem iştirak hem de ayrılık noktası bulunan şey mürekkeptir. Mürekkep ise muhaldir.

Şimdi sorarız: Bu biçim terkibin muhal olduğunu nereden biliyorsunuz? Sıfatların inkârı konusunda nakledilen sözünüzden başka bunu ispatlayan bir delil yoktur. Bu delilinizde *"cins ile fasl' (ayrım)dan meydana gelen mürekkep birtakım cüzlerin (parçaların) birleşimidir. Bu ikisinden yani cüzlerle bunların teşkil ettiği mecmu'dan birinin bir halde, ötekisi olmadan varlığı doğru olursa, varlığı zaruri olan odur, ötekisi değildir. Cüzlerin mecmu' bütünsüz mecmu' (bütünün)da cüzlersiz varlığı doğru olmazsa, bunların hepsi ma'lül ve varlığında başkasına muhtaçtır."* şeklinde idi.

Sıfatlar bölümünde bu meseleye temas etmiş ve bunun teselsülü kesmek bakımından muhal olmadığını açıklamıştık. Bürhan ise teselsülün kesilmesinden başka birşeye delâlet etmemektedir.

Varlığı zorunlu olan zâtın kendisi vasıflanması lazım geldiği hususunda icad ettikleri zorluklara gelince, bunlara delâlet eden bir delil yoktur. Vücudu vacip (varlığı zorunlu) olan zât, kendisi ile vasıflandırdıkları şeyden yani kendisinde çokluk bulunmayan ve bu sebeple varlığında başkasına muhtaç olmayan zâttan ibaret ise bu takdirde vücudu vacip (varlığı zorunlu) olan zâtı da ispatlayan delil mevcut değildir. Çünkü delilleri yalnız teselsülün kesilmesine delâlet etmektedir. Bunu sıfatlar meselesini eleştirirken

ifade etmiştik. Burada ise mesele daha açıktır. Zira bir şeyin cins ile fasl'e ayrılması, mevsufun zât ile sıfata ayrılmasına benzemez. Sıfat zâttan başka bir şey olduğu gibi, zât da sıfattan ayrı bir şeydir. Nevi ise her bakımdan einsten başka bir şey değildir. Biz nevi zikrettiğimiz zaman (cins + x) ile ifade ederiz. Zira insan derken "canlı + düşünce"den başka bir şey demiş olmayız. Bunun için birinin: "İnsanlık canlılıktan müstagnî olur mu?" demesi, tıpkı "insanlık, kendisine bir başkası ilâve edildiği vakit, kendisinden müstagnî olur mu?" demesi gibidir. Bu sebeple bu, sıfat ile mevsuftan (belirtilen) meydana gelen çokluktan daha uzaktır.

Ayrıca, hangi sebeple ma'lûl'ler silsilesinin, biri göklerin, ötekisi unsurların veya biri akılların, ötekisi cisimlerin illeti olan iki illette son bulması muhal oluyor? İlletler iki olur ve mâna bakımından bir yerde bulunan kırmızılıkla ısı arasındaki gibi, aralarında fark olur. Çünkü kırmızılıkta, ayrılabilecek şekilde cins ve fasl anlamına bir terkip farzetmeksizin bunların ikisi mana bakımından birbirinden farklıdırlar. Hatta burada bir çokluk olsa bile bu, zâtın birliğine zarar vermeyen bir çeşit çokluk olur.

Ma'lüllerde durum böyle ise, illetlerde bunun muhal olması hangi sebebe dayanır? İşte bununla filozofların iki yapıcı ilahın bulunmadığını ispat hususundaki aczleri ortaya çıkar.

Denirse ki: Bu, şu bakımdan muhal olur: İki zât arasında ayrılığı ifade eden husus, vücudun zorunlu olmasında şart ise, bu hususun her iki vacipte bulunması gerekir ki, o takdirde bunlar birbirinden ayrı birer şey olmazlar. Eğer bu, şart değilse, başka bir şart da yoksa, o takdirde varlığın zaruri olmasında şart olmayan her şeyden varlık müstagnîdir. O şey olmadan varlık zarureti tamam olur.

Cevaben deriz ki: Bu, sıfatlarda söylediğinizin ta kendisidir. Bu hususta görüşümüzü yukarıda anlatmış bulunuyoruz. Bütün bunlarda karışıklığın doğuş noktası *"Vücudu vacib (varlığı zorunlu)"* tabiridir. Bu bir yana bırakılmalıdır. Zira biz *"Vücudu vacib (varlığı zorunlu)"* olandan *"yapıcısı olmayan kadîm varlık"* kastedilmezse delilin bunu ispatlayacağını teslim etmeyiz. Maksat bu ise *"Vücudu vacib"* tabiri bırakılsın ve *"illeti ve faili olma-*

yan mevcut'da birden fazlalık ve birbirinden başkalık muhaldir." denilsin? Bunu ispatlayacak delil ise mevcut değildir.

Ancak bu, yani bir zâtı diğerinden ayıran husus *"zâtın illeti olmamasında"* şart mıdır? demeleri kalır ki, bu bir çeşit akılsızlıktır. Zira biz, illeti olmayan zâtın illetsizliğine illet aranmayacağını açıklamış bulunduk. İllet aranmadıktan sonra ise şartın aranmayacağı açıktır. Bu, tıpkı birinin: *"Siyahlık bu rengin renk olması için şart mıdır? Eğer şart ise ne diye kızıllık da renk olmuştur?"* demesine benzer. Bu soru karşısında denilir ki: Rengin hakikatına (yani zihindeki varlığına) nazaran kızıllık ile siyahlığın hiçbiri şart değildir. Zihin dışındaki varlığına ise ikisinden biri şarttır ama belirsiz olarak şarttır. Yani cins zihin dışında fasl'sız (kendisini diğerlerinden ayıran özelliksiz) bulunamaz. İşte iki illet yani iki ilâh ispat edip ikisi ile teselsüle son veren kişinin durumu böyledir. Bu iki illet fasl'larla birbirinden ayrılırlar ve ister istemez fasl'lardan biri belirsiz olarak vücudun şartı olur.

Denirse ki: Bu, renkte caizdir, çünkü rengin mahiyetten ayrı ve mahiyete ilâve edilmiş vücudu vardır. Vücudu vacib'de ise caiz olamaz. Çünkü vücudu vacib olanın vücud zorunluluğundan başka bir şeyi yoktur. Vücudun kendisine izafet edildiği bir mahiyet mevcud değildir. Siyahlık fasl'ı ile kırmızılık fasl'ının renkliliğin renklilik olmasında şart olmayıp ancak bir illet ile meydana gelen varlığında şart olduğu gibi, vacibin vücudunda da şart değildir. Zira İlk varlığın vacib olan varlığı, rengin renkliliği gibidir; renkliliğe izâfet edilen varlık gibi değildir.

Bu soruyu şöyle cevaplandırırız: Mesele öyle değildir. İlk varlığın, bundan sonraki meselede açıklayacağımız gibi, vücud ile vasıflanan hakikati vardır. Filozofların *"ilk varlık mahiyeti olmayan bir varlıktır."* iddiaları akla aykırıdır.

Özetlemek gerekirse, filozoflar iki illetin (ilâhın) bulunmadığını cins ve fasl'den ibaret bir terkibin olamayacağına bina etmiş, bu ikincisini de vücudun ötesinde bir mahiyetin bulunmadığı görüşüne istinad ettirmiştir. Biz, temel görüş olarak görünen bu sonuncu görüşün hakikatla alakası olmadığını ispat edince, kendisine bina edilen öteki görüşlerin de batıl olduğu ortaya çıkar.

Filozofların birini diğerine dayayarak meydana getirdikleri bu yapı, örümcek yuvasına benzeyen zayıf bir yapıdır.

2. Görüşlerinin doğru olmadığını göstermek bakımından da şöyle deriz: Eğer var olmak, cevher olmak ve mebde olmak mefhumları *"bu nedir?"* sorusuna cevap olarak söylenemedikleri için, cins olamazlarsa varlığın mebdeleri olan, kelamcılarca melek diye isimlendirilen ve ilk varlığın ma'lûlleri olan diğer akıllar da maddeden yoksun sırf akıl olduğu gibi ilk varlık da size göre sırf akıldan ibarettir. Bu hakikat hem ilk varlığı, hem de onun ilk ma'lûl'unu içine alır. Çünkü, ilk ma'lûl de ilk varlık gibi basittir; lâzım'ları hariç, zâtında terkib yoktur. İlk varlık ile ilk ma'lûl, maddeden mücerret akıl olmak bakımından müşterektir. Bu ise cins anlamına bir hakikattır. Şu halde sırf akıl olmak zâtın lazımlarından biri değil, düpedüz mahiyetidir. Bu mahiyet de ilk varlık ile öteki akıllar arasında müşterektir. Bu husus tespit edildikten sonra, ilk varlık başka bir şeyle bu akıllardan ayrılmıyorsa, bu, aralarında ayrılık olmayan ikiliği yani illetlerin yahut ilâhların iki olmasını kabullenmişsiniz demektir. Ayrılıyorsa ayrılık noktası olan, müşterek oldukları şeyden başka bir şeydir. O müştereklik de gerçekte müştereklikten ibarettir. Çünkü ilk varlık, zâtı itibarı ile maddesiz olması bakımından hem kendini hem de —bu görüşü savunanlara göre— başkasını bilir. Allahın vasıtasız meydana getirdiği ilk akıldan ibaret olan ilk ma'lûl da bu manada ilk varlıkla müşterektir. Bunun delili şudur: Ma'lûl'lerden ibaret olan akıllar çeşitli nevilerden ibarettir. Yalnız akıl olmakta müşterektirler. Akıl olmaktan başka olan birtakım fasl'larla da biri diğerinden ayrılırlar. Bunlar biri diğeri arasında akıl olmakta müşterek oldukları gibi, ilk varlık da akıl olmakta bunların hepsi ile müşterektir.

Bu incelemeye göre filozoflar iki şey arasında kalmışlardır: Ya kabullendikleri *"bir cinste başkası ile müşterek olan şey, bir fasl ile ondan ayrılması lazımdır."* kaidesini bozmak zorundadırlar. Veya akıl olmanın zâtı meydana getirmediği görüşüne sapmaları gerekir ki, bunların her ikisi onlara göre muhaldir.

Sekizinci Mesele

İlk varlık sırf varlıktan ibarettir. Varlığa ilâve edilmiş mahiyet ve hakikati yoktur. Onun vacib olan vücudu başka şeylerdeki mahiyet mesabesindedir, şeklindeki görüşlerinin doğru olmadığını göstermekten ibarettir.

Bu meseleyi de iki yönden ele alacağız:

1. Delil isteme yönünden denir ki: Bunu neyle biliyorsunuz? Akıl zarureti ile mi, ispatlama yolu ile mi? Akıl zarureti ile olduğunu söyleyemezsiniz. Şu halde, ispatlama yoluna gitmeniz gerekir.

Denirse ki: İlk varlık sırf vücuddan ibarettir. Çünkü mahiyeti olsaydı vücudun mahiyete ilave edilmiş olması, onun tâbi ve lâzımı olması gerekirdi. Tâbi olanın ise daima ma'lûl olduğu için, vücudu vacib olanın da ma'lûl olması gerekir. Bu ise bir çelişkidir.

Deriz ki: Bu, *"Vücudu vacib (varlığı zorunlu)"* tabirini kullanmaktaki karışıklık kaynağına dönüşten ibarettir. Çünkü biz deriz ki: İlk varlığın hakikat ve mahiyeti vardır. Bu hakikat, vücudu kendisine ilâve edilmiş olarak mevcuttur, yani yok değildir. Filozoflar buna tâbi ve lazım demeyi arzu ediyorlarsa, vücudun faili olmadığı, bilâkis, bu vücudun, aktif illeti olmadan daima kadîm olarak bulunduğu bilindikten sonra, verilen isimler bir önem taşımaz. Eğer tâbi ve ma'lûl derken, aktif illeti olduğunu kastediyorlarsa, bu asla öyle değildir. Aktif illetten başka bir şey kastediyorlarsa, bunu kabul edebiliriz, fakat bunda muhal olan bir taraf yoktur. Çünkü filozofların delili, illetlerdeki teselsülü sona erdirmekten başka bir şeye delâlet etmiyordu. Teselsülün sona ermesi ise, mevcud hakikat ve sabit bir mahiyet ile de mümkündür. Şu halde, mahiyeti ortadan kaldırmaya ihtiyaç yoktur.

Denirse ki: Bu takdirde mahiyet, kendisine tabi olan vücudun sebebi olur ve bunun neticesi olarak vücud ma'lül ve mef'ul olur.

Deriz ki: Mahiyet, hâdis olan eşyada vücudun sebebi olmamaktadır, kadîmde ne diye sebebi olsun? Eğer sebeple vücudun faili manasını kastediyorlarsa, böyle deriz. Başka bir manada sebep düşünüyorlarsa, bunda muhal diye bir şey yoktur. Zira yalnız illetlerin teselsülünde muhal vardır. Teselsül sona erince, muhal de ortadan kalkar. Bundan başkasının muhal olduğu ise, bilinen bir şey değilir. Bunun muhal olduğunu göstermek için delil getirmek gerekir. Halbuki filozofların bütün delilleri, *"vücudu vacib (varlığı zorunlu)"* tabirinden lazımları bulunan bir mana anlamaları esasına dayanan ve delilin, filozofların vasıflandırdığı mana ile *"varlığı zorunlu"* zâta delâlet ettiğini iddia eden zoraki hükümlerden ibarettir. Halbuki yukarıda geçtiği gibi, gerçek hiç de böyle değildir.

Genel olarak ifade etmek gerekirse, filozofların bu meseledeki delilleri, sıfatların bulunmadığına ve cins ve fasl manasında kısımlara ayrılmanın mümkün olmadığına dair olan delile varır. Ancak bu delil ötekinden daha kapalı ve daha zayıftır. Zira buradaki çokluk yalnız lafza aittir. Lafza ait olduğunu bir yana bırakırsak, akıl mevcut olan bir tek mahiyeti kolay düşünebilir. Filozoflar ise, mevcut olan her mahiyette çokluk vardır, çünkü bir yanda mahiyet bir yanda vücud bulmaktadır, derler. Bu son derece yanlış bir görüştür. Hakikatın varlığı, hiçbir zamanda tekliği ortadan kaldırmaz.

İkinci olarak deriz ki: Mahiyetsiz ve hakikatsız vücud düşünülemez. Yokluğu, ancak yokluğu farzedilen bir mevcuda izafetten başka türlü düşünemediğimiz gibi, bir varlığı da ancak belirli bir hakikata izafet ile düşünebiliriz. Özellikle bu vücud bir tek zât olarak belirdiği vakit, nasıl manası ile başkasından ayrı bir tek olur? Olamaz, çünkü mahiyeti ortadan kaldırmak, hakikatı da ortadan kaldırmak demektir. Hakikat ortadan kalktığı vakit ise, vücud düşünülemez. Filozoflar mahiyetsiz ve hakikatsız vücud dedikleri vakit, *"mevcud olmayan vücud"* demiş gibi olurlar ki, bu açık bir çelişkiden ibarettir.

Buna ayrıca şu da delâlet eder ki, onların dedikleri makul olsaydı, ma'lûl'ler arasında da hakikatı olmayan, hakikatsız ve mahiyetsiz bir vücud olmakta ilk varlık ile müşterek olan bir vücudun bulunması câiz olabilirdi. Bu vücud, yalnız illeti olması bakımından ilk varlıktan ayrılırdı. Çünkü ilk varlığın illeti yoktur. Şu halde neden ma'lûl'lerde de bu düşünülmüyor? Düşünülmemesinin, esasında makul olmadığından başka bir sebebi var mı? Aslında düşünülemeyen şey ise, illetinin ortadan kaldırılması ile makul olmaz; makul olan da, illet farzedilmekle makul olmaktan çıkmaz.

Aklî meselelerde varılan bu nokta, onların battıkları karanlıkların son noktasıdır. Söyledikleri ile Allah'ı tenzih ettiklerini sandıkları halde ifadeleri tamamen inkâra varmıştır. Çünkü mahiyeti inkâr etmek, hakikatı inkâr demektir. Hakikat inkâr edildikten sonra vücudun yalnız lafzı kalır. Mahiyete ilâve edilmedikten sonra da bu lafız ile isimlendirilen şey asla yok demektir.

İlk varlığın hakikatı, vücudu vacib olmasından ibarettir. Bu da onun mahiyetidir, denilirse deriz ki: Vacib'in illetsiz olmaktan başka bir manası yoktur. Bu ise, zâtın hakikatını meydana getiremeyen bir olumsuzluktur. Hakikati illetsiz saymak hakikata lazım ve ondan ayrılmayan bir husustur. Şu halde, hakikat makul olsun ki, illetsiz olmak ve yokluğu düşünülememekle vasıflandırılabilsin. Zira vücudun bundan başka bir manası yoktur.

Kaldı ki, vücubun kendisi de vücud üzerine zait (fazlalık) bir şey ise çokluk ortadadır. Zaid değilse nasıl mahiyet olur? Vücud mahiyet değildir; olmayınca, ona zaid olmayan şey de mahiyet olmaz.

Dokuzuncu Mesele

İlk varlığın cisim olmadığını ispatlamaktan âciz olduklarını göstermek hususundadır.

Deriz ki: İlk varlığın cisim olmadığı görüşü, ancak cismin hâdislere mahal olması bakımından, hâdis ve her hâdisin de bir muhdise muhtaç olduğunu kabul edenler için doğru olabilir.

Size gelince, hâdislere mahal olmakla beraber, varlığının başlangıcı olmayan kadîm bir cisim düşünüp kabul edince, ilk varlığın güneş, en yüksek felek veya başkasından ibaret olan bir cisim olması neden mümkün olmasın?

Denirse ki: İlk varlık cisim olamaz, çünkü cisim ancak kemiyyet ile iki cüze, zihinde heyûlâ ve sûrete ve diğer cisimlerden temayüz edebilmek için yalnız kendine mahsus olan birtakım vasıflara ayrılan bir mürekkep olabilir. Böyle olması zaruridir. Çünkü bütün cisimler, cisim olmakta birbirinden farklı değildir. Vücudu vacib ise bir'dir, bu saydığımız şekilllerden hiçbiriyle ayrılmayı kabul etmez.

Deriz ki: Bu ayrılma imkânsızlığının doğru olmadığını gösterdik, ve sizin *"birkaç cüzün birleşimi olan bir şeyin bazı cüzleri bazısına muhtaç olursa, o birleşik ma'lül olur."* şeklindeki delilinizden başka bir deliliniz olmadığını da açıklamış bulunduk. Aynı zamanda bu delil hakkındaki tenkidimizi de yaptık ve mûcidi olmayan bir mevcud farzetmek uzak sayılmazsa, birleştiricisi olmayan bir mürekkebi ve mûcidi olmayan birtakım mevcudları da farzetmek uzak görülmez. Zira siz, sayı ve ikiliği terkibin olmayışına, bunu da vücuddan ayrı mahiyetin bulunmadığına istinad ettirmiştiniz. Biz bu son temeli yıkmış ve sizin bu hususdaki iddianızın kuru bir iddia olduğunu göstermiştik.

Denirse ki: Cismin ruhu olmazsa, fail olamaz. Ruhu olduğu takdirde ise ruhu kendisine illet olur. Bunun için cisim ilk varlık olamaz.

Deriz ki: Bizim rûhumuz vücudumuzun illeti değildir. Felek'in ruhu da size göre, tek başına Felek'in gövdesinin illeti değildir. Bunların her ikisi kendilerinden başka bir illetle var olmuşlardır. Her ikisinin varlıklarının kadîm olması caiz olursa, her ikisinin illetsiz olması da caiz olabilir.

Ruh ile cismin birleşmesi nasıl olmuştur? denirse, deriz ki: Bu tıpkı birinin: *"İlk varlığın varlığı nasıl olmuştur?"* demesi gibidir. Böyle diyene denir ki: Bu soru yalnız hâdis olan bir şey için yöneltilebilir. Daima var olan için nasıl ve hangi tesadüfle var oldu? diye sorulmaz. Cisim ile ruh da böyledir. Bunların her biri ezelden beri daima mevcut ise, ne diye sâni' olmasın?

Denirse ki: Cisim, cisim olması bakımından, başkasını yaratamaz. Cisme bağlı olan ruh ise yalnız cisim vasıtası ile bir şey yapar. Halbuki cisim, ne cisimleri ne ruhları, ne de cisme münasip olan başka şeyleri yaratmak hususunda ruha vasıta olabilir.

Deriz ki: Ne diye ruhlardan birinde cisim ve cisimler ile başka şeylerin kendisinden meydana gelmesini hazırlayan bir özelliğin bulunması caiz olmasın? Bunun muhal olduğu akıl zarureti ile bilinmediği gibi, gördüğümüz cisimlerde buna rastlamadığımızdan başka, buna delâlet eden kesin bir delil de yoktur. Bunu görmeyişimiz ise muhal olduğuna delâlet etmez. Filozoflar, hiçbir varlığa nispet edilemeyen şeyleri ilk varlığa nispet etmişlerdir. Başkasında görülmemesi, ilk varlıkta muhal olduğuna delâlet etmemiştir. Cisim ile ruhunda da mesele aynıdır.

En yüksek felek, yahut güneş veya cisimlerden farzedilen herhangi biri, fazla ve eksik olması caiz olan bir miktardadır. Böyle olunca da bu zaruri olmayan miktarda olmasını gerektiren bir sebebe muhtaçtır; bunun için ilk varlık olamaz, denirse, deriz ki: Bu cismin, külli nizamın gereği olarak bulunduğu miktar üzerinde olması zorunludur. Daha küçük veya daha büyük olamazdı. Nasıl ki siz de *"en büyük cisim ilk ma'lûl'den belirli bir miktar üze-*

rine olarak çıkar. İlk ma'lûl'un zâtına nazaran bütün miktarlar eşit iseler de, küllî nizam bu belirli miktara bağlı olduğu için, bu bulunduğu miktarda olması zaruri olmuş, başka türlü olması câiz olmamıştır," dersiniz. Şu halde ma'lûl'den başkası takdir edildiği vakit, durum böyledir. Hatta filozoflar kendilerine göre en yüksek cismin illeti olan ilk ma'lûl'de irade gibi bir tahsis mebde'i ispat etseler bile, soru yine devam eder. Denilir ki: Niçin şu miktarı irade etti de başkasını etmedi? Nasıl ki filozoflar da, eşyayı kadîm iradeye nispet ettikleri için, müslümanlara aynı soru ve ilzamı yöneltmişlerdir. Biz de bu delillerini kalb suretiyle, iki kutbun noktalarının belirmesi ile gök hareketinin yönünün belirmesi meselesinde aleyhlerine kullanmıştık.

Filozoflar, illetle vaki olmak hususunda bir şeyin benzerinden temyiz etmeyi (ayırmayı) caiz görmek zorunda kaldıkları anlaşıldıktan sonra, illetsiz tecviz etmelerinin de illetle tecviz etmeleri gibi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü sorunun, o şeyin kendisine yönelip: Niçin şu miktara mahsus oldu? demekle, illete yönelip: Niçin illet, o şeyi bu miktara tahsis etti? demek arasında bir fark yoktur. İllete yöneltilen soruyu, külli nizam şu miktara bağlı olduğu için, bu miktar ötekileri gibi değildir, demek suretiyle ortadan kaldırmak mümkün ise, o şeyin kendisine yöneltilen soruyu da defetmek mükmündür. Bu şey ayrı bir illete de muhtaç olmaz. Bu, ister istemez kabul edilmesi gereken bir durumdur. Çünkü meydana gelmiş olan bu belirli miktar, meydana gelmeyen miktar gibi ise, bu şey nasıl benzerinden ayırdedildi? sorusu akla gelir. Özellikle, filozofların prensibine göre, bu sorudan kurtulmak imkânı yoktur. Zira onlar, temyiz vasfı bulunan iradeyi kabul etmemektedirler. Meydana gelen miktar, gelmeyen gibi değilse, bu miktarın imkân ve cevazı sabit olmaz. O zaman: Onların inancına göre kadîm illet nasıl vaki olmuşsa, bu da kadîm olarak meydana gelmiştir, denilir.

Bu mesele etrafında durmak isteyen kişinin bizim kadîm irâde meselesinde yönelttiğimiz ve kutup noktası ile gök'ün hareket yönünde filozofların aleyhine çevirdiğimiz sorudan faydalanmasını tavsiye ederiz.

Buraya kadar yaptığımız tenkid ile cisimlerin hâdis olduğunu kabul etmeyenlerin ilk varlığın cisim olmadığını asla ispatlayacak durumda olmadıkları anlaşılmıştır.

Onuncu Mesele

Âlem'in yapıcısı ve illeti olduğunu ispatlamaktan âciz olduklarını göstermek hususundadır.

Deriz ki: Her cismin, hâdissiz kalamadığı için, hâdis olması görüşünü savunanların *"âlem bir yapıcıya ve illete muhtaçtır."* mezhebleri akla uygundur. Fakat sizin, dehriyye'nin görüşünü kabullenmenize ne mani var? Dehriyye'ye göre âlem, sizin de inandığınız gibi, kadîmdir; illeti ve yapıcısı da yoktur. Yalnız hâdislerin illeti vardır. Âlem'de ise, yeni bir cisim ne hâdis olur, ne de var olan bir cisim yok olur. Ancak suretler ve arazlar hâdis olurlar.

Göklerde olan cisimler kadîmdir. Ay felek'inin kabuğunda olan dört unsur, bunların cisim ve maddeleri de kadîmdir. Bunlarda imtizâc ve başka hallere dönüşme ile meydana gelen sûretler yalnız değişir ve insan, hayvan ve bitki canlıları meydana gelir. Bu hâdislerin illetleri devri harekete dayanır. Bu devrî hareket de kadîmdir. Felek'in kadîm olan ruhundan çıkar ve netice olarak âlem'in ne illeti vardır, ne de âlem'deki cisimlerin bir yapıcısı. Belki âlem, daima cisimler gibi illetsiz olarak kadîmdir. Şu halde filozofların: *"Şu cisimlerin varlığı bir illet iledir; o illet de kadîmdir."* dediklerinin ne manası var?

Denirse ki: İlleti olmayan her şey *"vücudu vacib (varlığı zorunlu)"*dur. Halbuki biz, *"vücudu vacib (varlığı zorunlu)"*nun vasıflarını anlatırken cismin "varlığının zorunlu" olamayacağı anlaşılmıştır.

Deriz ki: *"Vücudu vacib (varlığı zorunlu)"* ile ilgili olarak iddia ettiğiniz sıfatların gerçekle alakası olmadığını açıkladık. Öne sürdüğünüz delilin teselsülü sona erdirmekten başka bir şeye delâlet etmediğini ifade etmiş bulunduk. Dehri'de bu teselsül daha işin

başında sona ermiştir. Çünkü dehrî: Cisimlerin illeti yoktur. Suretler ile arazlara gelince, bunların bazısı bazısına illettir. Devrî harekete varıncaya kadar böyle gider. Devrî hareket de, filozofların dediği gibi, bazı bazısına sebeptir, der ve bununla teselsül sona ermiş olur. Bu yaptığımız tahlil üzerine kim düşünürse, cisimlerin kadîm olduğuna inanan herkesin cisimlere illet iddiasını ispatlamaktan aciz olduğunu ve ister istemez –bu görüşün muktezasına uyan bir gurubun açıktan inkâr ettiği– dehrî'lik ve ilhada düşmekten kendini kurtaramadığını görür.

Denirse ki: Bunun delili şudur: Şu kâinattaki cisimler ya vücudu vacib (varlığı zorunlu) olurlar ki, bu muhaldir. Veya mümkün olurlar. Her mümkün de bir illete muhtaçtır.

Deriz ki: *"varlığı zorunlu"* ve *"varlığı mümkün"* tabirleri anlaşılmamaktadır. Bütün örtbas etme teşebbüsleri bu iki tabir içinde gizleniyor. Bunun için anlaşılan bir ifadeye dönelim. O da illetin varlığı ve yokluğudur. Bu sebeple filozoflar şu cisimlerin ya illeti var, ya yok, demiş gibidirler. Dehrî de buna illeti yoktur! diye cevap verir. İmkândan eğer bu kastediliyorsa, deriz ki: Şu cisimler vacibtir, mümkün değillerdir. Onların: *"Cism'in vacib olması mümkün değildir"*, görüşleri delilsiz ve illetsiz kuru bir iddiadan ibarettir.

Denirse ki: Cismin cüzleri bulunduğu ve tümünün cüzlerle meydana geldiği, cüzlerin de zâttan önce olduğu inkâr edilmez bir gerçektir.

Deriz ki: Dediğiniz gibi olsun. Tümü, cüzler ve cüzlerin birleşmesi ile meydana geliversin. Bununla beraber ne cüzlerin illeti vardır, ne birleşmelerinin. Bütün bunlar aktif illeti bulunmayan birer kadîmdir.

Bu tenkidi, ilk varlığı zikrettikleri "çokluk lazım gelir" delillerinden başka reddedecek delilleri yoktur. Bu delillerin ise bir işe yaramadığını yukarıda ispatlamıştık. Bundan başka başvuracakları bir yol yoktur.

İşte bu suretle cisimlerin hâdis olduğuna inanmayan kimsenin yapıcı'ya inancının asla temeli olmadığı anlaşılmıştır.

Onbirinci Mesele

Filozoflardan ilk varlığın başkasını bildiğini nevilerle cinsleri ise kullî bir şekilde bildiğini iddia edenlerin bu davalarını ispatlamaktan aciz olduklarını göstermek hususundadır.

Deriz ki: Müslümanlara göre, varlık hâdis ve kadîmden ibaret olduğu için ve onlara göre Allah ve sıfatlarından başka kadîm bulunmadığı için ve Allah'tan başka herşeyin Allah'ın iradesiyle kendisi tarafından meydana gelip hâdis olduğu için, Allah'ın ilmi hakkında zarurî bir mukaddime meydana gelmiştir. Çünkü irade edilen şeyin, ister istemez, irade eden tarafından bilinmiş olması gerekir. İşte müslümanlar her şeyin Allah'a malüm olduğu görüşünü bu esasa istinat ettirmişlerdir. Çünkü herşey Allah tarafından irade edilmiş ve Allah'ın iradesi ile meydana gelmiştir. Şu halde, âlem'de var olan bir şey yoktur ki, Allah'ın iradesiyle meydana gelmiş olmasın. Allah'ın irade sahibi ve irade ettiğini bilen bir zât olduğu sabit olunca, hayat sahibi olduğu da, ister istemez sabit olur. Her hayat sahibi olan ise kendinden başkasını bilir. Başkasını bilenin de kendini bilmesi evveviyetle anlaşılır. Bu sûretle müslümanlara göre herşey Allah tarafından bilinir. Müslümanlar, Allah'ın âlem'i yoktan var ettiğini apacık kavradıktan sonra Allah'ın ilmini böyle tarif etmişlerdir.

Siz ise, âlem'in kadîm ve Allah'ın iradesiyle meydana gelmemiş olduğunu iddia ettiğiniz vakit, Allah'ın kendinden başkasını bildiğini nasıl bilirsiniz? Böyle bir iddiada bulununca, bunu ispatlamanız gerekir.

İbn-i Sinâ'nın bu meseleyi inceleyen ifadesi iki noktada özetlenebilir: Birincisi: İlk varlık maddesiz olan bir varlıktır. Maddesiz olan varlık ise sırf akıldan ibarettir. Sırf akıl olan da bütün aklî şeyleri ayan beyan bilir. Zira, eşyayı idrak etmeye mani olan,

madde ile olan bağlılık ve meşguliyettir. İnsanın rûhu maddeyi yani bedenini idare etmekle meşguldür. Ölüm sebebi ile bu meşguliyetten kurtulur. Bedeni arzular ve tabii işlerden kendisine geçmiş olan kötü sıfatlarla da ruhu kirlenmemiş ise, bütün makul olan şeylerin hakikatları kendisine apaçık olur. Bunun için, meleklerin bütün makul olan şayleri bildiklerine, bunlardan birinin bilgileri dışında kalmadığına hükmedilmiştir. Çünkü melekler de madde ile ilgisi olmayan sırf akıllardan ibarettir.

Filozofların bu iddialarına karşı deriz ki: *"İlk varlık maddesizdir."* derken, bununla cisim olmadığını, bir cisimde yayılıp içerilmiş olmadığını bilâkis, bir yön ve hiza ili ilgisi olmayıp. kendi kendine durduğunu kastediyorsanız, bu doğrudur. Buna bir diyeceğimiz yoktur.

Ancak, bundan sonra *"kendisinde bu sıfatların bulunduğu şey sırf akıl'dır."* iddianız kalır. Şu halde, *"akıl"* ile neyi kastediyorsunuz? Sair eşyayı bilen şey manasını kastediyorsanız, bu, münakaşa konusu olan meselenin ta kendisidir. İspatlamak istediğiniz davayı delilde nasıl kullanıyorsunuz? Eğer başka bir şey kastediyorsanız --ki bu da kendini bilmekten ibarettir– filozoflardan bazı arkadaşlarınız bunu kabul edebilir, fakaz bu *"kendini bilen başkasını da bilir."* neticesine varır. Bu takdirde ise: *"Bunu nasıl iddia ediyorsun?"* diye sorulur. Böyle olması aklen zarûri (zorunlu) değildir. Öteki filozoflardan yalnız İbn-i Sinâ bu görüşü savunmuştur. Zaruri olduğunu nasıl iddia edebilirsin? Nazarî ise, bunu ispatlayan kesin delil nedir?

Eşyayı bilmeye mani olan maddedir. Burada ise madde yoktur. Bunun için bilir, derseniz, deriz ki: Maddenin eşyayı bilmeye mani olduğunu kabul ediyoruz, fakat mani olan yalnız madde değildir. Bu davayı ispatlayan kıyasları *"şartlı kıyas"* şeklinde şöyle tertib edilir: *"Eğer bu şey maddeli ise eşyayı bilmez, Ancak bu şey maddesizdir, şu halde eşyayı bilir."* Ancak burada *"mukaddemin nakîzi (öncülün çelişiği)"* istisna edilmiştir. Halbuki mukaddemin nakîzini istisna ittifakla netice vermez. Bu, tıpkı birinin *"eğer bu insan ise hayvandır. Ancak bu, insan değildir. Şu halde hayvan da değildir."* demesi gibidir ki, kıyas bu neticeyi gerektirmez.

Zira çoğu kere bu şey insan olmaz da at olur. Ve tabiatiyle yine hayvan olur. Evet, *"mukaddemin nakîzini (öncülün çelişiği)"* istisna etmek, mantıkta ifade edildiği gibi, yalnız bir şartla netice verir. O şart da hasr yolu ile tâlî' (ikincil önerme) nin mukaddem'e intikâs (döndürme) edebilmesinden ibarettir. Buna da mantıkçılar: *"Eğer güneş doğmuşsa, gündüz de meydana gelmiştir. Ancak güneş doğmamıştır, şu halde gündüz de meydana gelmemiştir."* kıyasını misal olarak verirler. Çünkü gündüzün var olmasının, güneşin doğmasından başka bir sebebi yoktur. Bu suretle tâlî mukaddem'e mukaddem de tali'ye aksedilmiş olur.

Bu ıstılah ve tabirlerle ilgili açıklamaları, bu eserimize ilâve olmak üzere yazdığımız *"Mi'yâr ul-ilm"* adındaki eserimizde görmek mümkündür.

Denirse ki: Biz, burada intikâs (döndürme) bulunduğunu iddia ederiz. Yani makulatı bilmeye mani olan şeyin maddeden ibaret olduğunu, bundan başka bir mani bulunmadığını ileri sürer iz.

Deriz ki: Bu, kuru bir iddiadır, ispatlayan deliliniz nedir?

İkincisi: İbni Sînâ demiştir ki: Biz, her ne kadar, *"ilk varlık âlemi irade ile meydana getirmiştir ve her şey zaman bakımından sonradan meydana gelmiştir."* demiyorsak da, âlem'i meydana getirmek Allah'ın fiilidir, deriz. Çünkü Allah'tan meydana gelmiştir. Ancak ondaki faillik vasfı ezele doğru asla kendisinden ayrılmamıştır. Bunun için Allah daima faildir. Biz başkalarından ancak bu kadarıyla ayrılırız. Fiilin kendisinde aramızda bir ayrılık yoktur. Failin fiilini bilmesi, ittifakla zaruri olduğu vakit, bize göre her şey onun fiilinden meydana gelmiştir.

Buna iki türlü cevap verilir:

Birincisi: Fiil iki kısımdır: 1. İrade ile olan fiil, hayvan ve insandaki fiil gibi. 2. Tabii olan fiil, güneşin aydınlatma, ateşin ısı yayma, suyun soğutma fiilleri gibi.

İlmin fiile lazım olması iradeye dayanan fiillerde yalnız düşünülebilir. İnsanların fiillerinde olduğu gibi. Tabii yani iradesiz, kendi kendine olan fiilerde ise, failin, fiilini bilmesi lazım gelmez.

Size göre ise, yüce Allah âlem'i, lüzum yolu ile zâtından çıkmak sureti ile yapmıştır, irade ve ihtiyarı ile değil. Bilâkis her şey, ışık güneşe lazım olduğu gibi, Allah'ın zâtına lazım olmuştur. Bunun neticesi olarak nasıl güneş ışık vermemeyi yapamazsa, ateş ısıtmadan edemezse, ilk varlık da kendi fiilerini yapmazlık edemez. Allah onların dediklerinden kat kat yücedir.

Bu biçim bir yapışa mecazen fiil denilebilirse de bu fiil, asla failinin yaptığı şeyi bilmesini gerektirmez.

Denirse ki: Bu iki şey arasında fark vardır. Her şeyin Allah'ın zâtından çıkması, her şeyi bilmesi sebebi iledir. Küllî nizamın gözönünde bulundurulması her şeyin ondan çıkmasına sebep olmuştur. Bu çıkışın her şeyi bilmesinden başka bir sebebi yoktur. Her şeyi bilmek de zâtının kendisidir. Her şeye ait bilgisi olmasaydı, her şey ondan meydana gelmezdi. Işığın güneşten çıkmasında ise böyle bir şey yoktur.

Cevaben deriz ki: Tam bu hususta arkadaşların sana uymayıp başka türlü düşünmüşlerdir. Çünkü onlar: Yüce Allah'ın zâtı, bir sıra dahilinde bütün varlıkların Allah'ın onları bilmesi sebebi ile değil de zaruri olarak kendisinden çıktığı bir zâttır, demektedir. İrâdenin bulunmadığı hususundaki görüşü onlarla paylaştıktan sonra, onların bu görüşünün muhal olduğunu gösteren nedir? Tıpkı ışığın kendisinden çıkması için güneşin ışığı bilmesi şart olmadığı gibi, aynı şartsızlık ilk varlıkta da takdir edilsin! Buna hiçbir mani yoktur.

İkincisi: Filozofların bir şeyin failden çıkması, çıkan şeyin fail tarafından bilinmesini gerektirir, iddiası kabul edilse bile, onlara göre, Allah'ın fiili bir tek şeydir. O da basit akıl olan ilk ma'lûl'dur. Buna göre ise, Allah'ın bu ilk ma'lûl'u bilmesi gerekir. İlk ma'lûl'un da, Allah gibi, yalnız kendisinden çıkan Akl'ı bilmesi icap eder. Çünkü onlara göre, âlem bir bütün olarak, bir defada Allah'tan çıkmış değildir. Belki vasıtalarla, biri diğerini meydana getirmek ve biri diğerine lazım olmak suretiyli çıkmıştır. Bir şeyden çıkan bir şeyin, çıktığı ilk şey tarafından bilinmesi neden gerekli olsun? Allan'tan ise bir tek şeyden başka bir şey çıkmamıştır. Bu, yani bir şeyin kendisinden çıkan şeyden meydana

gelen şeyi bilmesi iradeye dayanan fiillerde bile gerekmez. Tabii fiilerde nasıl gerekir? Dağ üstünden hareket eden bir taşın, hareketi bazan irâdeye dayanan bir tahrik ile olur. Bu iradeli tahrik asıl hareketi bilmeyi gerektirir, fakat bu hareketten kendi vasıtası ile meydana gelecek olan çarpmayı ve çarpması neticesinde başka bir şeyi kırmayı bilmesi gerektirmez. Bu da onlar tarafından cevaplandırılmayacak bir durumdur.

Denirse ki: Yanlız kendini bildiğine hükmetmek son derece çirkin bir şey olur. Çünkü ilk varlıktan başkası, hem kendini hem başkasını bilmektedir. Bu takdirde ilk varlıktan daha şerefli olmuş olur. Halbuki ma'lûl illetten nasal daha şerefli olabilir?

Deriz ki: Bu çirkinlik filozofların irâdeyi kabul etmemelerine ve âlem'in hâdis olduğunu ifade eden beyanlarına da lazımdır. Şu halde, ya filozofların diğer bir kısmı bunu irtikab ettiği gibi, irtikab etmek gerekir. Veya felsefeyi bırakıp âlem'in irade ile meydana geldiğini kabullenmek icab eder.

Bundan başka denir ki: Filozoflardan: "*Başkasını bilmek fazla bir şeref değildir.*" Çünkü başkası, kendisi ile fazla kemal elde etmek için, ilme ihtiyaç göstermiştir. Çünkü zâtında eksiktir. İnsan bildikleri ile ya dünya ve ahirette başına gelecek olan şeyler ile ilgili kendisine ait bir takım şeyleri öğrenmek için şeref sahibi olur, veya karanlık içinde bulunan noksan zâtını olgunlaştırmak için. Öteki mahlukatta da durum böyledir.

Yüce Allah'ın zâtına gelince, O başka şey ile olgunlaşmaktan müstagnîdir. Hatta Allah için, kendisi ile kemal bulacağı bir ilim düşünülse, zâtı bakımından Allan'ın noksan olması gerekirdi.

Bu tıpkı senin (İbn-i Sina'yı kastediyor) işitmek, görmek ve zaman çizgisindeki cüzileri bilmek hususundaki görüşün gibidir. Çünkü sen, Allah'ın bundan münezzeh olduğunu ve zaman içindeki "*idi*" ve "*ilerideki olacak*" gibi şeylere ayrılan değişik şeyleri ilk varlığın bilmediği, çünkü bunları bilmenin Allah'ın zâtında tesir ve değişiklik meydana getirdiği, bunlarda Allah'ta bulunmasının noksanlık değil, bilâkis kemal olduğunu, noksanın duyularda ve bunlara ihtiyaçda bulunduğu ve insanın noksanlığı olmasaydı kendisine gelebilecek zararlardan korunmak için duyu-

lara ihtiyaç göstermeyeceği görüşünü savunan öteki filozofların görüşüne muvafakat etmiş durumdasın.

Cüz'î hâdisleri bilmek de böyledir. Siz bunun da Allah için noksan olduğunu iddia etmişsiniz. Şu halde biz bütün cüzileri bütün mahsusatı idrak ederken, ilk varlığın cüzilerden birini bilmemesi, mahsusattan birini idrak etmemesi kendisi için bir noksan olmuyorsa, aklî kullîlerin de başkası tarafından bilinip Allah tarafından bilinmemesi caiz olabilir ve burada Allah için noksanlığı gerektiren bir şey olmaz. Bu kaçınılmaz bir durumdur.

Onikinci Mesele

İlk varlığın kendini de bildiğini ispatlamaktan âciz olduklarını göstermek hususundadır.

Deriz ki: Müslümanlar, âlem'in Allah'ın iradesi ile meydana geldiğini bilince, iradeyi ilm'in bulunduğuna delil getirmişlerdir. Sonra irade ile ilmin her ikisini hayat'a, sonra hayat'ın, her hayat sahibinin hayatta iken kendini duyduğuna ve zâtını bildiğine delil getirmişlerdir. Bu ispatlama yolu son derece sağlam ve makul bir yol olmuştur.

Size gelince, siz iradeyi ve âlem'i yoktan var etmeyi kabul etmeyip, Allah'tan çıkan varlığın tabii ve zaruri bir yoldan çıktığını iddia ettiniz. Böyle olunca, Allah'ın zâtının, kendisinden yalnız ilk ma'lûlun çıktığı bir durumda olan bir zât olarak kalmasında uzak sayılacak ne var? Sonra bu ilk ma'lûl'den ikinci ma'lûl çıkar ve sırası ile varlıklar tamam oluncaya kadar birbirinden çıkarlar. Fakat bununla beraber Allah'ın kendi hakkında bir şuuru olmaz. Tıpkı ateş gibi, kendisinden sıcaklık çıkar; güneş gibi, kendisinden ışık yayılır. Ve bunların hiçbiri başkasını bilmediği gibi zâtını da bilmez. Zira zâtını bilen, kendisinden çıkanı da yani başkasını da bilir. Biz açıklamıştık ki, filozofların mezhebine göre, Allah kendinden başkasını bilmez. Bu hususta onlardan ayrılanların da, onların kanununa göre, onlara uymak zorunda olduklarını ispatlamıştır. Netice, Allah başkasını bilmeyince, kendini de bilmemesi uzak sayılmasa gerek.

Denirse ki: Kendini bilmeyen ölüdür; ilk varlık nasıl ölü olabilir? Deriz ki: Bu mezhebinizin gidişine lazım ve ister istemez çıkan bir neticedir. Çünkü *"irade, kudret ve ihtiyar ile yapmayan, işitmeyen ve görmeyen her şey ölüdür, kendinden başkasını da bilmeyen ölüdür."* diyen kimse ile aranızda bir fark yoktur. İlk var-

lıkta bu sıfatların bulunması caiz ise zâtını bilmesine ne hacet var? Eğer , *"maddesiz olan şey kendi kendine akıl'dan ibarettir, bunun için kendini bilir."* deliline dönerlerse bunun kuru bir iddia olduğunu, bir temele dayanmadığını açıklamış bulunduk.

Denirse ki: Bunun delili şudur: Varlık, ölü ve diri diye iki kısma ayrılır. Diri ölüden hem öncedir, hem de daha şereflidir. İlk varlık da hem en önce, hem de en şereflidir. Bunun için diri'dir. Her diri olan da kendini bilir. Çünkü kendisi diri olmadan ma'lûl'leri arasında diri'nin bulunması muhaldir.

Deriz ki: Bütün bunlar delilsiz iddialardır. Zira biz deriz ki: Ne diye kendini bilmeyenden vasıtasız veya birkaç vasıta ile kendini bilen çıkması muhal olsun? Bunu muhal yapan, ma'lûl'un illetten daha şerefli olmasının lüzumu ise, ne diye ma'lûl'ün illetten daha şerefli olması muhal olsun? Bu, delile ihtiyaç göstermeyen apaçık bir gerçek değildir.

Bundan başka siz: *"İlk varlığın şerefi ilminde değil, bütün varlığın kendisine tabi olmasındadır."* diyenin görüşünü ne diye kabul etmiyorsunuz? Bu görüşe sahip olanların delili: *"İlk varlık"* görüp işitmediği halde başkası hem görür, hem işitir, hem de bazan kendinden başka şeyleri de bilir. Biri kalkıp: *"Varlık; gören ve görmeyen, bilen ve bilmeyen diye kısımlara ayrılır. Şu halde gören en önce olsun ve ilk varlık gören ve eşyayı bilen olsun!"* dese, siz bunu kabul etmez ve: Şeref görmek, ve cüzileri bilmekte değil, görmek ile bilmekten müstagnî olmakta ve ilk varlık olan zâtın, aralarında bilen ve görenlerin bulunduğu tüm varlığın kendisinden çıkmış bir durumda bulunmasındadır, dersiniz.

İşte böylece, şeref ilk varlık olan zâtın bilmesinde değil, bilenlere mebde olmasındadır. Bu yalnız O'na mahsus bir şereftir.

Bu suretle onlar, ilk varlıktan zâtına ait bilgiyi kaldırmak zorunda kalırlar. Çünkü bunun iradeden başka delili yoktur. İradeyi de âlem'in hâdis olmasından başka bir şeyi ispatlamaz. Bu son temelin çöküşü ile bu meseleleri sırf akl'a dayanarak çözmek isteyenlerin bütün bu görüşü çöker. Filozofların, ilk varlığın sıfatlarına dair zikrettikleri veya inkâr ettikleri hususların hiçbirini ispatlayacak delilleri yoktur. Ortaya sürdükleri fikirler, fakîhlerin

zannî meselelerde bile el sürmek istemedikleri bir takım zan ve tahminlerden ibarettir.

Allah'ın sıfatları meselesinde, aklın hayret içinde kalması şaşılacak bir şey değildir. Asıl şaşılacak şey, filozofların kendilerine ve delillerine hayran kalması ve bu meseleleri bütün tutarsız ve çürüklüğüne rağmen, kesin bir bilgiyle bildiklerine inanmalarıdır.

Onüçüncü Mesele

Allah'ın zaman bakımından *"olan"*, *"olmuş"* ve *"olacak"* diye kısımlara ayrılan cüz'leri bilmediğine –Allah onların dediklerinden münezzehtir– dâir olan görüşlerinin batıl olduğunu göstermek hususundadır.

Filozoflar bu görüşte ittifak halindedirler. Çünkü "Allah kendini bilmez" görüşünü savunanların bu mezhebte olduğu açıktır. Allah başkasını bilir, görüşünü savunanlara gelince –ki İbn-i Sînâ'nın da tercih ettiği görüş budur– onlar Allah'ın zaman çizgisine girmeyen, geçmiş, gelecek ve şimdiki hal gibi zamanlarla değişmeyen küllî bir biliş ile eşyayı bildiğini, bununla birlikte yer ve göklerde zerre miktarı bir şeyin bilgisi dışında kalmadığını, ancak cüzileri, küllî bir şekilde bildiğini iddia etmişlerdir.

Tenkide girişmek için önce mezheblerini anlamak gerekir. Bunu bir misal ile açıklayalım: Güneş önceden tutulmuş halde değilken tutulur. Sonra da tutulması geçer. Bu suretle güneş tutulmasında üç durum meydana gelir.

1. Tutulmadan önce tutulması beklenen durum.
2. Tutulmak durumu.
3. Tutulma durumunun ortadan kalktığı durum.

Bu üç durum karşısında bizim birbirinden başka üç bilgimiz vardır:

a) Çünkü biz tutulmanın henüz mevcut olmayıp ileride olacağını bilir,

b) İkinci olarak tutulmuş olduğunu bilir,

c) Tutulduğunun olup bittiğini ve şu anda bulunmadığını biliriz.

Bu birbirinden başka ve aynı mahalle sıra ile gelen üç bilgi, bilen kişide ister istemez bir değişiklik meydana getirir. Çünkü bu kişi, güneş tutulması geçtikten sonra tutulmanın halen devam ettiğini bilirse bu ilim değil cehil olur. Tutulmanın devamı halinde yok olduğunu bilirse yine cahil olur. Çünkü bunlar diğerinin yerini almaz. İşte bunun için filozoflar, bu üç durumda Allah'ın durumunun aynı olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü bu Allah'ta değişikliği gerektirir. Durumunda değişiklik olmayanın ise bu üç hali bilmesi düşünülemez. Zira ilim ma'lûm'a tabidir. Malûm değişince ilim değişir, ilim değişince ister istemez âlim'de de değişiklik meydana gelir. Halbuki Allah'ta değişiklik muhaldir.

Bununla beraber filozoflar: Allah güneş tutulmasını, bütün sıfat ve arazlarını bilir, fakat değişmeyen, ezelden ebede doğru kendisinde bulunan bir bilgi ile bilir. Güneşin var olmasını, ayın var olmasını bilmesi gibi. Çünkü bunlar, filozofların sırf akıllar diye isimlendirdiği meleklerin vasıtası ile Allah'tan meydana gelmiştir. Allan güneş ile ayın devrî hareketlerle hareket ettiğini de bilir. Felek'lerinin baş ve kuyruk denilen iki nokta üzerinde kesiştiklerini de bilir. Bazı hallerde iki ukdede birleştiklerini ve bunun neticesi olarak güneşin tutulduğunu bilir. Yani ayın gövdesi, güneş ile seyredenlerin arasına girer de güneş seyredenlerin gözlerinden gizlenir. Yine güneşin filân sene o ukdeyi şu kadar miktar geçtiği vakit bir defa daha tutulacağını, bu tutulmanın tam veya üçte bir veya yarım olacağını, bir saat veya iki saat süreceğini ve bu suretle tutulma ile ilgili bütün hal ve arazları bilir. Hiçbir şey O'nun bilgisi dışında kalmaz. Ancak bütün bunları tutulmadan önce, tutulma halinde ve tutulma geçtikten sonra bilmesi değişmeyen bir tek biçimdedir. Bu çeşit bilmek de zâtında bir değişiklik meydana getirmez.

Bütün hâdis olan şeyleri bilmesi de böyledir. Çünkü bunlar bir takım sebeplerle meydana gelirler. Bu sebeplerin de sebepleri vardır. Bu sebepler göklerin devrî hareketine kadar devam eder. Devrî hareketin sebebi de göklerin ruhudur. Bunu harekete getiren sebeb de yüce Allah ile büyük rütbeli –mukarrebîn– meleklere benzemek arzusudur.

Hülâsa bütün şeyler, zaman tesiri olmadan, uygun ve bir tek biçimde Allah'ın malûmudur. Bununla beraber güneşin tutulması halinde *"Allah güneş tutulması sonunda mevcut olduğunu bilir, tutulduktan sonra şu anda geçtiğini bilmez."* denilemez.

Allah'ın, bilinmesinin zamana bağlı olması gereken her şeyi –değişikliği gerektirdiği için– bilmesi düşünülemez.

Zamana ayrılan cüzilerdeki görüşleri budur. Madde ve mekân bakımından kısımlara ayrılan, şahıslar ve hayvanlar gibi, cüzilerdeki görüşleri de böyledir. Çünkü filozoflar derler ki: Allah Zeyd, Amr, ve Hâlid'e arız olan şeyleri bilmez. Allah yalnız mutlak insanı, küllî bir biçimde bilir. O'na arız olan şeyleri, özelliklerini, vücudunun uzuvlarını, bazısının tutmak, bazısının yürümek için, bazısının tek, bazısının çift olduklarını bilir. Kuvvetlerinin cüzlerinde dağılmış olduğunu ve bu suretle insanın içinde ve dışında her sıfatı ve ona ilâve olarak meydana gelenleri, lazımlarını, hiçbir şey ilminin dışında kalmamak üzere küllî bir bilişle bilir. Zeyd'in şahsına gelince, bunun Amr'dan ayırdedilmesi duyuya ait bir iştir, akla değil. Çünkü ayırdedilmek belli bir yöne işaret etmeye dayanır. Akıl ise mutlak ve küllî olan yönü, küllî olan mekânı ancak bilir. Bizim "şu" ve"bu" dediğimiz hissedilen şeyin buna yakın veya uzak veya belirli bir yönde olması sebebi ile hissedene nazaran meydana gelen bir nispete işarettir.

Bu ise Allah hakkında muhaldir.

İşte filozofların inandıkları esas budur. Ve bununla dinleri kökünden sarsmışlardır. Çünkü bundan çıkan mana şudur: Misal olarak, Zeyd Allah'a itaatta veya itaatsizlikte bulunsa yüce Allah onun bu değişen ahvalini bilmez, çünkü Allah onu tek başına bilmez. Zira o, bir şahıstır, yaptığı işler de önce yok iken sonradan meydana gelmiştir. Allah şahsı bilmeyince, şahsın işlerini ve ahvalini de bilmez. Hatta Zeyd'in küfrettiğini ve müslümanlığı kabul ettiğini de bilmez. Allah yalnız şahıslara mahsus olmak üzere küllî olarak yalnız insanın küfrünü ve müslümanlığını bilir.

Hatta bu görüşlerine bakarak, Muhammed s.a.v peygamberliğini iddia etmiştir ama Allah onun o anda peygamberlik iddia ettiğini de bilmez, demek lazım gelir. Belirli her peygamberin du-

rumu da böyledir. Allah yalnız insanlardan peygamberlik iddia edecek olanın bulunacağını ve sıfatlarının şu ve bu olacağını bilir. Belirli bir peygamberi şahsen bilmez. Çünkü şahıs ancak duyu ile bilinir. Bu şahıstan çıkan ahvâli de bilmez. Çünkü bunlar belirli bir şahısta ayrı ayrı zamanlarda meydana gelen bir takım hallerdir. Bunları birbirinden ayrı olarak bilmek değişikliği gerektirir.

İşte filozofların mezheblerinden nakletmek, sonra anlatmak, sonra da bu mezhebe lazım gelen kötü durumları açıklamak istediğimiz bundan ibarettir. Şimdi onların bu hususdaki saplantılarını ve bunların niçin doğru olmadığını anlatalım:

Filozofların saplantıları: Burada birbirinden başka olan üç durum vardır. Başka başka olan bu durumlar bir tek mahalde biri diğeri ardından meydana geldikleri vakit, o mahalde, ister istemez, değişiklik maydana getirirler. Bunun için Allah güneşin tutulması halinde tutulmanın önceden bildiği gibi ileride olacağını bilirse cahildir, âlim değildir. Tutulmakta olduğunu biliyorsa –halbuki önceden tutulmakta olmadığını ve ileride tutulacağını bilmekteydi– bu takdirde ilmi ihtilâf etmiş, hali de ihtilâf etmiş demektir. Bundan ise değişiklik meydana gelir, çünkü buradaki değişikliğin Âlim'in ihtilâfından başka bir manası yoktur. Zira bir şeyi bilmedikten sonra bilen kimse değişikliğe uğramıştır. Olacağına dair bilgisi olmayıp da meydana geldiği zaman bilgisi meydana gelirse bu takdirde de kendisinde değişiklik meydana gelmiştir.

Filozoflar bunu şöyle ispatlarlar: Haller üçtür:

1. Sırf izafilik (görecelik) hali. Sağda ve solda olman gibi. Zira bu zâtî bir vasıf değil, sırf izafilikten ibarettir. Çünkü sağında olan şey soluna geçerse, zâtın değil, nispetin değişmiştir. Bu zâttaki nispette bir değişikliktir, zâtın değişmesi değildir.

2. Önünde bulunan bir takım cisimleri harekete geçirmeye kudretin olduğu zaman, bu cisimler ortadan kalkar, veya bir kısmı yok olursa, ne tabii kuvvetlerin değişmiş, ne de gücünde değişiklik olmuştur. Zira sendeki güç, önce mutlak cismi, sonra da cisim olması bakımından, belirli bir cismi tahrik eden bir güçtür.

Şu halde gücün belirli bir cisme izafeti zâtî bir vasıf değil, sırf izafiliktir. Bunun için değişmesi, izafiliğin değişmesini gerektirir. Güç sahibinin halinde değişiklik meydana getirmez.

3. Zâtta olan değişikliktir. Bu da zâtın önce âlim olmayıp sonra olması veya önce kudreti olmayıp sonra kadir olmasından ibarettir. İşte bu, tam değişikliktir.

Bilinen şeyin değişikliği, bilginin de değişikliğini gerektirir. Çünkü ilmin bizzat hakikatında özel bir maluma izafet edilmek vardır. Zira belirli ilmin hakikatı belirli bir maluma, olduğu gibi taallukundan ibarettir. Başka bir biçimde taalluku ister istemez ayrı bir ilim olur. Bu iki taallukun biri diğeri arkasından gelmesi âlim'in halinde ihtilâf meydana getirir.

Şöyle demek de mümkün değildir: Zâtın bir tek ilmi vardır. Bu ilim, bir şeyin olacağına dair ilim olduktan sonra, olduğuna dair ilim olur. Bundan sonra da olup bittiğine dair ilim olur. Şu halde ilim bir, ahvali ayrı ayrıdır. Değişen de ilimdeki izafettir. Çünkü ilimde izafet bizzat ilmin hakikatında dahildir. Bunun için izafetin değişmesi ilmin zâtında bir şeyin yerine başka bir şeyin gelmesini gerektirir. Buna ise tam değişme lazım olur ki, bu Allah için muhaldir.

Bu ispatlamaya iki türlü itiraz edilir:1. Denilir ki: Yüce Allah'ın meselâ, güneşin belirli bir anda tutulacağına dair bir tek ilmi vardır. Tutulmadan önce bu ilim güneşin tutulacağına aittir. Tutulduğu anda tutulduğuna dair olan ilim de önceki ilmin aynıdır. Geçtiği zamanda da geçtiğine dair olan ilim yine aynı ilimdir.Bu ihtilâflar izâfetlere aittir, ilmin zâtında bir şeyin yerine başka bir şeyin geçmesini gerektirmez ve bunun için âlem'in zâtında da değişikliği icab ettirmez. Zira bu sırf izafetten ibaret bir şey sayılır. Bir şahıs önce senin sağında olur, sonra önüne geçer, sonra soluna. Sana nazaran olan bu izafetler birbiri ardından meydana gelir, fakat burada değişiklik sende değil, yer değiştiren bu şahıstadır.

Yüce Allah'ın ilminde de durumun böyle anlaşılması gerekir. Çünkü biz Allah'ın, bir değişiklik olmadan bir tek ilim ile ezel ve ebedde eşyayı bildiğini kabul ederiz.

Filozofların maksadı değişikliğin bulunmamasıdır Bu, ittifak ettiğimiz bir husustur.

Filozofların: Şu anda ilmin bulunmasını ispat edip sonradan yok olmasından değişiklik lazım gelir, iddialarına gelince, bu doğru değildir. Bunu nereden biliyorlar? Allah bizde yarın güneş doğarken Zeyd'in geleceğine dair bir ilim yaratsa, gaflete düşürmeyip başka bir ilim de yaratmasa, biz yalnız bu önceki ilim ile güneş doğarken bu anda geldiğini bundan sonra da önceden gelmiş olduğunu bilirdik. Bu devam eden bir tek ilim, bu üç hali ihata etmeye kâfi gelirdi.

Bundan sonra şu sözleri kalır: Belirli bir ma'lûma izafet edilmek, ilmin hakikatına dahildir. Ne zaman izâfet ihtilâf ederse, zâtında izafet dahil olan şey de ihtilâf eder. Ne zaman ihtilâf peşi peşinden gelmek suretiyle meydana gelirse değişiklik de meydana gelmiş olur.

Buna cevaben deriz ki: Eğer bu doğru ise siz de filozof arkadaşlarınızın yolundan gidin. Nitekim onlar, şöyle demişlerdi: İlk varlık kendinden başkasını bilmez, kendini bilmesi de zâtının aynıdır. Siz de bu görüşü kabul edin. Çünkü ilk varlık başka başka şeyler olduğu halde hem mutlak hayvanı, hem mutlak insanı, hem de mutlak cemadı bilse, bunlara olan izafetler, ister istemez ihtilâf eder. Bu sebeple bir tek ilim çeşitli şeylerin ilmi olmaya elverişli olmaz. Çünkü izâfet edilenler muhtelif, izafet de muhteliftir. İlimlerin izafeti de ilmin zâtına dahil bir vasıftır. Bu sebeple, hem teaddüt (çokluğu) hem ihtilâfı gerektirir, temasül (benzeyiş) ile birlikte yalnız teaddüdü değil. Zira birbirine benzeyen biri diğerinin yerine gelebilen şeylerdir. Hayvanı bilmek ise cemâdı bilmek yerine gelmez. Beyazı bilmek de siyahı bilmek yerine gelmez. Bunlar başka başka şeylerdir.

Bundan başka şu nevilerin, cinslerin ve küllî arazaların sonu yoktur. Bunlar hep başka başka şeylerdir. Bunlara ait ilimler de birbirinden başkadır. Bir tek ilim altında nasıl toplanabilirler? Sonra bu ilim bir fazlalık olmadan âlim'in ta kendisidir.

Bir türlü akıl erdiremiyorum. Akıl sahibi bir kimse, birbirinden başka şeyler olan bu cinslere ve nevileri ait olan ilimde itti-

hadı muhal görmediği halde durumları mazi, hal ve müstakbele ayrılan bir tek şeye ait olan ilimde ittihadı muhal görmeyi nasıl caiz sayabiliyor? Halbuki birbirinden başka olan cins ve neviler arasındaki ihtilâf ve uzaklık, bir tek şeyin zaman bakımından ayrılan ahvali arasındaki ihtilaftan daha kuvvetlidir. Bu taaddüt ve ihtilâfı gerektirmiyorsa, öteki nasıl gerektiriyor?

Zamanın cinsler ve türlerin ihtilaf olmadan ihtilaf etmesi ve bu durumun taaddüt ve ihtilafı gerektirmediği her zaman burhanı bilgi ile sabit olunca bu durum sözkonusu ihtilafı gerektirmez.

İhtilaf olmayıncada tek bir bilgi ile bütün varlığı ihâta etmek, yani bilmek mümkün olur, ezelden ebede daimi olarak, çünkü bu bilgi bilenin zatında tegayyürü gerektirmez.

İkinci İtiraz: Herne kadar bilenin zatı değişse bile sizin dayandığınız temel ilkeye göre O'nun bu cüzileri bilmesine engel nedir? Halbuki, söz O'nun varlığı üzerinde bu nevi bir değişmenin imkansız olmadığına itikad etmiyor musunuz? Nitekim Mutezile'den Cehni'de O'nun hâdiselere ilişkin bilgisinin hâdis olduğu görüşündedir. Keza onların sonuncusundan Kerrâmiye'de O'nun hâdislere mahal olduğuna itikad etmektedirler. Halbuki ehli hakkın çoğunluğu onları nahoş karşılamadı. Ancak nevarki değişen değişmenin dışında kalamaz, değişme ve hâdis olanların dışında kalamayan şey ise kadîm değil, hâdisdir.

Şu halde size gelince sizin görüşünüz âlemin kâdim olduğudur. Oysa alem değişmenin dışında kalamaz. Şimdi kâdim olanın değişken olduğunu bildiğinizde sizin için alemin hâdis olduğuna itikad etmenize engel nedir?

Eğer biz ancak bu sorunu şöyle çözümledik: Çünkü O'nun zatındaki hâdis bilgi ya kendi varlığı açısından veya başka birinin varlığından meydana gelmektedir. Oysa birbilginin O'nun zatından dolayı hâdis olması batıldır. Çünkü daha önce kâdim varlıktan hâdis varlığın sûdur etmeyeceğini ve kâdimin fâil değil iken fâil olmayacağını açıklamıştık, böyle olmuş olsaydı bu durum değişmeyi gerektirirdi. Şüphesiz âlemin hudûsu meselesinde bu konuyu takrir etmiştik.

Eğer bu hâdis ilim başkası cihetinden O'nun zatında hâdis olmuşsa, başkası, teshîr ve ızdırar yoluyla, halleri değişecek şekilde, başkası cihetinden O'nun zâtında nasıl müessir olur ve O'nu nasıl değiştirir? denilirse.

Biz derizki sizin ilkenize göre bu iki ihtimalin herbiri imkânsız değildir.

Hâdislerin ilki olduğu halde kâdimden hadisin sûduru imkansızdır sözünüze gelince ilgili meselenin eleştirisinde bunun nasıl geçersiz olduğunu göstermiştik. Çünkü size göre kadîmden hadisin sûduru imkansızdır. O, hâdis varlıkların ilki iken. Çünkü imkansız oluşun şartı Kadîmin ilk varlık olmasıdır. Aksi durumda bu hâdis varlıkların sonsuz bir takım sebepleri var olmazdı. Tersine devri hareket vasıtasıyla sebepler kadîm bir şeyde Felekin nefsi ve hayatıdır. Öyle ise felekî nefs kadîmdir, oysa ondan devri hareket hâdis oluyor ve hareketin her bir parçası hâdis olup bittikten sonra şüphesiz tekrar yenileniyor. Şu halde size göre kadîm birşeyden hâdisler sâdır oluyor demektir. Fakat hareketin hallerinin birbirine benzediği gibi, devamlo olarak ondan hâdis olanların feyezânının birbirine benzemesi şeklinde kadîm'in halleri birbirine benzeyince, kadîm varlıktan halleri birbirine benzeyen şeyler sadır olmamış olur.

Böylece açıkca ortaya çıktı ki filozoflardan her bir grup kadîm bir varlıktan hâdis varlıkların sudûrunun câiz olduğunu itiraf etmektedirler. Buna göre hadislerin suduru tenâsüb ve devâm üzere olduğuna göre, hâdis olan bilgilerde bu kabîlden oluversin.

İkinci kısma gelince ki bu; O'ndaki bilginin başkasından sâdır olmasıdır; biz deriz ki bu durum size göre niçin imkansız olsun. Çünkü bu konuda ancak üç durum sözkonusu olabilir.

Birincisi: Değişmedir ki sizin ilkenize göre bunun gerekli olduğunu açıklamıştık.

İkincisi: Başkasının bir başkasının değişmesine sebep olmasıdır ki bu da size göre imkansız değildir. Böylece bir şeyin hâdis olması ona ilişkin bilginin hâdis olmasına sebep olsun. Nitekim siz diyorsunuz ki göz çukurunun karşısına renker bir şahsın di-

kilmesi; gözle cisim arasındaki saydam havanın aracılığı ile gözdeki peltemsi tabakada bu şahsın görüntüsünün yer tutmasının sebebidir.

Cansız bir varlığın, gözbebeğinde sûretin yer tutması için — ki bunun anlamı görmedir— sebep olması câiz olunca, hadis varlıkların hâdis oluşları, ilk varlığın onları bilmesi için sebep olmaları niçin imkansız olsun? Doğrusu görme kuvvetinin idrâka yatkın, müsteid olduğu gibi, çünkü engellerinkalkmasıyla birlikte renkli şahsın var oluşu idrakin meydana gelmesinin sebebidir. İlk mebdein zat'ı da size görebilmeye yatkın olsun ve bu hâdis olan şeyin varlığı sebebiyle kuvveden fiile çıksın. Şimdi eğer bu bilgi de kadîm'in değişmesi sözkonusu ise size göre kadîmin değişiyor olması imkansız değildir. Halbuki siz bu durumun zorunlu varlık hakkında imkansız olduğunu iddia ettiniz. Öyle ise, daha öncede geçtiği gibi sizin zorunlu varlığı isbatlamak için nedenler ve sonuçlar zincirini bir yerde kesmekten başka bir deliliniz yoktur. Oysa biz değişen ve kadîm olan bir varlıkta da sebep-sonuç zincirinin durmasının mümkün olabileceğini açıklamıştık.

Bu meselenin tazammün ettiği üçüncü durum ise kadîm'in başkası sebebiyle, teshîre (ele geçirme) benzer bir şekilde ve başkasının O'nu denetimi altına alması tarzında değişen bir varlık olmasıdır. Onlara denilir ki bu size göre niçin imkansız olsun? Çünkü size göre bu kadîm varlık, aracı varlıklar sebebiyle hâdislerin hudûsunun sebebidir. Sonra da hâdis olan şeylerin hudûsu bu aracı varlıklar sebebiyle O'nun bilgisinin husûlunun sebebi olur. Böylece sanki hudûs, O'nun kendine âit bilginin meydana gelmesi için de sebep olmuş olur. Fakat aracı varlıklar sebebiyle.

O'ndaki bu değişme teshîre benzer sözünüze gelince, farzedin ki bu, böyle olsun. Bu açıklamada sizin dayandığınız temel ilkeye uygundur. Zira siz Allah Tealadan sadır olan şeyin ancak gerekli ve doğal tarzda sadır olduğunu ve o'nun fiil yapmamaya asla kudretinin bulunmadığını iddia ettiniz. Oysa bu da bir çeşit teshire benzer ve kendisinden sâdır olan şey konusunda O'nun kemâli bütün eşyanın masdarı olmasındadır denilirse bizde deriz ki doğrusu hâdis olanları bilmekle değişme teshir değildir, çünkü

O'nun kemali bütün eşyayı bilmesindedir. Eğer bizim için hadis olan her şeye âit bir bilgimiz hasıl olsaydı, bu durum bizim için bir noksanlık ve teshir değil, bir kemal, yetkinlik olurdu. Şu halde varsın O'nun hakkında bu değişme bir teshir olacaksa oluversin.

Ondördüncü Mesele

Gök'ün, devrî hareketi ile Allah'a itaatta bulunan bir canlı olduğunu ispatlamaktan âciz olduklarını göstermek hususundadır.

Filozoflar demişlerdir ki: Gök canlıdır. Bizim bedenlerimize nispetle rûhlarımız ne ise, onun da gövdesine nazaran öyle bir ruhu vardır. Bizim bedenlerimiz irâde ile maksatlarına doğru ruhun tahrikiyle nasıl hareket ediyorsa, gökler de öyle hareket eder. Devrî hareketleriyle göklerin maksadı, biraz sonra anlatacağımız şekilde âlemlerin Rabbine ibâdetten ibarettir.

Bu hususlaki mezheblerinin imkân dışı olduğu söylenemez, muhal olduğu da iddia edilemez. Çünkü yüce Allah herhangi bir cisimde hayat yaratmaya kadirdir. Cismin nc büyüklüğü canlı olmasına mani olur, ne yuvarlaklığı. Hayat için belirli bir şekil şart değildir. Şekillerinin başka başka olmasına rağmen, bütün canlılar hayatı kabul hususunda müşterektir.

Ancak biz, onların bunu aklî bir delil ile bilemediklerini iddia ediyoruz. Çünkü bu doğru olsaydı bunu Allah tarafından gelen bir ilham veya vahy ile ancak peygamberler bilebilirdi. Aklın kıyası buna delâlet etmez.

Evet, böyle bir şeyin eğer delil bulunur ve yardım ederse, akl ile bilinmesi uzak değildir. Fakat biz, filozofların getirdiği delillerin zandan öteye bir şey ifade etmediğini, kesinlik ise asla ifade etmediğini iddia ederiz.

Onların bu hususlaki saplantıları şöyledir: Diyorlar ki: Gök hareket etmektedir. Bu, duyu ile bilinen bir kaziyyedir (önermedir). Hareket eden her cismin ise bir hareket ettiricisi vardır. Bu da aklî bir kaziyyedir (önermedir). Zira cisim, cisim olduğu için hareket etseydi her cismin hareketli olması gerekirdi.

Her hareket ettiren şey ya hareket edenin zâtından meydana gelir, taşın aşağıya doğru hareket etmesindeki tabiat, canlının hareket etmesindeki kudrete dayanan irade gibi. Veya dıştan bir şeyin tesiri ile olur; fakat, zorlama yolu ile hareket ettirir, taşın yukarıya doğru atılması gibi.

Zâtındaki bir mana sebebiyle hareket eden her şey de ya bu hareket hakkında bir şuur taşımaz —ki biz buna tabiat deriz— taşın aşağıya doğru hareketi gibi. Veya bu hareket hakkında şuuru vardır, —iradî ve nefsanî— deriz.

Bu terditli (ikincil) ve hasrı ifade eden taksim neticesinde hareket ya cebrî, ya tabii veya iradî olur. Bunlardan ilk ikisi batıl olunca üçüncüsü belirir.

İradenin cebrî (zorlama) olması mümkün değildir. Çünkü cebrî olan muharrik (hareket ettirici) ya irade ve zorlama ile hareket eden bir başka cisimdir ve ister istemez bir iradeye dayanır. Göklerin cisimlerinde irade ile hareket eden bir müteharrik sabit olunca maksat hasıl olmuştur. Neticede irâdeye dönüş zarureti olduğu için zoraki hareketlerin vasfında bir fayda yoktur.

Yahut denilir ki: Gök zoraki hareket eder, vasıtasız hareket ettiren de Allah'tır. Halbuki bu muhaldir. Çünkü cisim, cisim olup, Allah da kendisinin yaratıcısı olmak sebebiyle hareket ediyorsa, her cismin hareket etmesi lazım gelirdi. Bu takdirde hareketin, kendisini sair cisimlerden ayırdeden bir sıfata sahip olması lazım gelir. En yakın hareket ettiren bu sıfat ya iradedir, ya tabiat. Allah, iradesi ile Gök'ü hareket ettirir, demek mümkün değlidir. Çünkü Allah'ın iradesi bütün cisimlere nazaran aynıdır. Şu halde neye yalnız bu cisim, hareket ettirilmesi irade edilen cisim oldu da, başkası olmadı? Bunun gelişi güzel olması da mümkün değildir. Âlemin hâdis olması meselesinde geçtiği gibi, bu, muhaldir.

Bu cisimde hareket mebdei olan bir sıfatın bulunması gerektiği sabit olunca, cebrî hareketten ibaret olan birinci kısım batıl olmuştur.

Buna göre, hareket ettirenin tabiat olması kalır. Bu da mümkün değildir. Çünkü tabiat tek başına asla harekete sebeb ola-

maz. Zira hareketin manası bir mekândan kaçıp başka bir mekân aramaktır. Cismin bulunduğu mekân kendisine uygun ise, cisim o mekândan ayrılıp hareket etmez. Bunun için su üzerinde içi hava dolu bir tulum suyun dibine doğru hareket etmez. Suya daldırıldığı zaman bile suyun yüzeyine doğru hareket eder. Çünkü uygun mekânı arar ve bulur. Tabiat kendisiyle beraber bulunmaktadır. Ancak uygun olmayan bir mekâna nakledilirse, uygun olana kaçar. Hava ile dolu olan bir şeyin suyun içinden yukarıya, hava üzerine kaçması gibi.

Devrî hareketin tabii olması da düşünülemez. Çünkü kendisinden kaçılan her durum ve mekâna cisim yeniden dönmektedir. Halbuki tabii olarak kendisinden kaçınılan şey, tabii olarak istenmez. Bunun için, içi hava ile dolu olan tulum, suyun dibine çökmez. Yeryüzünde bir nokta üzerinde durduktan sonra da ayrılıp havaya yükselmez. Bu iki kısmı düşünmek mümkün olmayınca, iradî hareketten ibaret olan üçüncü kısım kalır.

İtiraz: Deriz ki: Biz, sizin mezhebinizden başka, doğru olmadığına kesin delil olmayan üç ihtimal farzederiz:

1. Gök'ün hareketinin devamlı bir surette kendisini döndüren ve hareketi irade eden bir cisim sebebiyle zoraki meydana geldiğini farzetmekten ibarettir. Bu hareket ettiren cisim küre olmaz, muhit olmaz, şu halde bu cisim gök değildir. Bu suretle onların *"gök'ün hareketi iradîdir, ve gök canlıdır."* görüşü batıl olur. Bu söyledğimiz olabilen bir şeydir. Bunu reddetmek için uzaklığını iddia etmekten başka bir delil ileri sürülemez.

2. Hareket cebrîdir (zorunlu), mebde'i de yüce Allah'ın iradesidir. Çünkü biz deriz ki: Taşın aşağıya doğru hareket etmesi de cebrîdir, Allah'ın kendisinde hareketi yaratması ile meydana gelir. Canlı olmayan diğer cisimlerin hareketlerinde de durum böyledir.

Filozoflar yalnız bunu, öteki cisimlerin cisim olmakta gök'ten farkı olmadığı halde, bunu ne diye irade gök'ün hareketine mahsus olmuştur? diye uzak saymaları kalır. Biz ise yukarıda bir şeyi benzerine tercih etmek kadîm iradenin özelliği olduğunu ve on-

ların devrî hareketin yönünü tayin ile kutbun mevziini ve noktayı tayinde mecbur kaldıklarını açıklamış bulunmaktayız. Burada tekrar etmeyeceğiz.

Kısaca söyleyelim ki: Onların, iradenin öteki cisimlerden ayıran bir özelliği olmadığı halde bu cisme mahsus olmalarını uzak saymalarından ibaret olan delil, aynı sıfatla ayrılması hususunda onların aleyhine çevrilir. Zira biz deriz ki: Niçin gök'ün cismi kendisini başka cisimlerden ayıran bu sıfatla temeyyüz etti. Öteki cisimler de aynı bunun gibi cisimdirler. Şu halde ne diye ötekilerde meydana gelmeyen bu özellik bunda meydana geldi? Başka bir sıfatı buna illet gösterirlerse soru bu sıfata yöneltilir ve bu suretle sonsuza doğru teselsül edip gider. Neticede iradeyi ve mebde'lerde birini benzerinden ayıran ve birkaç sıfattan birine tahsis eden bir şeyin bulunduğunu kabul etmeye mecbur kalırlar.

3. Biz gök'te, taşın aşağıya düşmesinde olduğuna inandıkları gibi, hareket mebdei olan bir özelliğin bulunduğunu kabul ederiz. Ancak taşta olduğu gibi, gök'ün bunu bildiğini tesbit etmeyiz.

"Tabii olarak istenilen şey, tabii olarak kendisinden kaçınılır olmaz." dedikleri, gerçeği örtbas etmek istemekten ibarettir. Zira gök'ün hareketinde sayı ile artan mekânlar yoktur. Belki cisim bir tek cisim olduğu gibi, devrî hareket de birdir. Ne cismin, ne hareketin bilfiil cüzleri vardır. Yalnız zihinde bir takım cüzlere ayrılırlar. Şu halde bu hareket mekân araması için değlidir. Mekândan kaçma için de değildir. Bunun için zâtında devrî hareketi gerektiren bir mananın bulunduğu bir cismin yaratılması mümkündür ki, bu hareketin kendisi o mananın gereği olur. Yoksa önce mekân aramak mananın muktezası sonra da bunu elde etmek için hareket olmaz.

Sizin: "Zaruri olduğu vakit, her hareket mekân aramak veya mekândan kaçmak için olur." ifadenizle sanki mekân aramayı tabiatının muktezası kılarken hareketi de bizzat kastedilmiş olmayıp mekân aramaya vesile kılıyorsunuz. Halbuki biz deriz ki: Me-

kân aramak değil, hareketin bizzat kendisinin meydana gelmesi gereken şey olması uzak sayılmaz. Bunun muhal olduğunu gösteren nedir?

Filozofların bu hususta zikrettikleri ihtimallerin en önce hatıra geleni olduğu zannedilebilirse de bundan başka bir ihtimalin bulunmadığına kesinlikle bakılamaz. Bunun için gök'ün canlı olduğuna hükmetmek, dayanağı olmayan delilsiz bir hükümden ibarettir.

Onbeşinci Mesele

Gök'ün hareketine dair gösterdikleri gaye ile ilgili görüşlerinin batıl olduğunu göstermek hususundadır.

Filozoflar demişlerdir ki: Gök, hareketi ile Allah'a itaat etmekte ve ona yaklaşmaktadır. Zira irade ile olan her hareket bir maksada dayanır. Bir canlıdan fiil ve hareketin çıkması, ancak yapmanın yapmamaktan daha uygun olduğunu düşünmekle olur. Yoksa yapmak ile yapmamak aynı seviyede olsaydı, yapmak düşünülemezdi.

Sonra Allah'a yaklaşmaktan maksat, Allah'ın hoşnutluğunu istemek, veya hoşnutsuzluğundan sakınmak değildir. Allah hoşlanmak ve hoşlanmamak gibi şeylerden münezzehtir. Bu lâfızlar söylenirse de eezalandırmayı istemek ve sevaplandırmayı irade etmekten kinaye olmak üzere söylenmektedir. Ona yakın bir yerde bulunmayı istemek suretiyle yaklaşmak olmaz, çünkü bu muhaldir. Bunun için yalnız sıfatlarda ona yaklaşmayı arzu etmek kalır. Çünkü en mükemmel varlık O'nun varlığıdır. Öteki varlıkların hepsi O'na nazaran noksandır. Noksanlığın da dereeeleri vardır. Melek, mekân bakımından değil, sıfat bakımından Allah'a yakındır. Mukarrebin (yakın melekler)'den yani değişmeyen, yok olmayan, başka bir hale geçmeyen, eşyayı olduğu gibi bilen, aklî cevherlerden maksat budur. İnsanın sıfatlarında meleklere yakınlığı ne kadar artarsa, Allah'a yakınlığı artar. İnsanların yükselişteki son derecesi meleklere benzemektir. Yüce Allah'a yaklaşmanın manası bu olduğu ve bunun sıfatlarda yaklaşmayı istemekten ibaret olduğu sabit olduktan sonra, insan için de bu yaklaşmanın eşyanın hakikatlerini bilmek ve ölümden sonra insan için mümkün olan en mükemmel haller üzerine ebedi olarak kalmakla olur. Çünkü kemalin son zirvesi üzerinde beka, yalnız yüce Al-

lah'a mahsustur. Yakın melekler için mümkün olan kemal onlarla beraberdir. Çünkü onlarda kemal bilkuvve değildir ki, sonradan fiile çıkmış olsun. Bunun için Allah'tan başkalarına nispetle onlarda kemal son noktasındadır.

Gök melekleri, gökleri hareket ettiren ruhlardan ibarettir. Gökler arasında bilkuvve olanlar vardır. Bunların kemalleri yuvarlak şekil ve heyet gibi bilfiil olanlara ayrılır. Bunlar hâzır ve mevcuttur. Bir de bilkuvve olanlar vardır. Bu da durum ve mekân bakımından olan heyetten ibarettir. Kendisi için belirli her durum mümkündür, bilfiil bütün durumlarda bulunmaz. Çünkü bütün durumların bir anda birarada birleşmesi mümkün değildir. Bütün durumların hepsi devamlı surette kendisinde bulunmadığı için, bunları, nevi ile yerine getirmek ister. Bunun için bir durumdan sonra bir başkasını, bir yerden sonra yine bir başkasını devamlı olarak ister. Bu imkân asla kesilmez. Bu yüzden hareketler de kesilmez. Bununla gök'ün maksadı kendisi için mümkün olan her şeyde son kemale ulaşmak hususunda ilk mebde'e benzemektedir. Gök meleklerinin yüce Allah'a itaatının manası da bundan ibarettir.

Bu benzeyiş iki bakımdan meydana gelmiştir:

1. Kendisi mümkün olan her durumu nevi ile elde etmektir. İlk maksadı budur.

2. Hareketin neticesi olarak meydana gelen üçlülük, dörtlülük, yakınlık, uzaklık gibi nispet ihtilâfları ve arza nazaran olan tali'ler ihtilâflarıdır. Bundan da ay felek'inin altına hayr yayılır ve bundan da bütün hadiseler meydana gelir. İşte gök ruhunun kemal bulma şekli budur.

Her düşünen ruh da kendi kendine kemal bulmaya derin bir arzu duyar.

İtiraz: Bu ispatlamanın mukaddimelerinde münakaşa götürenler vardır. Fakat biz münakaşa ile sözü uzatmayacağız. Son olarak tespit ettiğiniz gayeye dönüp, iki bakımdan bunun batıl olduğunu göstereceğiz:

1. Gök'ün, kendisi için mümkün olan her yerde bulunmakla kemale ulaşmayı istemesi itaat değil, ahmaklıktır. Bu, tıpkı meşguliyeti olmayan ve bütün arzu ve ihtiyaçlarını tamamlamış olan bir insanın kalkıp bir beldede veya bir evde dolaşması gibidir. Bu suretle bu insan Allah'a yaklaştığını sanır. Çünkü kendisi mümkün olan her mekânda bulunmayı elde etmekle kemale ulaşmaktadır. Bütün mekânlarda bulunmak benim için mümkündür. Fakat bunların hepsinde teker teker bir anda bulunamadığım için, nevi bakımından bu mekânlarda bulunayım, çünkü bunda kemale ulaşmak ve Allah'a yanaşmak vardır, der. Bu suretle akılsızlık eder ve ahmaklığa saplanır. Buna denir ki: Bir yerden bir yere geçiş, itibar edilen ve arzu edilen bir kemal değildir. Filozofların gök'ler hakkında anlattıkları ile bu insan arasında bir fark yoktur.

2. Deriz ki: İleri sürdüğünüz bu maksat, batıdan olan hareketle de meydana gelir. Şu halde ne diye hareket doğudan olmuştur? Hepsinin hareketi bir yöne olsaydı? Hareketlerin ihtilâfında bir maksat var idiyse, bu hareket tersine de olsaydı, doğudan olanı batıdan, batıdan olanı da doğudan olsaydı? Çünkü hareketlerin üçgenler, altıgenler ve diğerleri şeklindeki meydana gelen ihtilâfı sebebiyle hâdiseler meydana geldiğine dair öne sürdüğünüz bu sebeplerin aksi ile bu hadiseler meydana gelebilirdi. Bütün durum ve mekânlarda bulunma ile ilgili zikrettiğiniz şeylerde de mesele aynıdır. Yani söylediğinizin tersi ile de bunlar olabilir. Gök'lerin başka bir yöne hareketleri de mümkündür. Hem de, eğer mümkini yerine getirmek bir kemal ise, bu mümkin olanları yerine getirmek için ne diye gök'ler bir defa bir yönden, ikinci bir defa da bir başka yönden hareket etmiyorlar?

Bütün yaptığımız itirazlar, onların bu hususta ortaya sürdükleri fikirlerin esası olmayan birtakım hayallerden ibaret olduğuna, gökler âleminin sırlarına bu çeşit hayallerle ulaşılamayacağını ve bu sırlara Allah'ın, istidlal yolu ile değil, ilham yolu ile ancak peygamberlerini ve velîlerini muttali kılacağına ve bunun için filozofların, hareketin yönünü ve ihtiyarını açıklamaktan âciz kaldıklarına delâlet eder.

Filozofların bazısı demiştir ki: Gök'lerin kemale ulaşması herhangi bir cihetten olan hareket ile olduğu için dünyadaki hâdiselerin intizamı da hareketlerin ihtilâfını ve yönlerinin belirli olmasını gerektirdiği için, hareketin sebebi Allah'a yaklaşmak, yönünün sebebi süflî âleme hayr saçmak olmuştur.

Bu görüş de iki yönden batıldır:

1. Bunun böyle hayal edilmesi mümkün ise, hareket ve değişiklikten kaçınma tabiatının gereği sükûn olduğuna hükmedilsin. Bu, gerçekten yüce Allah'a benzeyiş olur. Çünkü Allah, değişiklikten münezzehtir. Hareket ise bir değişikliktir. Fakat, hayr'ı yapmak için hareketi ihtiyar etmiştir, çünkü bu sebeple başkasına faydalı olunmuş olur. Hareket kendisine ne ağır gelir, ne de tabi olur. Böyle olduğunu hayal etmeye ne mani var?

2. Hâdiseler hareketlerin yönlerindeki değişiklikten doğan nispet ihtilâflarına dayanır. Şu halde ilk hareket batıdan, ötekileri doğudan oluversin? Bu suretle de ihtilâf meydana gelir. Ve bunun neticesi olarak, nispetlerde de değişiklik hasıl olur. Ne diye bir tek cihet belirmiştir? Nispetteki bu ihtilâflar yalnız önceki bir ihtilâfı gerektirir. Yön belirlenmesine gelince, bunlardan biri aynı maksadı ifa etmek hususunda tersinden daha uygun değildir.

Onaltıncı Mesele

Filozofların: gök ruhlarının bu âlemde meydana gelen bütün cüzileri bildiklerine, Levh-i mahfuz'dan maksak gök'lerin ruhları olduğuna, âlem'deki cüzilerin orada nakşedilmiş olması mahfuzatımızın insanın dimağında bulunan hafıza kuvvesinde nakşedilmiş olmasına benzediğinde, Levh-i mahfuz'un çocukların tahtada yazdığı gibi eşyanın kendisinde yazılmış olduğu geniş ve katı bir cisim olmadığına, —çünkü yazının çokluğu yazılanın genişlemesini gerektirir— Yazılanların sonu olmayınca yazılan şeyin de sonsuz olması gerekir. Sonsuz bir cisim ise düşünülemediği için sonu olmayan çizgilerin bir cisim olması düşünülemez. Sonsuz eşyanın sayılı çizgilerle bir cisim üzerinde anlatılmasına da imkân yoktur, şeklindeki görüşlerinin batıl olduğunu göstermek hususundadır.

Filozoflar iddia etmişlerdir ki: Gök melekleri göklerin ruhlarından ibarettir. Kerrubiyun ve Mukarrebun denilen melekler de kendi kendine duran bir mekân kapsamayan ve cisimlerde tasarruf yapamayan, mücerret akıllardan ibarettir. Bu cüzilere ait olan bilgi gök ruhlarına bunlardan gelir. Kerrubiyun melekleri gök meleklerinin en şereflileridir. Bunlar bilgi veren, gök melekleri ise bilgi alanlardır. Öğretenin öğrenenden daha şerefli olduğu ise açıktır. Bunun için en şerefli olan *"Kalem"* ile tabir edilmiş ve yüce Allah *"Kalemle öğretti."* buyurmuştur. Çünkü nakkâş gibidir. Allah öğreteni *"Kalem"* le temsil etmiş, öğreneni de Levh'e, yazı tahtasına benzetmiştir. İşte filozofların mezhebi budur.

Bu mesele etrafındaki münakaşa bundan önce olan mesele etrafındaki münakaşaya benzemez. Önceki meselede zikrettikleri muhal değildir. Çünkü orada netice itibariyle gök'ün bir maksat için hareket eden bir canlı olması vardır. Bu ise aklen mümkün-

dür. Halbuki burada nesne bir mahluka sonsuz cüzileri bilmeyi ispat etmeye varır. Bunun ise çoğu zaman muhal olduğu düşünülebilir. Bunun için bu hususta kesin delil istemek zorundayız. Zira bu, esasında kuru bir iddiadır.

Filozoflar bu meseleyi şöyle ispatlamak isterler, derler ki:

Devrî hareketin irâde ile olduğu sabit olmuştur. İrâde ise irâde edilen şeye tâbidir. İrâde edilen küllîye de ancak küllî irade yönelir. Küllî iradeden ise hiçbir şey çıkmaz. Çünkü, fiilen mevcut olan her şey, belirli bir cüzîdir. Küllî iradenin cüzîlerin fertlerine nazaran durumu aynıdır. Bunun için kendisinden bir tek cüzî çıkmaz. Belirli bir hareketin meydana gelmesi için cüzî irâdenin bulunması zaruridir. Bu yüzden felek'te bir noktadan belirli bir noktaya olan her cüz'î ve belirli hareket için, kendisini meydana getiren cüz'î bir irade vardır. Felek'te bu cüz'î hareketler, ister istemez cismani bir kuvvetle tasavvur da ederler. Zira cüz'îler, yalnız cismani kuvvetle idrak edilir. İrade edilen şeyi tasavvur, daha doğrusu bilmek, cüzî olsun küllî olsun, her iradenin gerektirdiği bir husustur.

Felek bütün cüzî hareketleri bilince onların lazımlarını da bizzarure bilir ve kapsar. Yerle beraber olan nispetlerin ihtilâfı, bazı cüzlerinin tulû etmiş, bazılarının gurub etmiş, bazılarının semanın ortasında, bazılarının bir kısım insanların üstünde ve bazılarının ayaklarının altında olan hususlar gibi bu hareketlere lazım olan şeyleri de bilmesi ve ihata etmesi gerekir. Aynı zamanda hareketle meydana gelen üçgen, altıgen, birbirinin karşısında olmak, birbirine yakın olmak ve buna benzeyen ve öteki gök olaylarından ibaret olan ve kendisine lazım olan nispetleri de bilmesi icap eder.

Yeryüzündeki diğer hâdiseler de ya doğrudan doğruya, ya bir vasıta ile veya birçok vasıtalarla gök hâdiselerine dayanır.

Genel olarak her hâdis'in bir sebebi vardır. Bu sebepler, bazısı bazısına sebep olan gök'teki ebedî harekete dayanıncaya kadar zincirleme devam eder.

Bu suretle bütün sebeb ve neticeler bir zincir halinde gök'ün devrî olan cüzî hareketlerine dayanır. Hareketleri bilen, ta silsile-

nin sonuna kadar, hareketlerin lazımlarını ve bu lazımların da lazımlarını bilir. Bu suretle meydana gelenlere muttali olur. Çünkü her meydana gelen —ne zaman illet gerçekleşirse— o illetin gereği olarak meydana gelir.

Biz gelecekte meydana gelecek olan şeyleri, yalnız bütün sebeplerini bilmediğimiz için bilmiyoruz. Bütün sebepleri bilseydik onların meydana getirdiği neticeleri de bilirdik. Zira biz, ateşin belirli bir zamanda pamuğa dokunacağını ne zaman bilirsek, pamuğun yanacağını da biliriz. Bir şahsın ne zaman yiyeceğini bilirsek, doymuş olacağını da biliriz. Ne zaman bir şahsın hafif bir şey ile örtülü bir definenin bulunduğu falan yere gidip, oradan geçerken ayağının defineye takılacağını ve bu suretle adamın defineyi öğreneceğini bilirsek, kısa zamanda bu defineyi bulup, zengin olacağını da biliriz.

Ancak biz bu sebeplerin hepsini bilmiyoruz. Bazan birini biliriz, bunun neticesinde onun müsebbebi hakkında bizde bir bilgi meydana gelir. Bu sebeplerin çoğunu bildiğimizde de sebep oldukları şeyler meydana geleceğine dair açık bir bilgiye sahip oluruz. Hepsine dair bilgimiz olsaydı, bütün neticeleri bilirdik. Ancak gök'lerdeki hâdiseler çoktur. Bir de bunların yeryüzündeki hâdiselerle karışması vardır ki, bütün bunları bilmek insan gücü dahilinde değildir. Gök'lerin ruhları ise ilk sebebi, bunun lazımlarını ve silsilenin sonuna kadar olan lazımlarının lazımlarını bildiği için, bu hâdiselerin de hepsini bilirler.

Bunun için filozoflar iddia etmişlerdir ki: Uykuda olan insan, uykusunda Levh'-i mahfuz ile ilgi kurup oradaki şeyleri öğrenmesi suretiyle gelecekte meydana gelecek olan şeyleri görür. Bir şeyi öğrendiği vakit bazan o şey olduğu gibi hafızasında kalır. Bazan da kendisindeki hayal gücü o şeyi başka birtakım şekil ve misallerle hikâye etmeye (benzetmeye) kalkışır. Çünkü eşyayı, uygun misallerle nakletmek veya bu misallerden zıtlarına intikal etmek suretiyle onları anlatmak hayal gücünün tabiatı gereğidir. Bu takdirde öğrenilen şeyin kendisi hafızadan kaybolup yalnız hayalini icat ettiği misâli kalır. Ve bunun için hayalin temsil ettiği şeyi tabir etmek ihtiyacı meydana gelir. Meselâ, hayalde

zevk ağaç ile, zevce pabuçla, hizmetçi mutfak eşyasından biriyle, sadaka mallarının bekçisi zeytinyağı ile temsil edilir. Çünkü zeytinyağı, ışığa sebep olan kandilin yanmasına sebep olur. Rüya tabiri işte bu esasa dayanan bir ilim dalıdır.

Ve yine sandılar ki; Arada bir perde olmadığı için gök'lerin ruhları ile bol bol ilgi kurulabilir. Ancak biz, uyanık haldeyken duyularımızın ve arzularımızın bize getirdikleri şeylerle meşgul bulunuyoruz. Bunlarla iştigalimiz, gök'lerin ruhları ile ilgi kurmamıza mani olmaktadır. Uyku halinde bunlarla olan meşguliyetimiz kısmen ortadan kalkınca ilgi kurma kabiliyeti başgösterir.

Hz. Peygamber (s.a.v)'in de bu yolla gaybı bildiğini iddia etmektedirler. Ancak, peygamberde ruh kuvveti öyle bir dereceye yükselir ki, dış duyular onu meşgul etmezler. Bu suretle peygamber, başkasının uykuda gördüğünü, uyanık iken görür. Hayal gücü onda da bazan bu gördüğü şeylerin misâllerini meydana getirir. Çoğu zamanda da gördüğü şey aynen hafızasında kalır. Bunun için onda da, uykuda hafızada kalan misaller tabire ihtiyaç gösterdiği gibi, bu gibi vahiyler te'vile ihtiyaç gösterir.

Bütün olan şeyler Levh'-i mahfûz'da tespit edilmiş olmasaydı, peygamberler ne uyanıkken ne de uykuda gaybı bilebilirlerdi. Ancak kudret kalemi kıyamete kadar olan her şeyi tesbit etmiş durumdadır. Bunun manası da bu anlattığımızdan ibarettir.

Filozofların mezhebini anlatmak için söylemek istediğimiz şeyler bundan ibarettir.

Cevap: Deriz ki: Peygamber (s.a.v) gaybı yüce Allah'ın doğrudan doğruya bildirmesi ile bilir. Uykuda gayba ait bir şeyi bilen kişi de Allah'ın veya meleklerden birinin bildirmesi ile bilir ve sizin zikrettiğiniz şeylerden hiçbirine ihtiyaç göstermez, diyen kimseyi hangi delile dayanarak reddedebilirsiniz? Bu hususta bir delil yoktur. Sizin dinden gelen "Levh'-i mahfuz" ve "kalem"e dair de bir deliliniz yoktur. Çünkü din erbabı Levh ile kalem'den sizin anladığınız bu manayı kesin olarak anlamamıştır. Şu halde dini kaynakta da sizin bir dayanağınız yoktur.

Size yalnız aklî yollara baş vurmak kalır. Bu malumatın sonsuzluğu şart koşulmadığı müddetçe zikrettiklerinizin mümkün

olduğu kabul edilse bile ne varlığı bilinir, ne de yalan olduğu tespit edilir. Bunun için bu, akıl yolu ile değil, yalnız din kaynağına müracaatla bilinir.

Önce zikrettiğiniz aklî delile gelince: Bunun birçok mukaddimeleri vardır. Ancak biz bunların hepsinin batıl olduğunu göstermekle sözü uzatmayacağız. Münakaşamızı yalnız bunlardan üç mukaddime etrafında yürüteceğiz:

Birinci Mukaddime: Gök'ün hareketi iradî'dir, sözünüzden ibarettir. Bu meseleyi yukarıda ele almış ve sizin bu hususta ki iddianızın doğru olmadığını göstermiş bulunuyoruz.

İkinci Mukaddime: Bu hususta müsamaha göstererek bu görüşünüzün doğru olduğu kabul edilse bile, her cüzî hareket için cüzî tasavvura ihtiyaç vardır, iddianız kabul edilemez. Zira burada, size göre cismin cüzü yoktur, bir tek şeyden ibarettir. Ancak zihinde cüzlere ayrılır. Harekette de cüz yoktur. O da kesintisiz olmak üzere bir tek şeydir. Bunun için kendisi için mümkün olan mekânların hepsinde bulunmaya olan arzusu kâfidir. Küllî tasavvur ile küllî iradeden başka bir şeye ihtiyacı yoktur.

Maksatlarını açıklığa kavuşturmak için küllî ve cüzî iradeye bir misal verelim:

Bir insan Kâbe'yi ziyaret edip haccetmek için küllî bir iradesi olduğu vakit, bu küllî iradeden hareket çıkmaz. Çünkü hareket cüz'î olarak belirli bir cihet ve belirli bir miktarda meydana gelir. Bunun için bu iradî hareketin yanında cüz'î bir irâdenin de bulunması gerekir. Bu insanın Kâbe'ye yönelmesinde geçeceği mekân ve seçeceği yöne ait tasavvurdan sonra daima bir tasavvur meydana gelir ve her cüz'î tasavvur, hareket ile ulaşılmış yerden hareket için olan bir cüz'î iradeye tabi olur.

İşte filozofların cüz'î tasavvura tâbi olan cüz'î iradeden kastettikleri budur. Hac meselesinde bu görüşü kabul edilebilir. Çünkü Mekke'ye gidişte birkaç cihet vardır, mesafe de belirsizdir. Bunun için bir mekânın diğerinden, bir yönün diğerinden belirlenmesi için başka bir cüz'î iradeye ihtiyaç vardır.

Gök'ün hareketi ise böyle değildir. Onun bir tek ciheti vardır. Çünkü küre kendi nefsinde kendi mihverini aşmadan hareket eder. Hareket irade edilmiş bir harekettir. Fakat burada ancak bir tek yön, bir tek cisim ve bir tek cihet vardır. Bu tıpkı taşın aşağıya düşmesi gibidir. Çünkü taş, en kısa yoldan yere varmayı ister. En kısa yol da dikey olarak yere uzanan düz çizgidir. Bunun düz çizgiden başka bir şıkkı yoktur. Bu sebeple taşın hareketinde uzaklık, yakınlık, bir hadde ulaşmak ve ondan çıkmakla beraber, daima merkezi arayan küllî tabiattan başka yeni bir sebebin meydana gelmesine ihtiyaç yoktur. İşte böylece bu harekette, hareket yönelik küllî irâde kâfidir, başka bir şeyin ilâvesine ihtiyaç duyulmaz.

İşte bu, filozofların ortaya koydukları delilsiz bir mukaddimedir.

Üçüncü Mukaddime —ki bu da gerçekten çok uzak delilsiz bir iddiadır— şudur: Filozoflar, gök'ün ruhu bu cüz'î hareketleri bildiği vakit bunların tabilerini ve lazımlarını da bilir ve tasavvur eder, demektedirler. Bu da sırf bir hayaldir. Tıpkı birinin şöyle demesine benzer: Bir insan hareket ettiği ve hareketini bildiği vakit, altında, üstünde ve yanlarındaki cisimleri, nispetinden ibaret olan bir hizada bulunma, yanından geçmek gibi hareketine lazım olan şeyleri de bilmesi gerekir. Güneş altında yürüdüğü zaman gölgesinin düşeceği yerleri, düşmeyeceği yerleri bilmesi gerekir. Güneş ışınlarının o yere aksetmesi ile gölgesinden meydana gelen serinliği, ayağı ile bastığı toprağın sıkıştığını, dağıldığını, hareket sebebiyle vücudunda meydana gelen hararet, bu hararetin meydana getirdiği terlemeyi ve bunlara benzer vücudunun içinde ve dışında hareketin sebep veya şartı olduğu veya hazırladığı bütün hadiseleri bilmesi gerekir. Açıktır ki bu, akıllı bir kimsenin hayal edemeyeceği bir şeydir. İşte onların delil diye ileri sürdüğü görüşün neticesi buraya varır.

Ayrıca deriz ki: Felek'te bulunan ruhun bildiği cüziler, hâlde mevcut mudur, yoksa buna gelecekte meydana gelmesi beklenen şeyler de ilâve edilmekte midir? Eğer bu bildiği şeyler yalnız hâlde olanlardan ibarettir derseniz, bu ruhun gaybı bilmesi peygamberlerin uyanıkken, öteki insanların uykuda iken felek'teki ru-

hun vasıtası ile gelecekte olan şeyleri bilmesi düşünülemez. Bundan başka delilin muktezası olan görüş de batıl olur. Çünkü bu *"bir şeyi bilen, o şeyin lazım ve tâbilerini de bilir. Hatta eşyanın bütün sebeplerini bilseydik, gelecekteki bütün hadiseleri bilirdik. Bütün hadiselerin sebepleri hâlde mevcuttur. Çünkü bu sebepler semâvi hareketten ibarettir. Fakat ya bir veya birçok vasıta ile neticelerini gerektirirler."* şeklindeki delilsiz iddiadan ibaretti.

Yok bu bildiği şeyler yalnız hâlde olanlardan ibaret olmayıp, gelecekte olan hâdisleri de içine alırsa, gelecekteki sonsuz cüziler ayrıntılı bir surette nasıl bilinebilir? Sayılarının ve birimlerinin sonu olmayan, birbirinden ayrı bu cüz'î ilimler nasıl birbiri ardından gelmiş olmayarak bir halde yaratılmış bir ruhta birleşebilirler? Bunun muhal olduğuna aklının delâlet etmediği kimse, aklından ümidini kessin!

Aynı delili Allah'ın ilmi meselesinde bize yöneltirlerse, **deriz ki:** Yüce Allah'taki ilmin bilinen şeylere taalluku (ilgisi), ittifakla, mahluklardaki ilmin taallukuna benzemez.

Ayrıca felek'in ruhu, insandaki ruhun hareketi gibi hareket ettiği müddetçe, insan ruhu gibi bir şey olmuş olur. Çünkü bir vasıta ile cüzileri bilmekte insan ruhu ile müşterek olur. Eğer kesin olarak insan ruhu gibi olmazsa, büyük ihtimalle ona benzeyen bir şey olur. Ekseriyetle böyle olduğu düşünülemezse, en azından böyle olması mümkün olur. Bu imkân ise filozofların kesinlikle hükmettikleri davalarının kesinliğini ortadan kaldırır.

Denirse ki: Cevheri itibariyle insan ruhunun da bütün cüzileri bilmesi hakkıdır. Ancak insan ruhu şehvet, öfke, hırs, kin, haset, açlık ve acı gibi duygularla meşguldur.

Kısaca, bedene arız olan şeyler, duyuların meydana getirdiği hadiseler insan ruhunu meşgul etmektedir. Hatta insan ruhu bir tek şeye yöneldiği vakit bu şey onun başkasını bilmesine mani olur.

Felek'lerin rûhlarında ise bu sıfatlar yoktur. Onu meşgul eden bir şey bulunmaz. Dert, acı ve diğer duygulardan uzaktırlar. Bunun için onlar bütün eşyayı bilirler.

Cevap: Deriz ki: Felek'lerin ruhlarını meşgul eden bir şeyin bulunmadığını nereden biliyorsunuz? Onların ibadeti, ilk varlığa iştiyakı, onları, birbirinden ayrı olan cüzleri bilmekten ne diye meşgul etmesin?!

Yahut öfke, şehvet ve diğer duygulardan başka bir maniin (engel) bulunduğunu farzetmeyi muhal kılan nedir? Maniin (engel) bizim ruhlarımızda gördüklerimizden ibaret olduğunu nereden biliyorsunuz? Aklı kemale ermiş olanlarda, çocuklarda düşünülmesi muhal olan yüksek himmet (gayret), ve başta olmayı istemek gibi meşgul edici şeyler de vardır ki, bunları mani olarak kabul etmezler. Bunların yerine geçecek buna benzer şeylerin felek'lerin ruhlarında bulunmasının muhal olduğu nereden bilinebilir?

İşte filozofların ilâhiyat adını verdikleri ilimler hakkında söylemek istediğimiz şeyler bundan ibarettir. Bunlarda onaltı meseledir.

Bir tek Allah'a hamdü senalar, peygamberi Muhammed s.a.v.'e de salat selâmlar...

TABİİYYAT
(Tabii İlimler)

Tabiiyyat adı verilen ilimler çoktur. Dinin bunlar üzerinde münakaşayı ve —işaret ettiğimiz meseleler hariç— bunları inkâr etmeyi gerektirmediğinin bilinmesi için bunların kısımlarını anlatacağız.

Bunlar usûl (esaslar) ve furû (ayrıntılar) diye iki kısma ayrılırlar:

Usûl sekiz kısımdır:

1. Cismde —cisim olmak dolayısıyla— meydana gelen parçalara ayrılmak, hareket ve değişiklik konularını ve bir de harekete tâbi olan zaman, uzay ve boşluk konularını ele alan kısımdır. Bunlar *"Sem'u'l-kiyan (fizika)"* adını taşıyan bölümde incelenirler.

2. Âlem'in göklerden ibaret bulunan rükunleri ile ay felekinin iç kısmında bulunan dört unsurdan ve bunların tabiatlarından, her birinin belirli bir yere layık olduğunun sebebinden bahseder. Bu bahisler *"Gök ve süflî âlem"* adı altındaki bölüm içinde ele alınmıştır.

3. Oluş ve bozuluştan, tevellüd (doğmak) ve tevâlüd (doğup doğurmak) tenasül, gelişme, eskime ve istihâlelerden (değişmeler) ve şahısların yok olmasına binaen semavi iki hareket, şarkî ve garbî hareketle nevilerin bakasının sağlanması keyfiyetinden söz eder. Bu meseleler "Oluş ve bozuluş" bölümünde bahis konusu edilir.

4. Dört unsura ârız olan hallerden bahseder. Bunlar birtakım imtizaçlardan (kaynaşmalardan) ibarettir ki, bu imtizaçlar (kaynaşmalar) sebebiyle bulutlar, yağmurlar, gök gürültüsü, şimşek, hâle, gök kuşağı, yıldırımlar, rüzgârlar ve yer sarsıntılarından ibaret olan ulvî eserler meydana gelir.

5. Madenî cevher konusunu işler.

6. Bitkilere ait kanunları inceler.

7. Hayvanlar hakkındadır. *"Tabaiu'l-hayvanât" (De Anima)* kitabı bu konuyu işler.

8. Hayvanî ruh ile idrak kuvvetlerinden ve insan ruhunun, bedenin ölümü ile ölmediğinden ve kendisinin yok olması mümkün olmayan ruhânî bir cevher olduğundan bahseder.

İkinci kısım fer'î olan ilimlerdir. Bunlar yedi tanedir:

1. **Tıbdır.** Tıbbın gayesi hastalığı ortadan kaldırmak ve sağlığı korumak için insan bedeninin sağlık ve hastalık durumu ile bunların sebeb ve delillerini incelemekten ibarettir.

2. **Yıldızlarla ilgili hükümlerden bahseder.** Bunun da özü, yıldızların şekilleri ile imtizaçlardan dünyada meydana gelecek hadiselere, milletlerin ahvaline dair gelecekte olan işlere, yeni doğanların ahvaline (durumları) ve yıllardaki hâdiselere istidlâl etmekte tahmin yürütmekten ibarettir.

3. **Firaset ilmidir.** Bu da, insanın yaratılıştaki çizgilerinden ahlâk ve huylar hakkında netice çıkarmaktan ibarettir.

4. **Rüya tabiridir.** Bu da ruhun gayb âleminden görüp de insandaki hayal kuvvetinin başka bir misale koyduğu rüyâ esnasında görülen şeylerden mana çıkarmak yoludur.

5. **Tılsımlar ilmidir.** Bu, yeryüzünde garip işlerin zuhura gelmesine sebep olacak bir kuvvetin elde edilmesi için semavi kuvvetlerle yer cisimlerinden bazılarının kuvvetlerini birleştirmekten ibarettir.

6. **Nirencler ilmidir.** Garip birtakım işlerin ortaya çıkması için arzdan alınmış bazı cevherlerin kuvvetlerini birleştirmektir.

7. **Kimya ilmidir.** Bu ilmin gayesi, altın ve gümüş elde etmek için madenî cevherlerin özelliklerini değiştirmektir.

Filozoflara bu saydığımız ilimlerden hiçbirinde din bakımından muhalefet etmek gerekmez. Biz bu ilimler arasından yalnız dört meselede onların görüşüne uyamayız:

1. Sebeplerle neticelerin yanyana bulunmasının zaruri olduğuna hükmedip, sebebin bulunduğu yerde neticenin bulunmamasının ve neticenin sebepsiz meydana gelmesinin imkânsızlığından ibaret olan görüşleridir.

2. Filozoflar insan ruhlarının bedende yayılmış olmayıp, başlıbaşına duran cevherler olduğu, ölümün manasının da ruhların bedeni idare etmekten ibaret olan alâkalarını bedenden kesmesinden ibaret bulunduğu ve ruhun ölüm halinde kendi kendine varlığını koruduğu görüşündedirler. Bunun aklî delil ile bilindiğini iddia ederler.

3. İnsan ruhlarının asla yok olmayacaklarına dair olan görüşleridir. Onlara göre ruhlar bir defa var oldular mı ebedî olurlar ve artık yok olmaları düşünülemez.

4. Bu ruhların yeniden bedenlere iadesinin imkânsız olduğuna dair olan iddialardır.

Birinci mesele münakaşa konusu olmayı gerektirir. Çünkü alışılmışlığın dışında meydana gelen *"sopanın yılana çevrilmesi"*, *"ölünün diriltilmesi"*, *"ayın ikiye bölünmesi"* gibi mucizelerin ispatı buna dayanır. Âdeten meydana gelen şeylerde filozoflar zaruri bir lüzum gördükleri için, bütün bunları imkânsız saymış ve Kur'ân'daki *"ölüyü diriltme"* hâdisesini te'vil etmiş ve bundan maksat *"ilim hayatı ile cehaleti öldürmek"* olduğunu söylemişlerdir. Sopanın sihirbazların sihirlerini yutmasını da Musa (a.s)'in elinde meydana gelen ilâhi hüccetin inkârcıların şüphelerini iptal etmesiyle te'vil etmişlerdir. *"Ayın ikiye bölünmesi"*ne gelince, bunu çok kere inkâr etmişler ve tevatür derecesinde sabit olmadığını iddia etmişlerdir.

Filozoflar âdet dışı meydana gelen mucizelerin yalnız üçünü kabul etmektedirler:

Birincisi: Hayal gücünde olanıdır. Filozoflar: Hayal, insandaki duyu, organların meşgul etmesinden kurtulup kuvvetlendiği ve hâkim duruma geldiği vakit Levh-i mahfuz ile ilgi kurar. Bu suretle gelecekte meydana gelecek hâdiselerin bilgisi kendisine intikâş eder (işlenir). Bu hal peygamberlerde uyanıkken meydana

gelir. Öteki insanlarda ise rüyada görülür. İşte muhayyile gücüne ait olan peygamberlik özelliği bundan ibarettir.

İkincisi: İnsanlarda olan aklî düşünce gücündedir. Bu hads (sezyion) adı verilen bir bilinenden bir başka bilinene süratle intikal gücünden ibarettir. Birçok zeki kimseler vardır ki, neticeyi görür görmez hemen delilini anlar. Delili görünce de hiç düşünmeden neticeyi kavrar. Kısacası, hadd-i evsat'ı (orta terimi) hatırlayınca hemen neticeyi kavrar. Neticenin hadd'ı zihninde hazır olunca da neticenin iki tarafını birleştiren hadd-i evsat'ı (orta terimi) hatırlar.

İnsanlar bu hususta birkaç kısma ayrılırlar. Bir kısmı kendi kendine meseleyi kavrar. Bir kısmının kavraması için dikkatini çekmek gereği vardır. Bir kısmı da dikkati çekildikten sonra dahi ancak güçlükle kavrayabilir. Kavrama noksanlığının, dikkati çekildiği halde bilinebilen şeyleri anlayabilecek duruma gelemeyecek şekilde bir insanın kavramadan mahrum olmasına kadar çıkması düşünülebilirse, kavrama gücünün kendisinde bütün ma'kûlâtı veya bir kısmını en kısa zamanda kavrayabilecek derecede bulunması da kolayca düşünülebilir.

Bu, bütün meseleleri veya bir kısmını kavrama bakımından değiştiği gibi keyfiyet bakımından da değişir. Yani bir kısım insanlar daha kısa, bir kısmı da daha uzun bir zaman süresi içinde kavrayabilir. Birçok temiz ve mukaddes ruhlar vardır ki, bütün makûlatı en kısa bir zamanda kendi kendine büyük bir süratle kavrayabilir. İşte ruhî idraki bu seviyede olan kişi, kavrama gücü anlamına mucize sahibi peygamberdir. O zihin ile kavranılan meselelerde öğreticiye muhtaç değildir. Herşeyi kendi kendine öğrenir, *"Nerde ise ondaki zeytin yağı, ateş dokunmadan bile ışık verir; o nur üzerine nurdur."* (Nur sûresi, 35) demek suretiyle anlatılmak istenilen zat budur.

Üçüncüsü: Ameli olan zihnî kuvvettedir. Bazan bu kuvvet tabii olan kişilerin kendisinden müteessir (etkilenme) olacağı bir dereceye kadar yükselir. Bunu şöyle bir misal ile açıklayabiliriz: Bizim zihnimiz bir şeyi düşündüğü zaman uzuvlar (organlar) ve onlardaki kuvvetler de düşünüp arzu edilen cihete (yöne) doğru

harekete geçer. Hatta zihnimiz hoşa gidecek bir şeyi gözönüne getirince, ağzımız sulanır. Cinsî münasebette bulunmayı hayal edince, şehvet gücü harekete geçer. Hatta iki tarafı, arası boş iki duvara yerleştirilmiş bir direk üzerinde insan yürüdüğü vakit, zihin düşeceğini vehmede ede cisim bundan müteessir olur (etkilenir), insan düşer, fakat bu direk yerin üstünde olsa düşmeden rahatlıkla üzerinde yürünebilir ve düşmezdi.

Bunun sebebi şudur: Cisimler ve cisimlerdeki kuvvetler, insanların ruhuna ve zihnine boyun eğmek suretiyle hizmet görmek için yaratılmıştır. Bu, zihinlerin kuvveti ile parlaklığının ihtilâfı (farklılığı) neticesinde değişir. Bu sebeple ruh kuvvetinin, bedenin haricindeki tabii kuvvetlerin de kendisine hizmet edecek dereceye yükselmesi uzak görülmez. Çünkü insanın ruhu bedeninde yayılmış bir varlık değil, dışında olan bir varlıktır. Yalnız bedeni idare etmek için kendisinde bir nevi şevk ve engel olma durumu vardır, bu onun tabiatında yaratılmıştır. İlgisi bulunduğu bedenin kendisine itaat etmesi caiz ise, bedeninden başka kuvvetlerin de kendisine mutî olması imkânsız olmaz.

Bunun için bu insanın ruhu rüzgârın esmesini veya yağmurun yağmasını veya yıldırımın düşmesini veya bir topluluğu yerin dibine geçirmek için, yer sarsıntısının meydana gelmesini isteyebilir. Bunun meydana gelmesi havanın soğumasına veya ısınmasına veya havada bir hareketin meydana gelmesine bağlıdır. İşte bu rûh, bu soğukluk ve sıcaklığı kendi kendine meydana getirir. Ve bu istediği şeyler de tabii bir sebep olmadan bundan meydana gelir. Bu da peygamber olan zâtın mucizesi olur. Ancak bu, oluşları kabule müsteid bir hava içinde meydana gelir. Yoksa ağacın hayvana dönüşmesi, parçalanmayı kabul etmeyen ayın ikiye bölünmesi gibi hadiselere kadar varmaz.

İşte filozofların mucizelerle ilgili görüşü bundan ibarettir. Biz bu anlattıklarının hiçbirini ve bunun peygamberlere ait mucizelerde görülen şeyler olduğunu inkâr etmeyiz. Ancak biz onların yalnız bu saydıkları hadiselerle iktifa edip, sopanın yılana dönüşmesini, ölünün diriltilmesini ve diğer şeyleri inkâr ettiklerini kabul etmiyoruz. Bunun için mucizeleri ve bütün müslümanların

ittifakla kabullenmiş olduğu *"Allah'ın her şeye kudreti yeter."* inancını desteklemek maksadı ile bu meseleleri ele alacağız.

Onyedinci Mesele

Filozofların sebeplerle neticelerin yanyana bulunmasının zarûrî olduğuna hükmedip sebebin bulunduğu yerde neticenin bulunmamasının ve neticenin sebepsiz meydana gelmesinin imkansızlığından ibaret olan görüşlerinin ibtali hususundadır.

Alışılmışlığın sonucu olarak birinin sebep diğerinin netice olduğuna inanılan iki şeyden birinin, diğerinin yanında bulunması bize göre zarûri değildir. Hatta yanyana bulunan iki şeylerden hepsinin biri sebep diğeri netice değildir. Bunlardan birinin ispatı diğerinin ispatını içermediği gibi, birinin nefyi de diğerinin nefyini içermez. Bunun için birinin vücudu diğerinin vücudunu gerektirmediği gibi, birinin yokluğu da diğerinin yokluğunu gerektirmez. Susuzluğun giderilmiş olması ile su içmek, toklukla yemek yemek, yanmakla ateşe dokunmak, ışık ile güneşin doğması, ölüm ile kafanın uçurulması, iyileşmekle ilaç, ishal ile ishal ilacı kullanmak ve buna benzer tıb, yıldızlar ilmi ve sıfatlarda yanyana olarak sebep-netice gibi görülen şeylerin hiçbiri arasında aklî bir lüzum ve zaruret yoktur.

Bunların birinin diğerinin yanında bulunması, aslında biri diğerinden ayrılmayacak şekilde zaruri değil, yüce Allah'ın takdiri neticesinde olur. Allah'ın yaratması ile olur. Hatta yemek yemeden de karnın doymasını yaratmak, kafa uçurulmadan ölümü yaratmak, kafanın uçurulmuş olması ile birlikte hayatı devam ettirmek ve bunlar gibi yanyana bulunan şeylerin biri olmadan diğerinin olması Allah'ın kudreti dahilindedir. Filozoflar ise bunun imkânını inkâr etmiş ve muhal olduğunu iddia etmişlerdir.

Bütün bu sayıya sığmayan şeylerin hepsi üzerinde durmak uzun zaman alır. Bir tek misal ele alalım: Ateşe yaklaştırılınca pamuğun yanması. Biz yanma meydana gelmeden bu ikisinin bira-

rada bulunmasını caiz gördüğümüz gibi, hiç ateş yüzü görmeden de pamuğun yanıp kül olmasını mümkün sayarız. Filozoflar ise aslâ kabul etmezler.

Bu meseleyi üç açıdan ele alabiliriz:

1. Karşı tarafın, yanmayı yapan şey yalnız ateştir. Bu, ihtiyarsız tabiatı gereği yanmayı meydana getirir. Yanmaya kabiliyetli olan bir şeye temas edince, ister istemez yanma fiilini yapar. Bunu yapmamak elinde değildir, şeklinde iddia etmesidir.

Bu bizim kabul etmeyeceğimiz bir husustur. Biz deriz ki: Pamukta siyahlık yaratmak, cüzlerini dağıtmak ve onu yanmış kül haline getirmek suretiyle yanma fiilini yapan yüce Allah'tır. Bunu ya melekler vasıtası ile veya vasıtasız yapar. Ateş kupkuru bir maddedir. Hiçbir fiili meydana getiremez.

Şu halde ateşin fâil olduğunun delili nedir? Onların, pamuğun ateş yanında bulunması sırasında yanmanın meydana geldiğini müşahade etmelerinden başka bir delilleri yoktur. Bu müşahade ise, yalnız pamuğun ateşin yanında yandığını gösterir; ateş sebebi ile yandığını ifade etmez. Yanmasının da ateşten başka bir sebebi bulunmadığını ispatlamaz. Zira rûh ile idrak eden ve hareket ettiren kuvvetlerin, canlıların nutfesine girmesini kimse sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluktan ibaret olan tabiatların neticesi olarak görmez. Babanın da nutfeyi rahime koymak suretiyle çocuğunun fâili olduğunu; çocuğun hayatını, görmesini, işitmesini ve onda bulunan diğer manaları meydana getirdiğini iddia etmez. Halbuki bunların babanın bulunduğu yerde mevcut olduğu bilinmektedir. Bununla beraber kimse bunların baba sebebi ile mevcut olduğunu aklından geçirmemiştir. Belki bütün bunların vücudu ilk varlıktan —Allah'tan— gelmektedir. Ya doğrudan doğruya veya bu işleri meydana getirmekle görevli melekler vasıtası ile vücut bulmaktadır.

Bu, Sani'in varlığını kabul eden filozofların kesin olarak kabul ettikleri görüşlerdendir. Bizim münakaşamız da onlarladır.

Buraya kadar anlaşılmış bulundu ki, bir şeyin başka bir şeyin yanında bulunması, o şey sebebiyle meydana geldiğine delâlet etmez.

Bunu bir misal ile açıklayalım:

Gözleri görmeyen bir adamın, gözlerinde perde varsa, ve insanlardan gece ile gündüz arasındaki farka dair bir şey işitmemiş ise, bu adamın gözlerinden gündüzün perde kaldırılıp da göz kapaklarını açsa ve renkleri görse, renklere ait edindiği bilgiyi gözü açmanın meydana getirdiğini ve gözü sağlam ve açık olup perdesi bulunmadığı ve karşısındaki şe yin de rengi olduğu zaman ister istemez onu göreceğini ve görmemesi imkânsız olduğunu sanır. Fakat güneş batıp da hava kararınca, renklerin göze intikâs etmesine güneş ışığının sebep olduğunu öğrenir. Şu halde karşı taraf, varlık mebde'lerinde kendisinden bu hâdiselerin yanyana geldikleri birtakım illet ve sebeplerden çıktığından nasıl emin olabilir? Ancak şu var ki, bu mebde'ler sabittir, yok olmazlar. Hareket eden birtakım cisimler de değildir ki, kaybolsunlar. Bunlar yok olsalar veya kaybolsalardı farkı kavrayabilir ve burada müşâhade ettiğimizin arkasında bir sebebin bulunduğunu anlardık. Filozofların esas prensibine göre bundan başkası düşünülemez.

Bunun için filozofların muhakkikleri, bu araz ve hâdiselerin, cisimler yanyana bulunduğu sırada meydana geldiklerinde ittifak etmişlerdir. Cisimlerdeki nispetlerin ihtilâfı halinde bunlar suretleri veren —ki bu meleklerden bir melektir— tarafından meydana gelirler. Hatta bunlar: *"Renk suretlerinin gözdi intibâsı (izlenimi) suretleri veren tarafından meydana gelir. Güneşin doğması, gözün sağlam olması, cismin renkliliği bütün bunlar, mahallin suretleri kabulü için hazırlayıcı unsurlardır."* demişler ve bunu, meydana gelen her şey için geçerli saymışlardır.

Bu açıklama ile yanmayı meydana getiren ateş, açlığı gideren yemek, iyileşmeyi meydana getiren de ilaçtır... diyenlerin davasının batıl olduğu anlaşılır.

2. Meydana gelen şeylerin hâdislerin mebde'lerinden çıktığını kabul edenlerle meselenin münakaşasıdır. Bunlar, bu şeyler bu mebde'lerden çıkar, ancak suretleri kabule olan istidat (yetenek), müşahade ettiğimiz sebeplerle meydana gelir. Bu mebdelerden eşya ihtiyarî olarak değil, ışığın güneşten çıkması gibi, tabii ve zaruri olarak çıkar, derler. Mahallerin kabul bakımından farklı

olmaları, istidatların başka başka olmasından ileri gelmektedir. Çünkü şeffaf ve parlak olan bir cisim güneş ışığını hem kabul eder, hem de başka bir yere aksettirip, orasını da aydınlatır. Çamur ise ışığı kabul etmez. Hava da ışığın geçmesine mani olmaz, fakat taş mani olur. Bazı şeyler güneşte yumuşar, bazıları ise katılaşır. Bazıları ağarır, çamaşırcının yıkayıp da kurumak için astığı giysi gibi. Bazıları kararır, giysiyi yıkayanın yüzü gibi. Aslında mebde' birdir, fakat mahalde istidatlar farklı olduğu için eserler başka başkadır. Vücut mebde'leri de böyledir. Kendisinden çıkan şeyleri çıkarır, engellemediği gibi cimrilik de göstermez. Eksiklik yalnız kabullenen mahallerdedir, derler.

Durum böyle olunca, birbirinin aynı olan iki parça pamuğu aynı şe-kilde ne zaman ateşin yanında olarak farzeder ve ateşi de ateş olarak düşünürsek bu pamuklardan birinin yanıp diğerinin yanmaması, ortada ihtiyar diye bir şey olmadan, nasıl düşünebiliriz?! İşte bu manada onlar, ateş ateş olarak kalmakla birlikte İbrahim a.s.'ın yanmamasını inkâr etmişler ve: *"Bu, yalnız ateşten sıcaklığı kaldırmak suretiyle olur ki, bu da ateşi ateş olmaktan çıkarır. Veya İbrahim (a.s.)'ın zâtını değiştirmek, O'nu taşa veya ateşin tesir etmediği başka bir şeye dönüştürmek suretiyle olur. Oysa ne bu mümkündür, ne de öteki!"* demişlerdir.

Buna iki türlü cevap verilir:

1. **Deriz ki:** Mebde'lerin ihtiyarsız bir şey yaptığını ve yüce Allah'ın eşyayı iradesiz meydana getirdiğini kabul etmiyoruz. Onların bu hususlaki davalarının batıl olduğunu, âlem'in yoktan yaratılışı bölümünde gösterdik. Pamuk ile ateşin yanyana geldiği sırada failin, iradesi ile yanmak fiilini yarattığı sabit olunca, yanyana oldukları halde yanmak fiilini halketmemesi de akıl bakımından mümkün olur.

Denirse ki: Bu, akıl almaz birtakım muhalleri kabullenmeye yol açar. Zira neticelerle sebepler arasındaki lüzum ve zaruretin inkâr edilip, neticeler varlığı bu yapan failin iradesine nispet edilirse ve iradenin de belirli, hususi bir yolu olmayıp, çeşitli şekillerde tecelli etmesi mümkün ise, herkes, önünde, Allah görmesi-

ni yaratmadığı için, göremediği birtakım saldırıcı canavarların ve alevlenmiş ateşlerin, yüksek dağların ve kendisini öldürmeye hazır silahlı düşmanların bulunduğunu farzedebilir.

Evinde bir kitap bırakmış olan bir kimse, evine döndüğü zaman bu kitabın genç, akıllı, tasarruf sahibi bir delikanlıya yahut bir hayvana dönüşmüş olduğunu caiz görebilir.

Evinde bir çocuk bırakmışsa, onun köpeğe inkılâp etmiş yahut kül bırakmışsa, külün miske veya taşın altına ve altının taşa çevrilmiş olduğunu düşünebilir. Bunlar hakkında sorulduğu zaman: *"Şu anda evde ne olduğunu bilmiyorum. Bildiğim şey, evde bir kitap bırakmış olduğumdan ibarettir. Fakat belki şu anda o kitap kütüphaneyi pisletmiş bir attır. Ben evde bir çömlek bırakmıştım. Fakat belki şimdi o çömlek bir elma ağacına dönüşmüştür. Çünkü Allah herşeye kadirdir. Atın nutfeden yaratılması zaruri değildir. Ağacın çekirdekten yaratılmasında zorunluk yoktur. Hatta ağacın hiçbir şeyden yaratılması da zaruri değildir. Belki birçok eşya önce hiç vücudu olmadan yaratılmıştır. Hatta şimdiye kadar görmediği bir kimseye bakıp, (kendisine) bu insan bir anadan doğmuş mudur? denildiği vakit, tereddüt etsin ve: çarşıdaki bazı meyvelerin insana dönüşmüş olması muhtemeldir ve o insan da budur, çünkü Allah mümkün olan her şeye kadirdir. Bu da mümkündür. Şu halde tereddüde lüzum yoktur."* deyiversin. Bunu daha da uzatmak mümkündür. Fakat bu söylediklerimizle iktifa edeceğiz.

Bu soruya şöyle cevap verilir: Eğer olması mümkün olan şeyin olmayacağına dair insanda bir bilginin yaratılmasının caiz olmadığı sabit olursa, bütün bu öne sürülen muhaller lazım gelir. Fakat biz, bu zikrettiğiniz hususlarda asla şüpheye kapılmayız. Çünkü yüce Allah bizde bu mümkün olan şeyleri yapmadığına dair bir bilgi yaratmıştır. Ve biz, bu şeylerin meydana gelmesi zaruridir, demiyoruz ki. Biz bunların yalnız mümkün olduğunu söylüyoruz. Hem olması caiz, hem de olmaması caiz diyoruz. Âdetin, devamlı olarak bunların böyle olduğunu göstermesi, zihnimizde bu eşyanın, yine adete uyarak alışılmış şekilde meydana geleceği düşüncesini kuvvetlendirir.

Hatta peygamberler (s.a.v.) den bir peygamber, bir kişinin yarın seyahatten dönmeyeceğini, filozofların zikrettiği yollarla bilebilir. Oysa bu adamın dönmesi mümkündür. Fakat peygamber bu mümkünün meydana gelmeyeceğini bilir. Aynı zamanda halktan bir adama bakıp, bunun gayb ile ilgili bir şey bilmediğini, kendisine öğretilmeden akıl ile bilinebilen şeylerden bir şey bilmediğini bilir. Fakat bununla beraber, bu adamda ruhun ve kavrama gücünün peygamberlerin bildiği şeyleri bilecek bir dereceye yükselebileceğini inkâr etmez. Ancak bunun, mümkün olduğu halde vuku bulmayacağını bilir. Yüce Allah bu farzedilen şeyleri meydana getirmekle âdetin dışına çıktığı vakit, bu şeylerin olmayacağına dair olan bilgiyi insanların zihninden kaldırır, bunu yaratmaz. (Daha doğrusu, bunların olmasına dair bir bilgi yaratır.)

Şu halde, bir şeyin, imkânı ile birlikte bazı vakitlerde Allah'ın ilminde onu yapmayacağının geçmiş olması ve bu vakitte bunu yapmayacağına dair bizde bir ilim meydana getirmesiyle o şeyin Allah'ın makdurları cümlesinden bir mümkün olması arasında bir mani yoktur. Bunun için filozofların bu iddiası boş bir ifadeden ibarettir.

2. Bu ikinci yolda bütün bu çirkin durumlardan kurtulunabilir. Deriz ki: Birbirine her bakımdan benzeyen iki pamuk parçasının ateşin yanında bulunduğu sırada ateşin, bunların arasında bir tefrik yapmadan her ikisini yakacak surette yaratılmış olduğunu kabul eder, fakat bununla birlikte bir peygamberin ateşe atılıp yanmayacağını da caiz görürüz. Bu yanmayış, ya ateşin özelliğini değiştirmek veya bu peygamberin özelliğini değiştirmek suretiyle olur. Yüce Allah veya meleklerden bir melek, ateşte sıcaklığın peygamberin vücuduna geçmesine mani olan bir vasıf meydana getirir ve bu suretle ateş, yakıcılığını muhafaza edip ateş olarak kaldığı halde peygambere tesir etmez. Veya peygamberin vücudunda öyle bir özellik meydana getirir ki, et ve kemikten ibaret olan insan gibi kaldığı halde, bu özellik, ateşin kendisine tesir etmesini önler.

Bunun olması mümkündür. Çünkü biz, talk (mika, ören pulu) yahut katran ile vücudunu yağlayıp ateşlendirilmiş bir tandırda oturan bir kimsenin ateşten müteessir olmayacağını görürüz. Bunu görmemiş olan kimse hemen inkâr edebilir.

Şu halde, karşı görüşte bulunan birinin, Allah'ın ateşte veya peygamberde yanmaya mani olan bir özellik yaratmasının kudreti dahilinde olduğunu inkâr etmesi halk ile bunun meydana getirdiği eseri görmemiş olan kimsenin inkârı gibidir. Allah'ın mahlukatı cümlesinden bizim hepsini görmediğimiz çok garip ve şaşılacak şeyler vardır. Ne diye bunların mümkün olduğunu inkâr etmek ve olamayacağına hükmetmek gerekli olsun?!

Ölüyü diriltmek, sopayı yılana çevirmek bu açıkladığımız şekilde olabilir. Madde her şeyi kabul etmeye müsaittir. Toprak ve diğer unsurlar ot haline gelir. Sonra hayvan bu otu yediği vakit, ot kana inkılâp eder. Bu kan da meni haline dönüşür. Sonra bu meni rahime düşünce canlı bir varlık meydana gelir. Bu değişmeler alışılmış olan şekilde uzun bir zaman içinde vuku bulur. Böyle olduğuna göre, karşı taraf ne diye bu safhalarda uzun bir zamanda meydana gelen bu değişikliklerin Allah tarafından daha kısa bir zamanda meydana gelmesinin Allah'ın makdûratı (yapabileceği şeyler) cümlesinden olmasını muhal sayabilir? Daha kısa bir zamanda olması caiz görüldüğü takdirde ise, kısalığı sınırlayan bir kaide yoktur. Şu halde bu değişiklikler bir anda da olur ve bu da peygamberin bir mucizesi olarak tecelli eder.

Bu, peygamberin bizzat kendisinden mi, yoksa peygamberin bunu yapmaya yöneldiği anda mebde'lerden bir mebde' tarafından mı çıkar? denilirse, buna cevap olarak deriz ki: Sizin, peygamberdeki rûh kuvveti vasıtası ile meydana gelmesini caiz gördüğünüz yağmurların yağması, yıldırımların meydana gelmesi ve yer sarsıntısı gibi şeyler peygamberin bizzat kendisinden mi çıkar, yoksa bir başka mebde'den mi? Bizim bu hususta vereceğimiz cevap, sizin bu soruya vereceğiniz cevabın aynı olur. Gerek bizim için, gerek sizin için bu hususta en uygun şey, bunları ya vasıtasız veya bir melek vasıtası ile Allah'a nispet etmektir. Ancak bunların meydana gelmesinin en uygun zamanı, peygamber

(s.av.)'in buna yönelmesi, himmetini buna sarfetmesi ve hayr nizamının, şeriat nizamını devam ettirmek için bu işlerin meydana gelmesinde teayyun etmiş (ortaya çıkmış) olmasından ibarettir. İşte bu hususlar bunların meydana gelmesi için bir tercih unsuru olur. Ve bir şey zâtında mümkün olur. Onu meydana getiren mebde'de bunu yapmakta cömerttir. Ancak bu şey yalnız meydana gelmesini tercih eden bir ihtiyaç bulunduğu ve hayrın bunu gerektirdiği vakit vuku bulur. Hayrın da buna bağlı olması ancak bir peygamberin hayrı yaymak için peygamberliğini ispat sadedinde ihtiyaç duyduğu vakit olur.

Filozoflar, peygamberlerde âdeten insanlarda bulunmayan birtakım özelliklerin bulunmasına açık kapı bıraktıktan sonra bütün bunlar onların görüşlerine hem uygun, hem de lazımdır. Çünkü bu özelliklerin miktarı ile ilgili imkân sınırlandırılamaz. Şu halde onlarla ilgili bir hâdise tevâtür derecesinde nakledilir ve dinde de bunu tasdik etmek gereği görülürse, bunu yalanlamak gerekmez.

Genel olarak hayvan suretini nutfeden başka bir madde kabul etmeyince ve nutfeye hayvanî kuvvetler, ancak filozoflara göre varlık mebde'leri olan meleklerden çıkıyorsa, hiçbir zamanda insan nutfesinden insandan başka bir şey, at nutfesinden de attan başka bir şey yaratılmış olmaz. Zira attan meydana gelme, at suretinin başka suretlere tercihini gerektirir. Bunun için atın nutfesi ancak bu yolla tercih edilmiş olan sureti kabul eder. Yine aynı sebepten dolayı arpa tohumundan buğday, armut çekirdeğinden de elma ağacı çıkmaz. Sonra hayvanlar arasında öyle cinsler görmekteyiz ki bunlar, topraktan doğar ve doğum yaparak üremezler, bazı kurtlar gibi. Bir kısmı da vardırki hem doğar, hem de doğum yapmak yoluyla ürerler, sıçan, yılan ve akrep gibi. Bütün bunlar topraktan doğmuşlardır, fakat çeşitli sebepleri kabul etmek istidatları, bilmediğimiz ve insan gücünün bilmeye muvaffak olamayacağı birtakım sebepler yüzünden başka başkadır. Zira filozoflara göre suretler, ölçüsüz ve gelişigüzel bir arzu ile meleklerden çıkmaz, hatta her mahalde bile meydana gelmez. Ancak zâtındaki isti'dat dolayısıyla belirli bir sureti kabul etmek için ta-

ayyun etmiş olan mahallerde meydana gelir. Bu isti'datlar ise, hep başka başkadır. Filozoflara göre bunların mebde'leri yıldızların imtizacı ile semavi cisimlerin hareketlerinde, birinin diğerine nazaran olan durumlarıdır.

Bu açıklama ile istidatların (kabiliyet) mebde'lerinde bilinmeyen birtakım garip şeylerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Hatta, tılsımlarla meşgul olanlar, semâvî kuvvetleri madenî özelliklerle birleştirmeye girişmiş ve arzdan alınmış olanlardan birtakım şekiller yapmış ve bunlara gökteki yıldızlardan özel bir talip arayıp bunlarla dünyada garip işler meydana getirmişlerdir. Bazan yılan, akrep ve bitleri bir memleketten uzaklaştırmış ve buna benzer tılsımlar ilminde görülen birçok şeyler yapmışlardır.

İstidatların mebde'lerini zapt ve rapt (kontrol) altına almak mümkün olmayınca ve biz de bunların özüne vakıf olamayıp bunları bir sınır dahilinde tutmak imkânı olmayınca, bazı cisimlerde en kısa bir zamanda bir halden başka bir hale geçme istidadının muhal olacağını nereden bilebiliriz. Bundan önce müsaid olmadığı en kısa zamanda bir istihâle (değişim) meydan gelir ve bu, bir mucize olarak ortaya çıkar. Bunun inkârı, ancak yüksek varlıklara olan ünsiyet kıtlığı ile havsala darlığı ve yüce Allah'ın yaratılıştaki sırlarından gaflet neticesinde olabilir.

Garip ilimler üzerinde araştırma yapan kimse, peygamberler tarafından meydana getirildiği rivayet edilen mucizelerde ilâhi kudreti hiçbir suretle uzak telâkki edemez.

Denirse ki: Biz, her mümkünün Allah'ın kudreti dahilinde olduğu hususunda size muvafakat ediyor (katılıyoruz), siz de her muhalin kudret dahilinde olmadığında bize iştirak ediyorsunuz. Halbuki eşya arasında muhal olduğu bilinenler var, mümkün olduğu bilinenler var, bir de aklın durup mümkün veya muhal olduğuna hükmedemediği şeyler var. Şu halde size göre muhalin tarifi nedir? Eğer muhal bir tek şeyde nefy ü ispatı birleştirmekten ibaret ise, kolayca deyiverin: Her iki şeyden ne biri ikincisi, ne de ikincisi birincisidir. Ve bunun için birinin varlığı diğerinin varlığını gerektirmez. Ve yine deyin ki yüce Allah bir kimsede irade edilen şeyi bilmeden iradeyi yaratmaya kadirdir. Hayatsız il-

mi de yaratmaya kadirdir. Bir ölünün elini hareket ettirmeye, onu oturtup eliyle ciltler yazdırmaya ve birçok işler yaptırmağa kadirdir. Hem de bu ölü, açık gözleri ile bakar, fakat görmez, kendisinde hayat ve bunları yapmaya kudret olmadığı halde Allah bunları kendisine yaptırır. Bütün bu muntazam işleri Allah ölünün elini hareket ettirmekle yaratır. Ve bu hareket de Allah tarafındandır.

Ancak bütün bunların olabileceği caiz görüldü mü, iradeye dayanan el hareketi ile iradesiz ve kendi kendine titreyen elin hareketi arasında bir fark kalmaz ve bunun neticesi olarak muhkem fiil ilm'e delâlet etmez ve fâil'in de kudretine delâlet etmez olur.

Bu suretle Allah'ın cinslerde de değişiklik yapması ve cansız maddeyi canlıya, taşı altına çevirmeye kadir olduğu gibi, cevheri de araza, ilmi de kudrete, sesi de kokuya dönüştürmeye kadir olması gerekir. Bundan başka sonsuz birtakım muhalleri de yapabilmesi lazım gelir.

Cevap: Muhal, Allah'ın kudreti dahilinde değildir. Ve muhal, nefyetmekle birlikte bir şeyi ispat etmek veya umumi olanı nefyetmekle hususiyi ispat etmekten ve biri nefyetmekle ikiyi ispat etmekten ibarettir. Bunlardan birine varmayan şey muhal değildir. Muhal olmayan da Allah'ın kudreti dahilindedir.

Siyahlık ile beyazlığın bir yerde birleşmesine gelince, bu muhaldir. Çünkü biz, bir yerde siyahlık var derken, beyazlığın mahiyetinin oradan yok olup siyahlığın varlığını anlarız. Siyahlığın ispatından beyazlığın bulunmadığı anlaşılınca, beyazlığın nefyi ile birlikte ispatı muhal olur.

Bir şahsın aynı anda iki mekânda bulunması caiz değildir. Çünkü bir şahsın evde olmasından biz, o şahsın evden başka bir yerde olmamasını anlarız. Bunun için başka bir yerde olmadığını ifade eden "evde olması" ile birlikte, evden başka bir yerde olmasını farzetmek mümkün değildir.

Yine biz, irâde deyince, bilinen bir şeyi istemek manasını anlarız. Eğer ilimsiz bir istek kastedilirse, bu, irade olmaz. Ve burada anladığımız şeyi nefyetmek durumu ortaya çıkar.

Cansız maddede bilginin yaratılması muhaldir. Çünkü biz, cansız madde deyince, idraki olmayan bir şey anlarız. Bunun için, cansız maddede idrak yaratılırsa, anladığımız mana ile ona cansız madde demek muhal olur. Eğer cansız madde idrak etmezse, o zaman da kendisi sebebiyle mahallinin hiçbir şey idrak edemediği şeye ilim adını vermek muhal olur. İşte muhâl oluşunun açıklaması budur.

Cinslerden birini bir başka cinse dönüştürmeye gelince, kelâmcılardan bazıları bunun Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu söylemişlerdir.

Meseleyi ayrıntılarıyla açıklayalım:

Bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi akla aykırıdır. Zira, meselâ, siyahlık siyaha çalan bulanık renge dönüştüğü vakit, siyahlık ya devam etmektedir veya etmemektedir. Etmiyorsa, dönüşme diye bir şey olmamış; bir şey yok olmuş, ve başka bir şey meydana gelmiştir. Yok, siyahlık siyaha çalan bulanık renk ile birlikte varlığını sürdürüyorsa, yine dönüşme olmamış, kendisine başka bir renk eklenmiştir. Yalnız siyahlık varlığını sürdürüp siyahlığa çalan bulanık renk meydana gelmemişse, yine dönüşme olmamış ve siyahlık olduğu hal üzerine kalmıştır.

Ama biz: *"Kan meniye dönüştü."* dediğmiiz vakit, bununla kanın maddesinin bir sûreti bırakıp, başka bir sûret aldığını kastederiz. Bu, neticede bir sûretin yok olup, başka bir sûretin meydana gelmesine varır. Burada, mevcut bir tek maddeye, biri diğerini takip eden iki sûretin arız olmasından ibaret bir hâdise vardır. *"Isıtma sebebi ile su havaya dönüştü."* dediğimizde de, su sûretinde olan maddenin bu sûret bırakıp, başka bir sûret almış olduğunu kastederiz. Madde her ikisinde aynıdır, yalnız sûrette değişiklik meydana gelmiştir. *"Sopa yılana, toprak canlı varlığa dönüştü."* dediğimiz vakit de durum aynıdır.

Araz ile cevher arasında siyahlık ile siyaha çalan bulanık renk arasında da müşterek bir madde yoktur. Diğer cinsler arasında da müşterek bir madde yoktur. İşte bir cinsin başka bir cinse dönüşmesinin imkânsız oluşu bu yüzdendir.

Yüce Allah'ın, ölünün elini hareket ettirip, onu oturan ve elinin hareketinden muntazam bir yazı meydana gelecek şekilde yazan bir canlı suretine koymasına gelince, bu, —hâdiseleri muhtar bir iradeye nispet ettiğimiz müddetçe— zâtında imkânsız olan bir şey değildir. Yalnız âdet ve alışkanlığa aykırı olduğu için kolayca kabul edilmez.

Bu takdirde, fiilin muntazam oluşu failin ilmine delâlet eder, prensibi bozulur, iddianıza gelince, bu iddia yersizdir. Çünkü bu durumda fail, yüce Allah'ın kendisidir. Fiili muhkem ve muntazam yapan O'dur, fiili bilen de O'dur.

Sizin: Devamlı titreme ile iradeye dayanan hareket arasında fark kalmaz, iddianıza gelince, deriz ki: Biz bunu kendimizde şu sebeple idrak etmişizdir. Zira, bu iki durum arasında kendimizde zaruri bir fark müşahade etmiş, ve bu farkı kudret ile ifade edip, mümkün olan bu iki kısımdan meydana gelenin birisinin bir halde, diğerinin de başka bir halde, yani bir halde hareketin kudrete dayanarak, öteki halde de kudretsiz meydana geldiğini anlamışızdır. Fakat kendimizden başkasına bakıp, onda sıralı birçok hareketleri gördüğümüz zaman, onda bir kudretin bulunduğuna dair zihnimizde bir bilgi meydana gelir. İşte bunlar, âdetlerin böyle cereyan etmesi sebebi ile Allah'ın yarattığı birtakım bilgilerdir ki, bu bilgilerle biz, iki imkân kısmından birini anlar, fakat yukarıda görüldüğü gibi, bununla ikinci kısmın imkânsızlığını açıklamayız.

Onsekizinci Mesele

Filozofların, insan rûhunun kendi kendine duran, bir mekânda bulunmayan, cisim olmayan, cisimde yayılmış halde bulunmayan, bedenin ne içinde, ne dışında olan —nasıl ki Allah ve melekler de onlara göre dünyanın ne içinde ne dışındadır— rûhânî bir cevher olduğunu ispatlamaktan aciz bulunduklarını göstermek hususundadır.

Bu meseleye girmeden önce, filozofların hayvanî ve insanî kuvvetler hakkındaki görüşlerini açıklamak gerekir.

Hayvanî kuvvetler, filozoflara göre iki kısma ayrılır: Hareket ettirici kuvvet, idrak edici kuvvet. İdrak kuvveti de iki kısımdır: Dış kuvvet, iç kuvvet. Dış kuvvet beş duyudan ibarettir. Bunlar cisimlerde bulunan birtakım manalardır.

İç kuvvet üçtür:

1. Hayâl kuvvetidir. Bu, insan beyninin ön kısmında, görme gücünün arkasında bulunur. Görülen eşyanın sûreti, gözü kapadıktan sonra burada kalır. Hatta beş duyudan gelen bütün şeyler burada basılmış olarak kalır ve toplanırlar. Bunun için buna "müşterek duyu" denilir. Bu müşterek duyu olmasa, beyaz balı görüp tatlılığını tatmaktan başka bir şey ile idrak etmeyen insan bu balı ikinci defa görünce, ilk defasında olduğu gibi, tatmadan tatlılığını duyamaz. Yalnız burada bu beyaz balın tatlı olduğuna hükmeden bir mana daha vardır. Bunun için burada renk ile tatlılığın birleştiği bir hükmedici unsur vardır ki, bu unsur iki şeyden biri bulunduğu vakit ikincisinin de bulunduğuna hükmeder.

2. Vehim kuvvetidir. Bu, manaları idrak eden kuvvettir. Birinci kuvvet sûretleri idrak etmektedir. Sûretlerden maksat, varlığı maddeden ibaret olan şeylerdir. Manalardan ise, varlığı maddeyi

yani, cismi gerektirmeyen şeylerdir. Ancak bunlar bazan cisimde bulunurlar, düşmanlık ve yakınlık gibi. Çünkü koyun kurtun rengini ve şeklini idrak eder. Bunlar ise yalnız cisimde bulunur. Aynı zamanda kurtun kendisine düşman olduğunu da idrak eder. Koyun yavrusu da anasının şeklini ve rengini idrak eder. Sonra anasının kendisine yakınlığını ve şefkatini de idrak eder. Bunun için kurttan kaçar, anasının arkasından gider. Düşmanlık ve yakınlığın cisimlerde olması zarûri değildir. Bunlar renk ve şekle benzemez. Fakat bunlar da bazan, renk ve şekil gibi, cisimlerde bulunurlar. Bu suretle bu kuvvet ikincisinden, yani hayal kuvvetinden ayrı bir şeydir. Yeri dimağın son boşluğudur.

3. Hayvanlarda "hayal kuvveti", insanlarda ise *"müfekkire (düşünce kuvveti)"*dir. Bunun vazifesi, duyular vasıtası ile gelen suretlerden bazısını bazısına katmak ve manaları sûretlerle birleştirerek terkibler meydana getirmektir. Bu kuvvet, suretlerin koruyucusu ile manaların koruyucusu arasında orta boşlukta bulunur. Bunun için uçan bir at, başı insan başı, bedeni at ve benzeri terkibleri —bunları görmediği halde— hayal edebilir. Bu kuvvetin aşağıda geleceği gibi, idrâk edici kuvvete değil, hareket ettirici kuvvete ilhak edilmesi daha uygundur.

Bu kuvvetlerin yerleri tababet ilmi ile ancak bilinmiştir. Çünkü bu boşluklar arızalanınca, bunlara bağlı olan işlerde düzensizlik meydana gelir.

Sonra filozoflar, beş duyu organı vasıtası ile duyulur şeylere ait olan sûretlerin kendisinde yayılmış halde bulunduğu kuvvetin bu suretleri muhafaza ettiğini hatta bunları kabul ettikten sonra bunların orada kaldığını iddia etmişlerdir. Bir şey bir şeyi muhafaza ederken, onu kabul etmek kuvvetinden başka bir şeyle muhafaza eder. Zira, su bir şeyi kabul eder, fakat muhafaza etmez. Mum ise, rutûbeti sebebiyle bir şeyi kabul eder ve suyun tersine kuruluğu ve katılığı sebebiyle de muhafaza eder. Şu halde muhafaza eden kuvvet, kabul eden kuvvetten başka bir şeydir. Buna da muhafaza eden kuvvet denilir. Manalar da aynı sûretle vehim kuvvetinde yaygın halde olur. Ve bunları da *"zakîre (hatırlayıcı)"* adı verilen kuvvet muhafaza eder. Bu itibarla, iç idrak kuv-

vetleri, kendilerine hayal kuvvetinin de eklenmesi şartı ile dış duyular gibi, beş kuvvetten ibaret olmuş olur.

Hareket ettirici kuvvetlere gelince, bunlar iki kısma ayrılır:

1. Harekete sevkeden kuvvet.

2. Bilfiil hareketi meydana getiren kuvvet.

Harekete sevkeden kuvvet, engelleyip itici olan kuvvettir. Bu, istenilen veya kaçınılan bir şeyin sureti, adı geçen hayâl kuvvetinde yer aldığı vakit, bilfiil hareketi meydana getirmeye sevkeden kuvvetten ibarettir.

Bu kuvvetin iki şubesi vardır:

Birinci şubesine *"şehvâni kuvvet"* adı verilir. Bu, tahrike sevkeden kuvvettir ki, kendisi ile hayâldeki zaruri veya faydalı olan şeylere zevk bulma arzusu ile yaklaşılır.

İkincisi, *"öfke kuvveti"*dir. Bu kendisi ile hayâldeki zararlı veya bozucu olan şey, gâlebe çalmak isteği ile reddedilir. Bu kuvvet ile iradî diye isimlendirilen fiil üzerine tam birleşme meydana gelir.

Bilfiil hareketi meydana getiren kuvvete gelince, bu kuvvet sinirler ve adalelerde yayılmış bir kuvvettir. Adaleleri katılaştırır, ve uzuvlara bitişik olan kalın sinir ve damarları kuvvetin bulunduğu noktaya çeker, yahut bunları uzunluğuna salıverir. Bu takdirde de kalın sinir ve damarlar kuvvetin bulunduğu noktanın tersine yönelir.

İşte ayrıntılarına girmeden kısaca hayvani nefsin kuvvetleri bunlardır.

Düşünen insanî nefse, yani akla gelince: —ki buna filozoflarca— nefs-i nâtıka (konuşan nefs) denilmiştir. Çünkü konuşmak aklın en özel işlerinden biridir. Bunun için düşünen nefs manasına konuşan nefs demişlerdir. Bunun iki kuvveti vardır: Bilici kuvvet ve iş yapıcı kuvvet. Bazan bunların her ikisine de isim iştiraki ile akıl denilir.

İş yapan kuvvet insan bedenini, tertip ve intizamı insana mahsus bir kabiliyet ile meydana getirilen muntazam sanat işlerini yapmağa tahrik eden kuvvettir.

Bilici kuvvete gelince, bu, nazariyye adı verilen kuvvettir. Özelliği madde, mekân ve yönden mücerret olan ma'kûlâtı idrâk etmektir. Bu makulât, küllî kaziyyelerden (tümel önermeler) ibarettir. Kelâmcılar bunlara bazan *"ahval"* bazan da *"vücuh (vecihler)"* adını verirler. Filozoflar ise bunlara *"mücerret külliler (soyut tümeller)"* demektedir.

Netice itibariyle nefsin iki kuvveti vardır. Birincisi, meleklere nazaran olan kuvvettir. Nefs bu kuvvetle gerçek bilgileri meleklerden alır. Bu kuvvetin daima yukarıdan bilgiyi kabul eden bir kuvvet olması gerekir. Ameli olan kuvvet aşağıya yönelik bir kuvvettir. Bu, beden, bedenin idaresi, ahlâkın iyileştirilmesinden ibarettir. Bu kuvvetin diğer beden kuvvetlerine hâkim olması, diğer kuvvetlerin bunun terbiyesine bağlı kalmış olması, buna daima boyun eğmiş bir halde bulunması gerekir. Nefsde kötü şeyler adı verilen birtakım bedeni sıfatların meydana gelmemesi için bu kuvvet öteki bedeni kuvvetlerin tesiri altında kalmaz. Fazilet denilen birtakım iyi sıfatların meydana gelmesi için daima galib bir kuvvet olur.

İşte filozofların ayrıntıları ile söz ettikleri hayvanî ve insanî kuvvetler kısaca bundan ibarettir. Burada nebatî kuvvetlere yer vermedik. Mevzumuz bakımından bunlardan sözetmeye lüzum yoktur.

Filozofların bu zikrettiğimiz şeylerden hiçbiri din bakımından inkârı gerekli şeylerden değildir. Çünkü bunlar, Allah'ın adeti olarak akıp giden müşahede ettiğimiz şeylerdir. Bizim burada asıl itiraz etmek istediğimiz şey, filozofların nefsin kendi kendine duran bir cevher olduğunun aklî delillerle bilindiğine dair olan iddialarıdır. Bizim bu iddiaya itirazımız, bunun Allah'ın kudretinden uzak olduğunu sayan veya din bakımından bunun tersine bir görüş mevcut olduğunu öne süren kimsenin iddiası gibi değildir. Hatta biz haşır ve neşir meselesini anlatırken, din bakımından bunun doğru olduğunu da açıklayacağız. Ancak biz, bu iddianın yalnız akıl ile, dinin yardımından müstagnî kalarak ispat edileceği iddiasını reddetmekteyiz.

Şimdi onların bu hususta delillerini görelim. Filozofların bu hususta kendilerine göre birçok delilleri vardır:

Birinci Delilleri:

Aklî ilimler insanî nefslere hulûl eder (içine girer). Bunlar ise sınırlıdır ve kısımlara ayrılmayan birtakım birimleri vardır. Bu sebeple kendileri gibi hulûl ettikleri mahallin de kısımlara ayrılmaması zaruridir. Cisimlerin ise her biri kısımlara ayrılır. Bu da, bu aklî ilimlerin mehallinin kısımlara ayrılmadığına delâlet eder.

Bu delili mantıktaki birçok şekillerle ifade etmek mümkündür. Ancak bu şekillerin en uygunu şudur: Eğer ilmin mahalli kısımlara ayrılan bir cisim ise, o mahalle hulûl eden ilim de kısımlara ayrılan bir şeydir. Ancak hulul eden ilim kısımlara ayrılmaz. (Şu halde hulul ettiği mahal de cisim değildir.) Bu kendisinde *"tâlî'nin nakîz' (ikincil önermenin çelişiği)i"* istisna edilmiş olan *"şartî bir kıyas"* dır ki, ittifakla *"mukaddemin nakîzini"* netice verir. Kıyasın şekli doğrudur, bir şey denemez. Her iki mukaddimesinin de itiraz edilecek bir tarafı yoktur. Çünkü birincisi, *"kısımlara ayrılan bir şeye hulul eden şey, mahallinin kısımlara ayrılmasını farzetmek suretiyle ister istemez kısımlara ayrılır."* demekten ibarettir. Bu, şüphe kabul etmeyen bedihi (açık) bir kaziyyedir. (önermedir) İkincisi de *"bir ilim insana hulul eden, bu ise kısımlara ayrılmaz."* Çünkü sonsuza doğru ayrılırsa bu muhal olur. Bir yerde son bulursa, ister istemez kısımlara ayrılmayan birtakım birimleri içine alır. Kısaca, biz eşyayı biliriz. Ancak bazısının yok olup, bazısının kalmasını farzedemeyiz. Çünkü bunun bazısı diye bir şey yoktur.

Bu delile iki türlü itiraz edilebilir:

1. **Denilir ki:** *"İlmin mahalli ayrılmayan, bir yerde duran bir tek cevherdir."* diyenleri neye dayanarak reddediyorsunuz? Kaldı ki bu görüş, kelâmcılar mezhebinde bilinmektedir.

Bundan sonra bunun yalnız uzak bir görüş olduğunu söylemek kalır. Yani, bütün ilimler, etrafındaki bütün cevherler muattal kalıp, bunların yanı başında olan bir tek cevhere nasıl hulûl eder? denilebilir.

Fakat bunu uzak saymakta bir fayda yoktur. Zira filozofların da görüşlerine karşı: Nefs, nasıl bir yerde bulunmayan, kendisine

işaret edilmeyen, bedenin ne içinde, ne dışında olan, cisme bitişik olmadığı gibi ondan ayrı da olmayan bir şey olur? denilebilir.

Ancak biz bu delili tercih etmeyeceğiz. Zira, parçalanmayan cüz (atom) meselesi uzun bir meseledir. Filozofların bu hususta hendesi birtakım delilleri vardır ki, bunları da anlatmak uzun sürer. Bu delillerden biri şudur:

İki cevher arasındaki tek cevherin iki tarafından biri diğer tarafın bitişik olduğu aynı şeye mi bitişiktir, yoksa başka bir cüze mi? Aynı cüze bitişik ise, bu muhaldir. Zira bundan iki tarafın biri diğerine bitişik olması lazım gelir. Çünkü bir şeye bitişik olana bitişik olan da o şeye bitişiktir. Bitişik olduğu şey, bir başka cüz ise bu takdirde taaddüd ve parçalanma ispat edilmiş olur. Bu, halledilmesi uzun süren bir şüphedir. Biz buna dalmak zorunda değiliz. Bunun için ikinci delile geçiyoruz.

2. Sizin, her cisme hulul eden şeyin parçalanması gerekir, iddianız doğru değildir. Zira koyunun vehim kuvvetinde idrak ettiği kurt düşmanlığı, parçalanması düşünülemeyen bir tek şey hükmündedir. Düşmanlığın parçası yoktur ki, bir parçasının idraki düşünülsün de diğerinin düşünülmesin. Bu, düşmanlığın idraki size göre cismani bir kuvvette meydana gelmiştir. Çünkü hayvanların nefsi cisimlerde yayılmış bir haldedir. Cisimler ölünce nefsten bir şey kalmaz. Filozoflar bu hususta görüş birliğine varmışlardır. Filozofların beş duyu, müşterek his ve suretleri muhafaza eden kuvvet ile idrak edilen şeylerde parçalanmayı farzetme külfetine girmeleri mümkün ise de, maddede bulunması şart olmayan bu gibi manalarda parçalanmayı farzetmeleri mümkün değildir.

Koyun, madde ile ilgisi olmayan mutlak bir düşmanlığı değil, belirli ve müşahhas, şahsının ve heykelinin yanında olan bir kurt düşmanlığını idrak eder. İnsandaki düşünen kuvvet isc, madde ve şahıslardan mücerret hakikatları idrak eder, denirse, deriz ki:

Koyun, önce, kurtun rengini ve şeklini, sonra da düşmanlığını idrak etmektedir. Eğer renk ve şekil görme kuvvetinde yayılıyor vc mahallin parçalara ayrılması ile o da ayrılıyorsa, o vakitte koyun ne ile kurttaki düşmanlığı idrak etmektedir? Eğer bir ci-

sim ile idrak ediyorsa, parçalara ayrılsın. Ancak parçalara ayrıldığı takdirde bu idrak nasıl bir idrak olur, bilemem?! Ve bunun nasıl parçaları olur?! Bu, düşmanlığın bir parçasını mı idrak demektir? Böyle ise idrakin parçası nasıl olabilir? Yoksa her parça düşmanlığın tamamını mı idrak ediyor? Bu takdirde de mahallin her bir parçasında idrakin bulunması sebebiyle düşmanlık birkaç defa idrak edilmiş olur.

Neticede bu, filozofların bürhanını sarsan bir şüphe olur ve herhalde çözümlenmesi gerekir.

Denirse ki: Bu serdettiğiniz çelişki ma'kûlâtta (akılla idrak edilen şeyler) olan bir çelişkidir. Halbuki ma'kûlâtta çelişki geçerli değildir. Zira siz, delilin her iki mukaddimesinde, yani bir tek ilmin parçalara ayrılamayacağı mukaddimesi ile parçalara ayrılmayanın parçalara ayrılan cisimde bulunamayacağı mukaddimesinde şüphe edemeyince, neticede de şüphe etmeniz mümkün değildir.

Bu soruyu şöyle cevaplandırırız: Biz bu kitabı yalnız filozofların görüşlerindeki tutarsızlıkları ve çelişkileri açıklamak maksadı ile telif etmiş bulunuyoruz. Bu ise meydana gelmiştir. Zira bununla iki hususta biri nakzedilmiştir:

1. Ya nefs-i nâtıkadaki görüşleri,

2. Veya vehim kuvvetindeki görüşleri.

Ayrıca ifade edelim ki, bu münakaşa filozofların kıyaslarındaki gerçeği batıl ile karıştırmak noktasından gaflet etmiş olduklarını ortaya koymaktadır. Bu gerçeği batıl ile karıştırma hususunun onların şu ifadelerinde bulunduğunu sanıyorum: Renk, renkli olan şeyde nasıl yayılmış bir halde bulunuyor ve renkli olan şeyin parçalara ayrılması ile parçalanıyorsa, ilim de cisimde öylece yaygın bir halde bulunmaktadır. Bu sebeple bulunduğu mahallin parçalara ayrılması ile o da parçalara ayrılmaktadır. Eksiklik *"intıba"* yani cisme yayılarak nüfuz etmek tabirindedir. Zira, ilmin mahalline nazaran olan durumu, rengin renkli şeye nazaran olan durumu gibi olmak zorunda değildir ki, *"ilim mahallin üzerinde yayılmış ve mahalle nüfuz etmiş bir durumdadır, bunun*

için mahallin parçalanması ile o da parçalara ayrılır." denilebilsin. Gerçekte ilmin, mahalline nazaran olan durumu *"düşmanlığı idrakin"* cisme nazaran olan durumu gibidir. Şunu belirtmek gerekir ki, vasıfların mahallerine nazaran olan durumları bir tek şekilde değildir. Ayrıntılı olarak nasıl olduklarını da güvenilir bir bilgi ile bilememekteyiz. Durumların her birini teker teker bilmeden bir duruma hükmetmek sağlam bir hüküm değildir.

Bununla birlikte filozofların öne sürdükleri görüşün bir zan derecesine ulaştığı inkâr edilemez. Ancak bunun isabetsizlik ihtimali olmayan kesin bir şekilde bilindiğini kabul etmek zordur. Bu kadarı da delilde şüphe sarsıntısı bulunduğunu göstermeye yeter.

İkinci Delil:

Demişlerdir ki: Aklî olan, yani maddeden mücerret olan bir şeye âit olan bilgi, eğer cisimlerden ibaret olan cevherlerdeki arazların, cisimde yayılıp nüfuz etmesi gibi maddede yayılıp nüfuz etmişse, yukarıda görüldüğü gibi cismin parçalara ayrılması sebebi ile bu bilginin de ayrılması zaruridir. Eğer maddede yayılıp ona nüfuz etmiş değilse...

Eğer *"intıba (tabiatlaşma)"* tabiri beğenilmiyorsa, yerine başka bir ifade kullanılır ve deriz ki: İlmin, ilme sahip olan kişiye bir nispeti var mı, yok mu? Hiç bir nispetin bulunmaması muhaldir. Zira İlmin sahibi olan kişiye nazaran bir nispeti yoksa, bu kişinin bu ilme sahip olması başka birinin sahip olmasından neye daha uygun olmuştur? Eğer nispeti varsa, bunu üç kısımdan başka türlü düşünmek mümkün değildir:

a. Ya bu nispet mahallin cüzlerinden herbirine aittir.

b. Veya mahallin cüzlerinden bir kısmına aittir de ötekine değildir.

c. Veyahut bu cüzlerden hiçbirine ait değildir.

Cüzlerden hiçbirinde nispet yoktur, demek gerçeğe aykırıdır. Zira, cüzlerin hiçbirinin nispeti yoksa, bütünün de nispeti yoktur. Bazısının nispeti vardır, demek de doğru değildir. Çünkü nis-

peti olmayan cüz, olanın ifade ettiği mana bakımından bir şey ifade etmez. Bu, konumuzun dışındadır. Her cüzün zâta yani ilme nispeti vardır, demek de gerçeğe uygun düşmez. Zira bu nispet ilmin kendisinin tamamına ait ise cüzlerden her birinin malumu, malumun bir cüzü değil, tamamı olur. Bu takdirde aynı şeyin bilfiil sonsuz defalar idrak edilmiş olması gerekir. Her cüzün öteki cüzlerden ayrı ayrı birer nispeti varsa ilmin kendisi, manada parçalara ayrılmış demektir. Halbuki yukarıda her bakımdan tek olan bir maluma ait ilmin manada parçalara ayrılmadığını açıklamıştık. Cüzlerden herbirinin nispeti ilmin kendisinin bir kısmına ait olursa, bu sûretle ilmin kendisinin parçalara ayrılması hepsinden daha açıktır. Ve bu muhaldir.

Bundan anlaşılır ki, beş duyuda yayılmış halde olan mahsûsat, ancak ayrılan cüzlerin sûretlerinin misallerinden ibarettir. Zira idrak, idrak edilen şeyin misallerinin idrak edenin nefsinde meydana gelmesi demektir. Bu suretle duyulan şeye ait misalin her cüzünün cismânî aletin bir cüzüne nispeti olur.

Tenkit ve İtiraz:

Bu delile yapılan itiraz yukarıdakinin aynıdır. Zira, intıba yerine nispet lâfzını kullanmak, filozofların dediği gibi, koyunun vehim kuvvetinde meydana gelen kurt düşmanlığındaki şüpheyi ortadan kaldırmaz. Çünkü bu, bir idrakten başka birşey değildir. Ve bunun bir nispeti vardır. Bu nispetten de zikrettiğiniz şeyler lazım gelir. Zira, düşmanlık miktar niteliği bulunan bir şey değildir ki, bunun misali miktarlı bulunan bir cisimde intıba etsin ve bunun cüzleri ile cismin cüzleri arasında bir nispet bulunsun. Kurtun şeklinin miktarlı olması kâfi değildir. Çünkü koyun, şekilden başka bir şey olan düşmanlık idrak etmektedir. Şekilden fazla bir şey olan düşmanlığın ise miktarı yoktur. Halbuki koyun, bu düşmanlığı miktarı olan bir cisim ile idrak etmiştir.

İşte bu suret, birinci delilde olduğu gibi, bu delilde de şüphe meydana getirmektedir.

Biri kalkıp: *"İlim, cisimde bir yer işgal edip parçalanmayan ve tek cevher (atom) denilen bir cevhere hulul eder."* demek suretiyle filozofların bu bürhanlarını reddetseydiniz? derse, deriz ki: Tek

cevher üzerine konuşmak uzun süren birtakım hendesî meselelere bağlıdır. Bundan başka, bu da meseleye çözüm getirmez. Çünkü kudret ve iradenin de ilim gibi bu cüzde bulunması gerekir. Zira insandan öyle bir fiil çıkar ki, bu kudret ve iradesiz düşünülemez. İrade de ancak ilim ile tasavvur olunabilir. Yazma kudreti el ve parmaklardadır, fakat yazmayı bilmek elde değildir. Zira elin kesilmesi ile bu bilgi ortadan kalkmaz. Yazmayı irade etmek de elde değildir. Çünkü insan, eli kuruduktan sonra da yazmayı irade edebilir, ancak yazmak, irade olmadığı için değil, kudret olmadığı için mümkün olmaz.

Üçüncü Delil:

Filozofların şu sözüdür: İlim, cismin bir cüzünde olsaydı, insandaki öteki cüzlerin değil, yalnız bu cüzün alim olması gerekirdi. Halbuki insanın bütününe âlim denilir. Âlimlik, belirli bir mahalle nispet edilmeden bütün olarak insanın bir sıfatıdır.

Bu, manasız bir görüştür. Çünkü insana, gören, işiten, tadan da denilir. Hayvanlar da bu sıfatla vasıflanır. Bu, duyulan şeyleri idrak etmenin cisim ile olmadığına delâlet etmez. Bu vasıflandırmada bir nevi mecaz vardır. Tıpkı filan Bağdat'tadır, dediğimizde olduğu gibi. Halbuki bu kimse Bağdat'ın bir cüzündedir. Bütününde olmadığı halde bütününe nispet yapılır.

Dördüncü Delil:

Eğer ilim —misal olarak— kalp veya dimağın bir cüzüne hulûl ederse, cehalet de bunun zıddıdır. Şu halde bunun da kalp veya dimağın bir başka cüzünde bulunması ve aynı halde insanın bir şeyi hem bilmesi, hem bilmemesi gerekir. Bu mümkün olmayınca da ilmin mahalli ne ise cehaletin de mahallinin aynı olduğu ve bu mahallin, iki zıddın kendisinde birleşmesi mümkün olmayan bir tek mahal olduğu ortaya çıkar. Zira, bu mahal cüzlere ayrılsaydı bir kısmında cehaletin, bir kısmında da ilmin bulunması imkânsız olmazdı. Çünkü, bir şeyin bir mahalde, zıddının da başka bir mahalde bulunmasında imkânsızlık yoktur. Bir at'da

alacalık bulunduğu gibi bir gözde de hem siyahlık hem beyazlık —fakat ayrı ayrı mahallerde— bulunabilir.

Fakat duyularda böyle bir şey lazım gelmez. Çünkü duyuların idrak ettiği şeylerin zıtları yoktur. Duyular bazan idrak eder, bazan idrak etmez. Bu iki durum arasında yalnız varlık ve yokluk nispeti vardır. Bunun için biz: *"İnsan, göz ve kulak gibi bazı cüzleriyle idrak eder, bedenin diğer kısmı ile idrak etmez."* deriz, ve burada bir çelişki bulunmaz.

Sizin, *"âlimlik cahilliğin zıddıdır ve bu hüküm bütün bedene aittir."* iddianız, meselenin yukarıda söylediğimiz gibi olmamasını gerektirmez. Zira hükmün, illetin bulunduğu mahalden başka bir yerde olması muhaldir. Bunun için âlim yalnız ilmin bulunduğu o mahaldir. Eğer isim bütününe ait olmak üzere kullanılırsa, bu ancak mecaz yoluyla olur. Tıpkı bir adam Bağdat'ın bir cüzünde olduğu halde *"adam Bağdat'tadır."* denildiği gibi. Aynı zamanda *"filan görendir."* denilir. Her ne kadar biz ayağın ve elin görmediğini kesin olarak bilirsek de. Hükümlerin birbirine zıt olması, illetlerin birbirine zıt olması gibidir. Çünkü hükümler yalnız illetlerin mahalline ait olurlar.

"İnsanda ilim ve cehalete müsait olan mahal bir tek şeydir," diyenin sözü de yerinde değildir. Zira, size göre kendisinde hayat olan her cismin ilim ve cehalete kabiliyeti vardır. Çünkü siz, hayatta başka bir şart ileri sürmemişsinizdir. Bedenin diğer cüzleri ilmi kabul bakımından size göre farksızdır.

İtiraz: Bu delil şehvet, şevk ve irade meselelerinde aleyhinize dönüşür. Çünkü bunlar, insan ve hayvanda bulunan birtakım manalardır ve cisimde yayılmış bir durumdadırlar. Ayrıca kişinin temayül gösterdiği bir şeyden aynı zamanda nefret etmesi de muhaldir. Bunun için bir tek şeye olan nefret ve temayül, biri bir mahalde, diğeri başka bir mahalde olmak suretiyle bir kişide birleşemez. Bu, bunların cisimlere hulul etmiş olmadığına delâlet etmez. Zira bu kuvvetler, her ne kadar çok ve başka başka birtakım vasıtalara dağıtılmış iseler de, birleştikleri bir tek nokta vardır. O da nefstir. Bu, hayvanda da insanda da aynıdır. Bu birlik noktası aynı olunca, birbirine zıt olan nispetler, bu birlik nokta-

sına nazaran çelişki halindedirler. Bu, nefsin, hayvanda olduğu gibi, bir cisimde yayılmış halde olmadığına delâlet etmez.

Beşinci Delil:

Eğer akıl cismani bir vasıta ile bir şeyi idrak ediyorsa, kendini idrak edemez. Halbuki tâlî (yani ceza cümlesi) muhaldir. Zira akıl, kendini de idrak eder. Şu halde mukaddem (yani şart cümlesi) de muhaldir.

Cevap olarak deriz ki: *"Tâlî'nin nakîzini (çelişiğini) istisna" "mukaddemin nakîzini"* netice verdiği kabul edilmiş bir gerçektir. Ancak tâlî ile mukaddem arasında lüzum bulunduğu zaman zaruridir. Biz ise burada tâlî'nin mukaddem'e lüzumu kabul edilmez diyebiliriz. Bu lüzumun delili nedir?

Denirse ki: Bunun delili şudur: Görmek bir cisim vasıtası ile olunca, görmek görmeye taalluk etmez. Yani görmenin kendisi görülemez. İşitmek de böyledir. İşitmenin de kendisi işitilmez. Diğer duyularda da durum aynıdır. Akıl da bunlar gibi, yalnız bir cisim ile idrak ediyorsa, kendini idrak edemez. Halbuki akıl, başkasını idrak ettiği gibi, kendini de idrak eder. Çünkü bir insan başkasını idrak ettiği gibi, kendini de idrak eder ve kendisinin hem başkasını hem kendini idrak ettiğini de idrak eder.

Deriz ki: Bu delil iki bakımdan doğru değildir:

1. Bize göre görmenin kendine taalluku caizdir. Şu halde görmek, hem başkasını görmek, hem kendini görmek olur. Bir tek bilgi ile başkasını ve kendini bilmenin câiz olduğu gibi. Ancak âdeten böyle değildir. Âdetlerin dışına çıkmak ise, bize göre caizdir.

2. Bu, birinciden daha kuvvetlidir. Biz bunu duyularda kabul ederiz. Ancak neden duyuların bazısında bu mümkün olmayınca öteki bazılarında da mümkün değildir, diye hükmediyorsunuz? Cismani olmakta müşterek olmakla beraber, duyulardaki hükmün idrakinden başka türlü olmasını uzak saydıran ne var? Görmek ile dokunmakta da hüküm aynıdır. Dokunmakla idrakin meydana gelmesi için dokunma vasıtasının dokunulan şeye te-

ması gerekir. Tatmak duyusunda da durum aynıdır. Fakat görmek öyle değildir. Görmekte, öncekilerin tersine dokunma değil, arada mesafe bulunması şarttır. Hatta bir kimse göz kapaklarını kapadığı zaman, kapaklar kendisinden uzak bir mesafede olmadığı için kapakların rengini görmez.

Fakat bu ayrılık cisme ihtiyaç hususunda da ayrılığı gerektirmez. Şu halde, duyular arasında kendisine akıl adı verilen bir şeyin bulunup, bunun kendini idrak hususunda öteki duyulardan başka türlü olması uzak sayılmaz.

Altıncı Delil:

Akıl görmek gibi cismânî bir vasıta ile idrak etmiş olsaydı, diğer duyular gibi bu da kendi vasıtasını idrak etmezdi. Halbuki akıl, dimağ ve kalbi ve kendisine vasıta olduğu iddia edilen şeyi idrak eder. Bu delâlet eder ki, bunlar aklın vasıtası değildir, mahalli de değildir. Olsaydı bunları idrak etmeyecekti.

İtiraz: Bu delile yapılacak itiraz, bundan öncekine olan itirazın aynıdır. Zira deriz ki: Görmenin kendi mahallini idrak etmesi uzak sayılan bir şey değildir. Âdeten görmemektedir. Yahut deriz ki: Duyuların, her ne kadar —yukarıda geçtiği gibi— cisimlerde yayılmış bir halde bulunmak hususunda müşterek iseler de, bu bakımdan birbirinden ayrı olması niçin muhal olsun? Ne diye cisimde olan şeyin, mahalli olan o cismi idrak etmesi muhaldir, diyorsunuz? Belirli bir cüzîden sınırsız bir küllîye hükmetmek neden lazım geliyor? Bir tek cüzi veya birkaç cüzi sebebiyle küllîye hükmetmenin doğru olmadığı ittifakla bilinen şeylerdendir. Bu mantıkta da zikredilmiştir. Hatta mantıkta bunu "her hayvan çiğnerken alt çenesini oynatır. Zira biz, hayvanları araştırdık ve her hayvanın alt çenesini oynattığını gördük." misali ile açıklarlar. Halbuki bu, timsahtan gaflet edildiği için böyle olmuştur. Zira timsah üst çenesini oynatır. Filozoflar yalnız beş duyuda araştırma yapmışlar ve bunları bilindiği şekilde bulmuşlardır. Sonra da bütün duyulara aynı hükmü teşmil etmişlerdir. Halbuki timsah diğer hayvanlara nazaran nasıl bir istisna teşkil ediyorsa, belki akıl da diğer duyulara nazaran öyledir. Bu takdirde duyular, hepsi

cismani olmakla beraber, iki kısma ayrılmış olurlar: Göz gibi, idrak ettiği şeyi dokunmadan idrak eden duyular, tatma ve dokunma gibi, idrak ettiği şeye temas etmek suretiyle idrak eden duyular diye iki kısma ayrıldığı gibi, bulunduğu mahalli idrak eden duyular ve bulunduğu mahalli idrak etmeyen duyular diye de iki kısma ayrılmış olurlar.

Şu halde filozofların öne sürdükleri ifadeler zannı ifade edecek bir durumda iseler de güvenilir bir kesinlik taşımamaktadırlar.

Denirse ki: Biz duyular üzerinde yalnız araştırma ve tecrübeye değil, kesin delile de dayanmaktayız. Deriz ki: Kalb yahut beyin insanın nefsi olsaydı, bunlar insanın idrakinden kaçamazdı ki, kendini idrakten hali kalmadığı gibi, bunların da her ikisini idrakten hali kalmasın. Çünkü insanın zatı, zatından habersiz değildir. İnsan daima kendinde kendini var sayar. Fakat insan, kalb ve dimağı işitmeden veya başka bir insanın vücudunu teşrih neticesinde kalb ve dimağı görmeden onları idrak edemez, varlıklarına da inanamaz. Eğer akıl cisme hulul etmiş durumda ise, bunu ya daima idrak eder, veya asla idrak etmez. Halbuki bunların her ikisi doğru değildir. Bilâkis, bazı hallerde idrak eder, bazılarında etmez.

Meselenin aklen tesbiti bundan ibarettir. Yani bir mahalle hulûl etmiş olan idrak, kendisinin o mahalle olan bir nispeti dolayısiyle onu idrak eder. Bu nispetin ise o mahalle hulul etmiş olmaktan başka bir şey olması düşünülemez. Şu halde, daima onu idrak edivermiş olsun! Bu nispet kâfi değilse, o zaman asla idrak edememesi gerekir. Çünkü bu nispetten başka bir nispetin bulunması mümkün değildir. Nasıl ki, kendini idrak edince, daima idrak eder ve hiçbir durumda kendinden habersiz olmaz.

Cevap olarak deriz ki: İnsan, nefsini duyduğu ve ondan gaflet etmediği müddetçe bedenini de duyar. Evet, onun nazarında kalb adı, sureti ve şekli belirmez. Fakat nefsinin bir cismi olduğunu, hatta nefsinin elbisesi içinde evde olduğunu tesbit eder. Fakat onların zikrettiği nefsin ev ve elbise ile bir uygunluğu yoktur. Şu halde, nefsin cisimde bulunması daimidir, ondan ayrılmaz. Bu

cismin şeklini veya ismini bilmemesi tıpkı koklama mahallini ve bunların meme uçları gibi dimağın ön kısmındaki çıkık olduklarını bilmemesi gibidir. Zira herkes kokuyu cismi ile idrak ettiğini bilir, fakat bu idrak mahallinin şekli ve esas noktası kendisince belli değildir. Her ne kadar bunun topuktan ziyade başa daha yakın, baştan da kulağın içinden burnun içine daha yakın olduğunu bilirse de. İşte insan, nefsini de bu suretle duyar ve hüviyetinin kendisi ile kâim olduğu şeyin ayağından ziyade kalbine ve göğsüne daha yakın olduğunu bilir. Zira ayağı olmadan nefsinin duracağını düşünebilir fakat, kalbi olmadan nefsinin devam edeceğini düşünemez.

Aklın cisimden bazan haberli, bazan da habersiz olduğuna dair olan sözlerinin ise gerçekle bir alâkası yoktur.

Yedinci Delil:

Filozoflar demişlerdir ki: Cismânî vasıtalarla idrak eden kuvvetlere, fazla çalışma yüzünden idrakin devam ettirilmesi sebebiyle durgunluk arız olur. Zira hareketin devam ettirilmesi cisimlerin mizacını bozar ve bu sebeple durgunluk meydana getirir.

İdraki açık ve kuvvetli olan şeyler bu idrak vasıtalarını gevşetir. Hatta çoğu zaman öyle bozgunluğa uğratır ki, bu idrakten sonra daha gizli ve daha zayıf olan şeyleri idrak etmezler. Kulak için yüksek ses, göz için büyük ışık böyledir. Bunların her ikisi işitme ve görme gücünü bozar. Hatta bunlardan sonra daha az yükseklikte olan bir ses işitmeye ve daha ince şeyleri görmeye mani olurlar. Çok tatlı bir şeyi tatan bir kimse, ondan sonra daha az bir tatlılığı duymaz.

Aklî kuvvette ise, durum aksinedir. Çünkü, aklî kuvvetin, makulleri düşünmek için hareketini devam ettirmesi kendisini yormaz. Açık olan zaruri şeyleri idrak etmesi, gizli olan şeyleri idrak etmesini zayıflatmaz, kuvvetlendirir. Bazı zamanlarda aklî kuvvette de durgunluk arız olursa da, bu, hayal gücünü kullanmasından ve ondan yararlanmak istemesinden ileri gelir. Bu sebeple hayal gücü zayıflar ve akla yardımda bulunamaz.

Bu delil de öncekileri gibidir. Çünkü biz deriz ki: Cismânî duyuların bu gibi hususlarda birbirinden ayrı olması uzak değildir. Şu halde biri için sabit olan bir durumun öteki için de sabit olması gerekmez. Hatta bu cisimlerin bile başka başka olması uzak değildir. Bunun için, bunların bir kısmını bir çeşit hareket zayıflatır. Bir kısmını da, bir tesir yaparsa da hiçbir hareket zayıflatmaz ve bunları gevşetmez. Burada yapılan tesiri hissetmeyecek surette onların kuvvetini yenileyen bir sebep de bulunur.

Bütün bunlar mümkündür. Zira eşyanın bir kısmına sabit olan hükmün bütün eşyada bulunması lazım değildir.

Sekizinci Delil:

Filozoflar demişlerdir ki: Bedenin bütün cüzlerinin kuvveti gelişme çağından ve kırk yaşına vardıktan sonra zayıflar. Göz, kulak ve diğer kuvvetlerin hepsi zaafa uğrar. Aklî kuvvet ise, çoğunlukla bu çağdan sonra kuvvet bulur.

Beden hastalandığı zaman ve yaşlılık neticesinde bunaklık arız olduğu zaman makulleri düşünmenin imkânsızlaşması meseleyi değiştirmez. Çünkü bazı hallerde bedenin zaafı ile beraber aklın kuvvet kazandığı açık olarak görülünce, kendi kendine kaim olduğu açık olarak bilinir. Beden atalete uğradığı zaman aklın da atalete uğraması, beden ile kaim olduğunu gerektirmez. Zira tâlî'nin kendisini istisna netice vermez. Çünkü biz deriz ki:

Eğer aklî kuvvet beden ile kâim olsa, her hal ve durumda bedenin zayıflığı onu da zayıflatır. Halbuki tâlî muhaldir. Şu halde mukaddem de muhaldir. Tâlî'nin bazı hallerde bulunduğunu söylediğimiz vakit, mukaddem'in de mevcut olması lazım gelmez.

Sonra bunun sebebi, kendisini bir şey meşgul etmediği vakit, nefsin kendine ait bir fiilinin bulunmasıdır. Zira nefsin iki çeşit fiili vardır:

a) Bedene nazaran olan fiildir ki, bu da bedeni idare etmesinden ibarettir.

b) Bir de zâtına ve mebde'ine nazaran olan fiili vardır. Bu da makulleri idrak etmekten ibarettir.

Bu iki fiilin ikisi birbirinin yanında bulunmaz. Nefs bunlardan biri ile meşgul olduğu zaman öteki ile meşgul olamaz. Her ikisini birleştirmesi mümkün değildir.

Bedeni bakımından olan meşguliyetleri: Duyular, hayâl, şehvet, öfke, korku, üzüntü ve ağrı gibi şeylerdir. Ma'kûl olan meselelerden biri üzerine düşünmeye başladın mı diğer bütün bu şeyler durur. Hatta mücerret duyu bile akıl vasıtasına veya aklın kendisine bir âfet arız olmadan bazan aklın idrak etmesine ve düşünmesine mani olur. Bütün bunların sebebi aklın bir şey ile meşgul olurken başka bir şey ile meşgul olamamasıdır. Bunun için ağrı ve hastalık zamanında akıl çalışamaz. Korku anında da çalışamaz. Çünkü korku da dimağda bir hastalıktır.

Nefsin iki cihete yönelik fiillerinin ihtilâfında biri bulunurken diğerinin bulunamaması durumu nasıl uzak sayılabilir? Fiiller bir tek cihet bakımından olan çokluğu bile bazan biri bulunurken diğerinin bulunamaması durumunu gerektirir. Zira korku ağrıyı, şehvet öfkeyi unutturur. Hatta bir mesele üzerine düşünmek, başka bir mesele üzerine düşünmekten aklı alıkoyar.

Bedene hulul eden hastalığın bilgilerin mahalline hulul etmediğinin delili şudur ki, insan iyileşince o bilgileri yeni baştan öğrenmek ihtiyacı duymaz. Aklının durumu olduğu gibi avdet eder. O bilgiler de yeniden öğrenmeye ihtiyaç göstermeden olduğu gibi avdet ederler.

İtiraz: Deriz ki: Bu idrak kuvvetlerinin azalıp çoğalmasının sınırlandırılamayan birçok sebepleri vardır. Kuvvetlerin bazısı bazan ömrün başlangıcında, bazısı ortasında, bazısı da ömrün sonunda artma gösterir. Aklın da durumu öteki idrak kuvvetleri gibidir. Şu halde, yalnız ekseriya durum böyledir, diye iddia edilebilir.

Koklama ve görmenin de ihtilâf etmesinde uzak sayılacak bir husus yoktur. İkisi de cisme hulûl etmiş olmak bakımından aynı iseler de, koklama gücü kırk yaşından sonra kuvvetlenir, görme

ise zayıflar. Hayvanlarda bu kuvvetler farklıdır. Bazılarında koku alma daha kuvvetli, bazılarında işitmek daha kuvvetli, bazılarında da görme gücü daha kuvvetlidir. Bu, mizaçlarındaki başkalıktan ileri gelir ki, bunu bir sisteme bağlamak mümkün değildir.

Bütün bunlara bakarak aletlerin mizaçlarının da şahıslara ve bazı hallere göre değişik olması uzak sayılmaz. Gözün akıldan önce zayıflamasının sebeplerinden biri, görmenin akıldan önce başlamasıdır. Çünkü insan, daha ilk doğduğu anlarda görür. Aklı ise, insanların bu hususta müşahade edilen ihtilâflarına göre, on beş veya daha ötesine geçtikten sonra ancak tamamlanır. Hatta: Başın kılları daha önce çıkar olduğu için sakalın kıllarından önce ağarır, derler.

İnsan bu sebeplere dalar, bunların meydana getirdiği neticelerin âdeten böyle olduğunu kabul etmezse bunlara güvenilir bir bilgi bina etmesi mümkün değildir. Zira kuvvetlerin fazlalaşıp zayıflaması hususundaki ihtimaller sınırlanamaz. Bunun için serdedilen bu mülâhazalar kesin bir bilgi ifade etmez.

Dokuzuncu Delil:

Filozoflar demişlerdir ki: İnsan nasıl yalnız cisim ve arazalarından ibaret olur? Bu cisimler daima çözülüp yok olmaktadır. Alınan gıda, çözülen cüzlerin yerine gelir. Anasından henüz doğmuş bir çocuk gördüğümüz vakit, bu çocuk önce defalarca hastalanır, sonra solar, ondan sonra da şişmanlar ve gelişir. Buna bakarak diyebiliriz ki: Kırk yaşından sonra bu çocukta meni cüzlerinden bir şey kalmamış, bütün bunlar yok olup gitmiş ve yerine başka cüzler gelmiştir. Şu halde önceki cisim artık şu andaki cisim değildir. Bununla beraber bu insan önceki insanın aynıdır, deriz. Hatta bütün cismi değişmiş olduğu halde çocukluğundan beri olan bilgiler kendisinde kalır. Bu, delâlet eder ki, nefsin bedenden başka bir vücudu vardır ve beden onun âletidir.

İtiraz: Bu delil, yaşlanmış haliyle gençlik hali kıyas edildiği vakit, hayvan ve ağaçla nakzedilebilir. Çünkü bunlar için de insan için denildiği gibi bu hayvan ve ağaç o eskisinin ta kendisi-

dir, denilebilir. Halbuki bu, bu hayvan ve ağacın cisimden başka bir vücudu olduğuna delâlet etmez.

Eğer dimağın diğer cüzleri ile kalbin de öteki cüzlerinin değişmediğini iddia ederlerse, bunların her ikisi bedenin cüzleri olduğu halde, bedenin tamamının değişmiş olması nasıl düşünülebilir?!

Hatta biz deriz ki: İnsan yüz sene bile yaşasa, yine nutfenin bazı cüzleri kendisinde kalır. Bu cüzlerin mahvolup gitmesi mümkün değildir. İşte insan bu kalan cüzlerle aynı insandır. Nasıl ki; Bu ağaç da o eski ağaçtır, bu at da o eski attır, denilir. Birçok çözülmeler ve değişmelerle beraber meni kalır.

Bu, şuna benzer: Bir kaba bir litre su döküldüğü vakit, aynı yere o su ile tam karışacak şekilde bir litre daha konulsa, sonra o kaptan bir litre çıkarılıp içine ayrıca bir litre su konsa, sonra yine aynı kaptan bir litre çıkarılsa ve çıkarma bin defa tekrar edilse biz son defasında bu kapta ilk konulmuş olan bir litre sudan birşeyler kaldığına ve çıkarılan her litrede bu ilk litre sudan birşeyler bulunduğuna hükmederiz. Zira ikinci defasında bunda bir şey vardı. Üçüncü defasında ikinciye yakın, dördüncü defasında, üçüncüye ve ta sonuna kadar birbirine yakın derecede ilkinden birşeyler vardır.

Onların prensibine göre, bu daha ziyade gereklidir. Çünkü onlar, cisimlerin sonsuza doğru parçalara ayrılmasını mümkün görürler. İşte gıdanın bedene girmesi, ve beden cüzlerinin yok olması, suyun bu kaba koyulup çıkarılmasına benzer.

Onuncu Delil:

Demişlerdir ki: İnsandaki akıl gücü, kelâmcıların "ahval" diye isimlendirdiği aklî ve umumî olan küllîleri idrak eder. Akıl, duyuları belirli bir insan şahsını müşahade ettiğinde, mutlak insanı idrak eder. Bu mutlak insan, müşahade edilen şahıstan başka bir şeydir. Zira müşahade edilen şahıs özel bir yerde, özel bir renkte, özel bir miktarda ve özel bir durumdadır. Mutlak insan ise, bütün bu zikredilen özelliklerden uzaktır. Mutlak insan deyince, in-

san adı kendisine verilen her şey, müşahade edilen insanın renk, miktar, durum ve mekân üzerine olmasa dahi, bunun kapsamına girer. Varlığının gelecekte meydana gelmesi mümkün olan insan bile girer. Hatta bütün insanlar yok olsa bile, bu özelliklerden yoksun olan insan hakikati akılda kalır. Duyuların müşahhas olarak müşahade ettiği her şey böyledir. Bu müşahade neticesinde o şeyin hakikati madde ve durumlardan mücerret bir küllî olarak akılda meydana gelir. Bu hakikatin vasıfları ağaç ve hayvan için cismiyyet, insan için hayvaniyyet gibi zatî; insan ve ağaç için beyazlık ve uzunluk gibi arazî diye iki kısma ayrılır. Zatî ve arazî olmakla müşahade edilen şahsa değil, insan ve ağacın ve idrak edilen her şeyin cinsine hükmedilir. Ve bu hissedilen karinelerden mücerret olan küllînin, insan tarafından düşünülmüş ve insan aklında sabit olduğuna delâlet eder. Akıldaki bu küllîye işaret edilemez. Bunun durumu da yoktur, miktarı da yoktur. Durum ve maddeden mücerret oluşu, ya kendisinden meydana geldiği şeye izafetle olur ki, bu muhaldir, çünkü küllînin kendisinden çıkarıldığı şeyde durum, yer ve miktar vardır. Yahut mücerret oluşu, bu küllîyi çıkarana nazaran olur ki, bu da düşünen nefstir. Şu halde, nefsin ne durumu, ne işareti ne de miktarı olabilir. Olsaydı, nefsin hulul ettiği şeyde de olmaları gerekirdi.

İtiraz: Akılda hulûl etmiş olarak ortaya koyduğunuz *"küllî mana"* diye bir şey yoktur. Belki akla, duyuya hulul etmiş olan şeyden başka bir şey hulul etmez. Ancak bu şey toplu olarak duyuya hulul eder. Duyu bunun ayrıntılarını farkedemez; ayrıntılarını akıl farkedebilir.

Akıl bunun ayrıntılarını tesbit ettikten sonra karinelerden mücerret olan bu ayrıntıları tesbit edilmiş olan şey, bir cüzî olmak bakımından akılda karineleri ile birlikte olan şey gibi olur. Ancak akılda sabit olan şeyin hariçteki makûl ve benzerlerine olan nispeti aynıdır. Bu sebeple buna bu anlamda küllî denilir. Yani akılda duyunun ilk önce idrak etmiş olduğu tek makulun sureti vardır. Ve bu suretin bu cinsin öteki birimlerine olan nispeti aynıdır, bir tek nispettir. Çünkü bu sûretin kendisinden meydana geldiği kişi, bir başka insan gördüğü zaman, insandan sonra bir

at gördüğünde olduğu gibi, zihninde başka bir sûret meydana gelmez. İnsandan sonra insan gördüğü zamanda ise, iki değişik suret meydana gelir.

Duyuların kendisinde de bazan buna benzer bir durum meydana gelir. Çünkü suyu gören bir kişi, hayalinde bir suret hasıl olur. Bundan sonra kan görürse, bir başka sûret meydana gelir. Fakat bir başka su görürse evvelkinden ayrı bir suret meydana gelmez. Belki hayalinde sudan meydana gelen suret, su birimlerinden herbirinin misalidir. Bu sebeple bunun bu anlamda bir küllî olduğu bazan sanılır. Meselâ, bir el gördüğü zamanda da durum böyledir. Hayâlinde ve aklında o eldeki cüzlerin biri diğerine nazaran olan durumu, yani avucun genişliği, parmakların kısımlara ayrılışı, parmakların uçlarında tırnakların bulunmasından ibaret olan durumu meydana gelir. Bunlarla beraber elin küçüklüğü ve büyüklüğü ve rengi de zihninde meydana gelir. Bundan sonra her hususta bu el gibi olan bir başka el görünce, zihninde önceki elin sûretin-den başka bir suret meydana gelmez. Hatta bu ikinci müşahade, tıpkı bir kapta bir miktar su gördükten sonra, aynı suyu görmesi gibi yeni bir şeyin meydana gelmesine sebep olmaz. Fakat bazan renk ve miktarda birinci elden başka bir el görür. Bu takdirde zihninde başka bir renk ve başka bir miktar meydana gelir ama ele ait yeni bir sûret meydana gelmez. Çünkü siyah olan küçük el, cüzlerinin durumu hususunda beyaz olan büyük elden farksızdır. Yalnız renk ve miktar bakımından ondan ayrılır. Cüzlerinin durumunda birinci ele müsavi olanın sûreti değişmez. Çünkü bu sûret o birincinin aynıdır. Yalnız müsavi olmayanın sûreti değişir.

Akıl ve duyunun her ikisine göre küllînin manası bundan ibarettir. Çünkü akıl, bir hayvan cisminin suretini idrak ettiği vakit, ağaçtan cisim olma bakımından yeni bir suret elde etmez. Tıpkı ayrı ayrı zamanlarda iki su sureti idrak etmesindeki misal gibi. Birbirine benzeyen diğer her şeyde de durum böyledir. Fakat bu, durumu asla olmayan bir küllînin varlığını ifade etmez.

Kaldı ki akıl, bazan âlemin Sâni'inin varlığına hükmetmesinde olduğu gibi, kendisine işaret edilemeyen ve asla durumu olma-

yan bir şeyin bulunduğuna hükmeder. Ancak, bu küllînin cisim ile kaim olmasının düşünülemeyeceği nereden geliyor? Bu kısımda maddeden çıkarılmış olan şey, düşünenin aklındaki vücudu itibariyle değil, zatı itibariyle makûl olmuş olur. Maddelerden alınmış olana gelince, bunun durumu yukarıda açıkladığımız gibidir.

Ondokuzuncu Mesele

İnsan ruhlarının var olduktan sonra yok olmalarının imkânsız olup ebedî oldukları hakkındaki iddialarının doğru olmadığını göstermek hususundadır.

Önce bu iddiayı ispatlamaları istenir. Onların bu hususta iki delili vardır: Birinci delilleri: İnsan ruhlarının yok olması ancak üç türlü olabilir?

a) Ya bulundukları bedenin ölümü ile.

b) Ya zıtlarının kendi yerlerine gelmesi ile.

c) Veya bir kudret sahibinin kudreti ile.

a) Bedenin ölümü ile yok olmaları doğru değildir. Çünkü beden, rûh-ların mahalli değil, kuvvetlerinin vasıtası ile rûhun kendisini kullandığı bir âlettir. Âletin bozulup yok olması, âleti kullananın yok olmasını gerektirmez. Ancak rûh, hayvanî rûh ve cismâni kuvvetler gibi, bedende yayılmış bir halde hulûl etmiş ise, bedenin yok olması ile onun da yok olması icap eder.

Ayrıca, rûhun bedensiz olarak yaptığı işleri olduğu gibi, beden ile birlikte yaptığı işleri de vardır.

Müşterek olarak yaptığı işler: Hayal etmek, duyulur şeyleri kavramak, şehvet, öfke gibi şeylerdir ki, bedenin bozulması ile bunların yok olması ve bedenin kuvvetlenmesi ile bunların da kuvvetlenmesi kesindir.

Rûhun, bedenin iştiraki olmadan bizzat yaptığı iş de maddeden mücerret olan makulleri idrak etmesidir. Bunları idrak hususunda ruhun bedene ihtiyacı yoktur. Bilâkis, beden ile meşgul olması, makûlleri idrakten alıkoyar. Ruhun bedensiz yaptığı işleri olduğu gibi bedensiz varlığı da sabit olunca, varlığını sürdürmesinde bedene muhtaç değildir.

b) Zıtlarının yerine gelmesi ile yok olacaklarını iddia etmek de yersizdir. Çünkü cevherlerin zıtları yoktur. Bunun için kâinatta yalnız arazlar ve eşyanın birbiri ardınca kabul ettiği suretler yok olur. Zira suyun sureti, zıddı olan hava ile yok olur. Suretin mahalli olan madde ise asla yok olmaz. Bir mahalde bulunmayan her cevherin de zıddı ile yok olması düşünülemez. Mahalli olmayan şeyin zıddı da yoktur. Çünkü zıtlar, biri diğerinin yerine gelmek sureti ile bir tek mahalle ârız olan şeylerdir.

c) Kudret ile yok olup, demek de gerçeğe aykırıdır. Çünkü yokluk bir şey değildir ki kudret ile meydana gelme gücünü de bilsin.

Bu, âlemin ebedî oluşu hususunda öne sürdükleri görüşün tekrarından ibarettir. Yukarıda bu meseleyi tesbit etmiş ve görüşlerimizi söylemiş bulunuyoruz.

İtiraz: Birkaç yönden yapılabilir:

1. Bu delil rûhun cisimde hulul etmiş olmadığı için, bedenin ölümü ile ölmeyeceğine dayanmaktadır. Bu ise bundan önceki meseleye (18. mesele) istinad eder. Biz bunu teslim etmeyebiliriz.

2. Filozoflara göre bedene hulul etmiş olmakla, rûhun beden ile ilgisi vardır. Hatta beden meydana gelmeden ruh meydana gelmez. İbn-i Sina ile filozofların muhakkikleri tarafından tercih edilmiş olan görüş budur. Bunlar, Eflatun'un "ruh kadîmdir. Bedenlerle iştigali sonradan kendisine arız olur." görüşünü kesin bir bürhan ile reddetmişlerdir.

Bu bürhan şöyledir: Bedenden önce olan ruhlar bir tek ruh ise, nasıl kısımlara ayrılmıştır? Hacmi ve miktarı olmayan bir şeyin kısımlara ayrılması düşünülemez. Kısımlara ayrılmadığını iddia ederlerse, bu, muhaldir. Çünkü Zeyd'deki ruhun Amr'ın ruhundan başka olduğu bizzarure (zorunluluklar) bilinir. Bir tek rûh olsaydı, Zeyd'in bildiklerini Amr'ın da bilmesi lazım gelirdi. Çünkü bilgi rûhun zâtî sıfatlarındandır. Zâtın sıfatları ise, zât ile birlikte her izafette dahil olur. Ruhlar bir olmayıp birkaç tane ise, ne diye birden fazla olmuştur, ne diye maddelerle çoklaşmıştır da

mekân, zaman ve sıfatlarla çoklaşmamıştır. Çünkü bunlarda sıfat ihtilâfını gerektiren bir şey yoktur. Bedenin ölümünden sonra olan ruhlar böyle değildir. Bunlar, kendilerinin başkasını savunanlara göre, sıfatların ihtilâfı ile çoğalırlar. Zira bunlar bedenlerde çeşitli heyetler elde etmişlerdir ki, bu sebeple iki rûh hiçbir zamanda birbirinin aynı değildir. Çünkü bu heyetler ahlâktan meydana gelir. Zahirdeki yaradılış birbirine benzemediği gibi, ahlâk da birbirine benzemez. Benzemiş olsaydı, Zeyd ile Amr'ı birbirinden farkedemezdik.

Bu bürhanın hükmü gereğince, nutfenin rahimde meydana gelmesi ve mizacının bu rûhu kabul etmesine müsteit olduğu anda ruhun meydana gelmesi sabit olunca, bu nutfe o rûhu kabul etmiştir. Fakat yalnız rûh olduğu için kabul etmemiştir. Zira bazan bir tek rahimde aynı anda ikiz olan iki nutfe bu ruhu kabul etmeye müsteit olabilir de her ikisine, vasıtalı veya vasıtasız olarak ilk mebde'den meydana getirilen iki rûh taalluk eder. Ve bunlardan birinin ruhu ötekinin cismini idâre eder olmadığı gibi, ötekinin ruhu da diğerinin vücudunu idare eder olmaz. Şu halde bir rûhun bir bedene mahsus olması ancak belirli bir rûh ile bu belirli beden arasındaki özel bir ilgi sebebiyle olur. Böyle olmasa, ikizlerden birinin bedeni bu ruhu kabul etmeye diğerininkinden daha elverişli olmaz. Zira iki rûh bir anda meydana gelmiş, iki nutfe de bu ruhların tedbirini kabul etmeye aynı anda müsteit olmuştur. Şu halde ruhlardan birinin bedenlerden birine mahsus olmasını gerektiren sebep nedir? Eğer bu sebep rû-hun orada yayılmış olmasından ibaret ise, o zaman bedenin yok olması ile bu rûh da yok olur. Yok, ortada şu belirli ruh ile belirli beden arasında kendisi ile ilgisinin meydana geldiği başka bir özellik varsa ve bu ilgi ruhun meydana gelmesine şart olacak durumda ise, ruhun bakası için de şart olmasını telâkki ettirecek ne vardır? Bu takdirde de ilgi ortadan kalkınca, rûh da yok olmuş olur. Ve sonra, dinde ifade edilmiş olduğu gibi, bu ruh, yeniden diriliş esnasında yüce Allah'ın iradesi ile avdet eder.

Denirse ki: Ruh ile beden arasındaki ilgi, ruhta özel olarak bu bedene karşı yaratılmış olan tabii bir şevk ve temayülden ibaret-

tir ki, bu şevk ve temayül onu başka bedenlere yönelmekten alıkoyar ve hiçbir zamanda kendisinden ayrılmaz. Ruh başka bedenlere yüz çevirmiş olduğu halde, bu belirli bedene ait olan bu tabii şevk ve temayüle bağlı olarak kalır.

Bu, tedbirine tabii olarak temayül duyduğu bedenin yok olması ile kendisinin yok olmasını gerektirmez. Evet, hayatta beden ile meşgul olması, nefsâni arzulara karşı koymak ve makûlleri istemekten yüz çevirmesi temelleşmiş bir durumda ise, bu şevk ve temayül, ruh bedenden ayrıldıktan sonra da kalır. Ve bu şevkin kendisi ile muktezasına ulaştığı âlet ortadan kalkmakla beraber, bu şevk ve temayül yüzünden üzüntü duyar.

Zeyd'in ruhunun ilk meydana gelmesinde, Zeyd'in şahsına mahsus olmasına gelince, bu şüphesiz ki bir sebep ve münasebet yüzündendir. Bu sebeple şu beden, aralarındaki fazla münasebet dolayısıyla, şu ruha daha elverişli olur ve bunun için adı geçen rûh, adı geçen bedene tercih edilmiş olur. Bu münasebetlerin özelliğini idrak etmek insan gücü dahilinde değildir. Bizim bu münasebetlere ayrıntılı olarak vakıf olamamamız, tahsis edici bir sebebe ihtiyaç olmadığı hususunda bizi şüpheye düşürmez, *"bedenin yok olması ile ruh yok olmaz."* görüşümüze de bir zarar vermez.

Cevap olarak **deriz ki:** Belirli bir rûhun belirli bir bedene ait olmasını gerektiren sebep ve münasebet bizim için meçhul ise, bu meçhul olan münasebetin, ruhların bakasının da bedenin bakasına muhtaç olacak bir tarzda olması ve bunun neticesinde beden yok olunca ruhun da yok olması uzak sayılacak bir şey değildir. Çünkü meçhul olan bir şeye, her iki taraftan lüzum veya lüzumsuzluğu gerektirdiği ile hükmetmek mümkün değildir. Belki bu nispet rûhun vücudunda zaruridir de bu nispet yok olunca ruh da yok olur. Bu sebeple öne sürdükleri bu delile güvenilemez.

Üçüncü İtiraz: Âlemin ebediyyeti meselesinde tespit ettiğimiz gibi, bu ruh Allah'ın kudreti ile yok olur, demek de uzak değildir.

Dördüncü İtiraz: Denilebilir ki: Ruhun yok olmasında bu üç yolun kesiştiğini söylediniz. Bunu kabul edebiliriz. Ancak bir şe-

yin yok olmasının bu üç yoldan başka bir tarzda düşünülemeyeceğinin delili nedir? Zira taksim nefy ve ispat (olumsuz ve olumlu) arasında deveran etmezse, yani ya şöyle olur, veya böyle, denilemezse, bu taksimin üçten veya dörtten fazla olması uzak sayılmaz. Belki ruhun yok olmasının bu saydıklarınızdan başka dördüncü ve beşinci bir yolu da vardır. Şu halde bu yolları yalnız üçten ibaret saymak kesin delil ile bilinmiş değildir.

İkinci Delil:

Filozoflar bu delile önemle dayanmaktadırlar. **Demişlerdir ki:**

Bir mahalde olmayan her cevherin yok olması imkânsızdır. Hatta basit olan şeyler asla yok olmazlar. Bu delil ile önce, bedenin yok olması ile ruhun yok olmasının gerekmediği sabit olur. Bundan sonra denilir ki: Başka bir sebeple de yok olması mümkün değildir. Çünkü herhangi bir sebeple yok olan her şeyde, yok olmadan önce, yok olabilme kuvveti vardır. Yani yok olmanın imkânı, bilfiil yok olmadan öncedir. Varlığını sonradan kazanan hâdislerde durum böyledir. Vücudunun imkânı, vücudundan önce olur. Vücudun imkânına var olma kuvveti, ademin imkânına da yok olma kuvveti denilir. Vücudun imkânı, kendisine izafet ile imkân olan bir şeyle kaim olan izafî bir vasıf olduğu gibi, ademin imkânı da böyledir. Bunun için: *"Âlemin kadîm olması meselesinde görüldüğü gibi her hâdis kendisinde hâdisin vücudunun imkânı ve kuvveti bulunan önceden mevcut bir maddeye muhtaçtır."* denilmiştir. Bunun için kendisinde vücud kuvveti olan madde, kendisine arız olan vücudu kabul eder. Ancak kabul eden ile kabul edilen, ayrı ayrı şeylerdir. Bu suretle kabul eden madde, kabul edilen şeyden başka bir şey olduğu halde onunla birlikte mevcud olur. Yokluğu kabul eden şeyin de aynı varlığı kabul eden şey gibi, yokluk kendisine arız olurken, mevcut olması lazım gelir ki, bir şey kendisinden meydana geldiği gibi, bir şey kendisinden yok olabilsin. Bu yok olan şey de kalandan başka bir şey olur. Kalan da kendisinde yokluk kuvveti, yokluğu kabul ve yokluğun imkânı olur. Vücut ârız olduğu zamanda kalan şey, arız olandan başka bir şey gibi. Halbuki bu ârız olan şey, kabul etme kuvveti kendisinde olan bir şey idi.

Bunun neticesi olarak, yokluk kendisine arız olan şey, yok olan şey ile yokluk arız olmakla beraber kalan yokluğu kabul eden şeyden mürekkep olmuş olur. Bu şey önceden, yani yokluk arız olmadan önce yokluk kuvvetini taşıyan bir şeydi. Bu suretle yokluk kuvvetini taşıyan şey madde gibi, kendisinden yok olan şey de maddeye arız olan suret gibi olmuş olur.

Ancak rûh basittir. Maddesi olmayan bir surettir. Kendisinde terkib yoktur. Suret ile maddeden terkib edilmiş olduğu farzedilse, o zaman açıklamayı asıl ve ilk asıl olan maddeye naklederiz. Çünkü eşyanın bir asıl'da son bulması lazım gelir. Yani cisimlerin maddesi ezelî ve ebedî olduğu için maddenin yokluğunu muhal saydığımız gibi, ruh adını taşıyan bu asl'a da yokluğun arız olması muhaldir, deriz. Zira madde ezelî ve ebedîdir. Yalnız suretler kendisine sonradan arız olur ve yok olurlar. Maddede suretlerin kendisine arız olması ve yok olması kuvveti vardır. Çünkü madde aynı seviyede bu iki zıdda kabiliyeti olan bir şeydir.

Bu açıklamalardan şu meydana çıkar ki, zâtı tek olan şeyin yok olması imkânsızdır.

Bunu başka bir ifade ile de anlatmak mümkündür. Yani bir şeyin var olma kuvveti o şeyin varlığından öncedir. Şu halde bu kuvvet o şeyden başka olan bir şey için olur, varlık kuvvetinin kendisi olmaz.

Bu şöyle açıklanabilir: Görmesi sağlam olan bir kişiye *"bilkuvve görür."* denilir. Yani kendisinde görme kuvveti vardır, denilir. Bunun manası, görme meydana gelebilmek için gözde bulunması lazım gelen vasıf kendisinde var, demektir. Eğer görmek hemen olmaz da geriye kalırsa, bu henüz başka bir şartın meydana gelmemiş olmasından ileri gelmiş olur. Meselâ, siyahı görme kuvveti, siyahı bilfiil görmeden önce gözde vardır. Şimdi bilfiil siyahı görme fiili gözde meydana gelirse, bu görmenin meydana geldiği anda bu siyahı görme kuvveti mevcut değildir. Çünkü ne zamanda görme meydana gelirse, görmek bilfiil mevcut olmakla beraber, bilkuvve de mevcuttur, demek mümkün değildir. Bilâkis, vücud kuvveti bilfiil meydana gelmiş olan gerçek vücûdla asla yan yana bulunmaz.

Bu mukaddime sabit olduktan sonra deriz ki: Basit olan bir şey yok olsa, yok olma imkânı yok olmadan önce olmuş olurdu. Kuvveden maksat zaten budur. Bu takdirde ise, bu şeyin vücudunun da imkânı olurdu. Zira yok olması mümkün olan şeyin vücudu zaruri değildir. Şu halde mümkündür. Çünkü var olma kuvveti ile var olma imkânından aynı şeyi kastetmiyoruz. Bu ise, bir tek şeyde bilfiil vücudun meydana gelmesi ile vücud kuvvetinin birleşmesini gerektirir. Ve bilfiil vücud, vücud kuvvetinin aynı olur. Halbuki açıklamış bulunduk ki, görme kuvveti görmekten başka bir şey olan gözde bulunur, görmenin kendisinde değil. Zira bu, bir şeyin aynı zamanda bilkuvve ve bilfiil olmasına varır ki, bunlar birbirine zıttır. Bir şey bilkuvve oldumu, o anda bilfiil değildir. Bilfiil olduğu anda da bilkuvve değildir. Basite yok olmadan önce yok olma kuvvetini ispat etmede vücut halinde vücud kuvvetini ispat etmek vardır ki, bu muhaldir.

Bu, âlemin ezeliyet ve ebediyeti meselelerinde madde ve unsurların hâdis olması ile yok olmalarına dair tespit ettiğimiz delillerinin aynıdır.

Aldanış noktası, imkânı bir mahal iktiza edecek şekilde vaz etmiş olmalarından ileri gelmektedir. Bu hususta ikna edici deliller getirerek görüşlerimizi söylemiştik. Bunları tekrar etmeyeceğiz, çünkü mesele aynı meseledir. Bahis konusu olan şeyin, maddenin cevheri veya ruhun cevheri olması arasında bir fark yoktur.

Yirminci Mesele

Bedenlerin dirilmesini, ruhların bedenlere iadesini, cismani ateşin bulunduğunu, cennet ve hûrilerin ve insanlara vadedilmiş olan diğer şeylerin bulunduğunu inkâr etmelerini iptal ve bütün bunların sevap ve cezanın cismâni olmaktan daha üstün olan rûhâni şekilde olduğunu, avam halka anlatmak için misal kabilinden olduğuna dair olan iddialarının doğru olmadığını göstermek hususundadır.

Bu, bütün müslümanların inancına aykırıdır. Bunun için filozofların önce ahiret ile ilgili inançlarını, sonra da bunların arasında islâma aykırı olanlarını anlatacağız.

Filozoflar demişlerdir ki: Ölümden sonra rûh ya —büyüklüğü yüzünden tavsife sığmayan— ebedî bir zevk veya —yine büyüklüğü dolayısıyla tavsif edilemeyen— ebedî bir azap içinde kalacaktır. Sonra bu azap, ebedî olduğu gibi, bazan uzun süre sonra sona erebilir.

İnsan sınıfları dünyadaki zevk ve mertebelerde büyük farklar gösterdiği gibi, zevk ve azap dereceleri bakımından da büyük ve sınırsız farklar gösterirler. Sonsuz zevk, olgun ve temiz ruhlara aittir. Sonsuz azap da olgun olmayan ve kirli olanlar içindir. Yalnız bir süre devam eden azap ise olgun fakat kirli ruhlara aittir. Sonsuz mutluluk yalnız olgunluk ve temizlikle elde edilir. Olgunluğa ilim ile, ruh temizliğine de iyi davranış ile ulaşılır.

İlme ihtiyacın sebebi şudur: Şehvani kuvvetin lezzeti arzu edilen şeye ulaşmak, görme kuvvetinin zevki güzel şekillere bakmak olduğu gibi, aklî kuvvetin zevki ve gıdası da makulleri idrak etmektir. Diğer kuvvetlerde de durum böyledir.

Aklî kuvveti makulleri idrak etmekten alıkoyan yalnız beden ve bedenin meşguliyetleri ile duyular ve şehvettir.

Cahil olan ruh dünya hayatında rûhâni zevki bulunmaması yüzünden acı duyması gerekir. Ancak beden ile olan meşguliyeti bu acıyı duymasını engeller. Tıpkı korkan kimsenin acı duymaması, uyuşturulmuş (anestezi edilmiş) kimsenin ateşi hissetmemesi gibi. Beden meşguliyetinden kurtulup olgunlaşmamış bir halde kaldığı vakit, ateşe atılıp acıyı duymayan uyuşturulmuş kişi gibi olur. Uyuşukluk ortadan kalkınca derhal büyük bir acı duyar.

Makulleri idrak eden ruhlar tabiatının gerektirdiğinden daha az olduğu halde bazan gizliden gizliye makulleri idrak zevkini duyarlar. Bunun da sebebi beden ile olan meşguliyeti ve şehvetlere olan alışkanlığıdır.

Bu, ağzında acılık olan hastaya benzer. Güzel ve tatlı bir yemeği tatsız bulur, kendisi için lezzetin en kuvvetli sebeplerinden biri olan yemekten tiksinir, hastalığı dolayısıyla bunun lezzetini duymaz.

İlimle olgunlaşmış olan ruhlar ise ölüm sebebiyle beden meşguliyet ve yükünden kurtulduğu vakit, kendisine en güzel yemek, en güzel bir zevk sunulan kimseye benzer. Fakat bu kimse hastalık gibi bir arıza yüzünden bunu duymadığı halde, hemen o hastalık ortadan kalkınca, derhal o büyük lezzeti hisseder.

Yahut bir şahsa karşı şiddetli bir aşkı bulunan bir aşıka benzer. Bu aşık, uykuda iken veya baygın bulunduğu halde veya sarhoş iken o maşûku ile birarada yatar da onun farkında olmaz. Fakat aniden uyandığı veya kendine geldiği zaman, uzun süre beklenen bir vuslat zevkini hemen hisseder.

Bunlar, aklî ve ruhâni lezzetlere nazaran pek küçük ve sönük lezzetlerdir. Ancak bunları, bu hayatta gördüğü misallerden başka bir şeyle insana anlatmak mümkün değildir.

Bu tıpkı küçük bir çocuğa veya cinsi münasebetten aciz olan bir kimseye cinsi münasebette bulunma lezzetini anlatmak istediğimize benzer. Küçük çocuğa bu lezzeti ancak onun için en lezzetli olan oyuncaklar lezzeti ile anlatmaya muvaffak olabiliriz. Cinsi münasebetten aciz olana da bunu yalnız büyük bir açıktan

sonra yenilen güzel bir yemeğin lezzeti gibi olduğunu söylemekle ifade edebiliriz ki, bu suretle esas lezzetin varlığını kabul etsin. Bundan sonra kendisine bu misalden öğrendiği lezzetin cima esnasında aynen gerçekleşmeyeceği ve bu lezzetin yalnız onu tatmakla idrak edileceği anlatılır.

Aklî lezzetlerin cismani lezzetlerden daha değerli olduğunun iki delili vardır:

1. Meleklerin hali hayvanlardan, hınzırlarla yırtıcı hayvanların durumundan daha üstün ve daha değerlidir. Halbuki meleklerde cinsi münasebette bulunmak ve yemek-içmek gibi lezzetler yoktur. Meleklerde yalnız eşyanın hakikatlerini kavramak hususunda olgunluklarına, kendilerine mahsus olan güzelliklerine, âlemlerin Rabbi olan Allah'a —mekân ve varlık rütbesi bakımından değil— sıfatlarında yakınlıklarına dair olan şuur lezzeti vardır. Mekân ve varlık rütbesi bakımından yakınlıkları düşünülemez. Çünkü varlıkların hepsi bir tertip üzerine ve birtakım vasıtalarla Allah tarafından meydana gelmiştir. Bunun için bu vasıtalardan rütbesi yakın olan, şüphesiz aşağı olandan üstündür.

2. İnsan aynı zamanda bazan aklî lezzetleri cismani lezzetlere tercih de eder. Çünkü düşmanına galebe çalma imkânını bulan insan bu hususta şehvâni lezzetlerle, yemek-içmek lezzetlerini bırakır. Hatta satranç ve tavla gibi değersiz işlerde galip olma lezzetini duymak için sabahtan akşama kadar yeme ve içmeyi aklından geçirmez, asla açlık acısı duymaz. Saltanat ve başkanlığa ihtirası olan insan da böyledir. Haşmet ve azametine hürmet ile herkesin duyup yayılacağı şekilde maşukası ile bir arada olmak arasında tereddüde düşerek haşmet ve azameti maşukası ile birarada bulunmaya tercih eder. Haşmet ve vakarını korumak için bunu küçümser ve şüphesiz kendisi için en zevkli bir şey olur.

Hatta çoğu zamanda bir kahraman, ölümünden sonraki sitayişlere olan ihtirası dolayısiyle ölümü küçümseyerek kalabalık bir kahramanlar gurubuna tek başına saldırmaktan kendini alamaz.

Şu halde, ahiretteki ruhani lezzetler dünyadaki cismani lezzetlerden üstündür. Böyle olmasaydı, Allah'ın Resulü(s.a.v.) "Yü-

ce Allah der ki: İyi kullarıma gözün görmediği, kulağın işitmediği ve hiçbir insanın hayaline gelmeyen nimetler hazırladım." demez, yüce Allah da: *"Kimse kendisine saklanmış olan zevk ve mutluluğu bilmez.* (secde suresi, 17)" buyurmazdı.

İşte ilme olan ihtiyacın sebebi budur.

İlimlerden faydalı olanlar sırf aklî olan ilimlerdir. Yüce Allah'a, sıfatlarına, meleklerine, kitaplarına, eşyanın kendisinden nasıl var olduğuna dair olan ilim gibi. Bunlardan başka olan ilimler, eğer bunlara vesile oluyorsa, vesile teşkil etmesi bakımından faydalıdır. Eğer nahiv, lûgat ve şiir ve diğer çeşitli ilimler gibi vesile olmazsa, diğer sıfatlar gibi birer sanattan ibaret kalırlar.

İyi amel ve ibadete olan ihtiyaca gelince bu, ruhun temiz olmasını ve parlaklığını sağlamak içindir. Zira şu bedende bulunan rûh, eşyanın hakikatlerini idrak etmekten engellenmiştir. Bedende yaygın bir halde olduğu için değil, beden ile meşgul olması ve bunun gerektirdiği şeylere şevk ve temayül duyması yüzünden hakikatleri idrak edemez. Bu şevk ve temayül ruhta kök salmış bir hale gelir. Ve ruhun şehvetlere uzun süre uyması ve hissî lezzetlerle ünsiyet etmesi sebebiyle ruhta temelli bir surette yerleşir. Beden öldüğü vakit bu sıfatlar iki bakımdan ruhu rahatsız eder:

1. Bu sıfatlar, meleklerle münasebet kurmaktan ve ilâhî güzel şeylere vâkıf olmaktan ibaret olan rûha mahsus lezzetlerden ruhu alıkoyar. Kendisini meşgul eden beden de —ölümden önce olduğu gibi— artık yoktur ki acıyı unuttursun.

2. Ruhta dünyaya, dünya lezzetlerine olan hırs ve temayül kalır. Halbuki âlet kendisinden ayrılmıştır. Çünkü bu lezzetlere ulaşmada âlet olma vazifesini beden görüyordu. Bu hususta ruhun durumu bir kadına aşık olduktan, başkanlığa alıştıktan, evlâtlarına alıştıktan, mal ile rahata kavuştuktan sonra maşukası ölmüş, başkanlıktan azledilmiş, çoluk-çocuğu esir edilmiş, malı düşmanları tarafından alınmış ve haşmeti tamamen yok olmuş bir kimse gibi olur. Bu kimse hayatında ümidi büsbütün kesilmemiş olduğu, elinden kaçan bu zevklerin tekrar dönmesi ihtimali olduğu halde büyük acı hisseder. Ya ölüm sebebiyle beden ortadan kalkıp bütün emellerin kesildiği vakit durum nasıl olur?

Bu sıfatları üstünde taşımış olmaktan, ancak dünyada iken dünyaya ait işlerden, rûhunu kötü şeylerden men etmek, dünyadan yüz çevirmek ve çalışmasını tam manasıyla ilme ve takvaya yöneltmek kurtarır ki, bu suretle dünyada iken dünyaya ait olan işlerden bütün ilgilerini kesmiş olup ahiret işlerine olan ilgisi kuvvetlenir ve öldüğü vakit, hapishaneden kurtulmuş ve cennetten ibaret olan bütün arzularına ulaşmış bir kişi gibi olur.

Bütün bu sıfatların ruhtan kaldırılması ve büsbütün yok edilmesi mümkün olmaz. Çünkü bedenî zaruretler insanı bu sıfatlara çeker. Ancak bu ilginin azaltılması imkân dahilindedir. Bunun için yüce Allah: *"Sizden kimse müstesna olmamak üzere her biriniz oraya yani cehenneme uğrayacaktır. Bu, Rabbinin kesin olarak benimseyip hükmettiği bir şeydir."* (Meryem suresi, 71) buyurmuştur. Fakat bu ilgi zayıflayınca o sıfatlardan ayrılmanın acısı şiddetli olmaz. Ve ölüm halinde müşahade ettiği ilâhi şeylerin lezzeti büyük olur da bu durum dünyadan ayrılışın ve dünyaya olan meylin tesirini uzaklaştırır. Tıpkı yüksek bir mevkiye, büyük bir mülke götürülen kişi gibi, bulunduğu yerden ayrılırken, ailesine ve vatanına karşı rûhunda bir acı duyar, fakat nail olacağı mülk ve başkanlığın sevincinden duyduğu lezzet bu acıyı ortadan kaldırır.

Bütün bu sıfatların ortadan kaldırılması mümkün olmadığı için, din, ahlâk hususunda iki zıddın ortasını tavsiyede bulunmuştur. Çünkü sıcaklığı geçmiş olan su, ne sıcak ne soğuktur. Bu iki sıfatın her birinden uzak gibidir. Yani ikisinin ortasıdır, ılıktır. Bunun için mala ihtiras temelleşecek şekilde malı elden çıkarmamakta mübalâğa göstermek uygun değildir. İsrafa kaçacak kadar da harcamada ileri gitmek yerinde olmaz. Korkak olacak kadar herşey karşısında çekingen davranmak gerekmez. Her işe, tehevvüre (öfkeye) kapılacak kadar ihtiras göstermek de makul sayılmaz. Belki insan daima cömert olmayı istemelidir. Çünkü cömertlik, cimrilik ile israfın ortasıdır. Yiğitliği aramalıdır. Çünkü yiğitlik, korkaklık ile tehevvürün (gazap, öfke) ortasıdır. Ahlâkın bütün kısımlarında durum böyledir.

Ahlâk ilmi uzun ve geniştir. Din bu hususta ayrıntılı ve geniş bilgi vermiştir. Ahlâkı düzeltmek ancak dinin ameldeki kanunlarına uymakla mümkündür. Bu suretle insan kötü arzularına uymaz ki nefis ve hevasını kendine ilâh edinmiş olsun. Belki dinin telkinlerini yerine getirir. Kendi ihtiyarı ile değil, dinin işaretiyle ileri ve geri adımlarını atar ve bu suretle ahlâkı olgunlaşır.

Ahlâk ve ilmin her ikisinde bu fazileti elde edememiş olan kişi helâk ve hüsrandadır. Bunun için yüce Allah: *"Onu, yani nefsini tertemiz tutan kişi kurtulmuş, günah ve cehaletle eksik bırakan kişi de hüsrana uğramıştır."* (Eş-Şems suresi, 10) buyurmuştur.

İlim ile amel faziletlerinden her ikisini kendisinde birleştirmiş olan ârif ve âbid, yani gerçeği bilen ve gerçeğin kulluğunu yapan kişidir. Mutlak manada mutlu da odur.

İlmî fazileti olup da amel faziletinden mahrum olan kişi günahkâr bir âlimdir. Bir süre azap görür, fakat azabı sonsuz değildir. Çünkü onun ruhu ilim ile olgunlaşmış, fakat bedenî ârızalar onu, ruh cevherinin karşı koymasına rağmen, arızî olarak kirletmiş, pisliğe bulaştırmıştır. Yenileten sebepler meydana gelmediği için o bulaşıklık zamanla ortadan kalkar.

Amelî fazileti olup ilmî fazileti olmayan kimse ise kurtulur, acı duymaz, fakat tam mutluluktan nasibini alamaz.

Filozoflar *"ölen kişinin kıyameti kopmuştur."* da derler.

Dinde gelen maddî sûretlere gelince, bunlardan maksat, zihinler bu meseleleri anlamakta yetersiz olduğu için, misal vermek suretiyle anlatmaktır. Bunun için din, anladıkları şeylerle onlara anlatmış, sonra bu lezzetlerin anlatılandan çok daha üstün olduğunu ifade etmiştir.

İşte filozofların görüşü budur.

Biz deriz ki: Bu anlatılan şeylerin çoğu dine aykırı değildir. Biz de ahirette maddî lezzetlerden daha büyük, çeşitli lezzetler olduğunu inkâr etmiyoruz. Bedenden ayrıldıktan sonra rûhun bakasını da inkâr etmiyoruz. Fakat biz bunu akıl ile değil, dinin bildirmesi ile bilmekteyiz. Çünkü dinde, ahiretten söz edilmiştir. Ahiret ise, rûhun bakası olmadan anlaşılmaz. Biz filozofların bu hususta yalnız akıl ile bilindiği iddialarını reddetmekteyiz.

Bunlardan dine aykırı olan görüşler şunlardır:

a) Bedenlerin dirilmesini inkâr,

b) Cennette cismani lezzetleri inkâr,

c) Cehennemde cismani azabı inkâr,

d) Cennet ile cehennemin Kur'ân'ın anlattığı şekilde vücudunu inkâr. Acaba rûhânî ve cismânî olmaktan ibaret olan iki mutluluğun veya yine böylece iki mutsuzluğun birarada gerçekleşmesine mani nedir?

Yüce Allah'ın: *"Hiçbir kimse kendisine saklanmış olan mutluluğu bilmez."* (Secde, 32/17) buyurduğu, bunların hepsini bilmez demektir.

"Salih kullarıma gözün görmediği, kulağın işitmediği ve hiçbir insan hayaline gelmeyen şeyler hazırladım." (Müsned, 2/313) ifadesi de böyledir. İşte böyle bu değerli şeylerin bulunması, bunlardan başkalarının bulunmadığına delâlet etmez. Bilâkis, hem bunların, hem diğerlerinin bir arada bulunması daha mükemmeldir. Vaadedilen şey, bütün şeylerin en mükemmelidir. Bu da mümkündür. Şu halde dinin ifadesine uygun olarak bunları tasdik etmek gerekir.

Denirse ki: Dinde gelmiş olanlar, halkın anlayış derecesine göre birtakım misallerdir. Nasılki teşbih ve haberlere ait olan âyetler de halkın anlayış derecesine göre birer misal olarak varid olmuştur. Zira, ilâhi sıfatlar halkın hayâl edebildiğinden münezzehtir.

Cevap: Bunların ikisini aynı seviyede saymak delilsiz bir iddiadır. Bilâkis bunların arasında iki bakımdan fark vardır:

1. Benzetme yoluyla gelmiş olan lâfızlar, Arabın istiâre yapmaktaki âdetine uygun olarak te'vil edilebilirler. Fakat cennet ve cehennemin vasfı, oradaki ahvalin ayrıntılarına dair gelmiş olan ifadeler te'vil kabul etmeyecek bir dereceye ulaşmıştır. Şu halde bu ifadeleri halkın maslahatı için gerçeğin zıddını hayâl ettirmek suretiyle hakkı örtmeye hamletmekten başka bir yol kalmaz. Bu ise peygamberlik makamının kendisinden mukaddes ve uzak olduğu bir davranıştır.

2. Aklî deliller mekân, yön, suret, uzuv olan el, uzuv olan göz, bir yerden bir yere intikalin imkânı, yüce Allah'a bir şey üzerine oturmak isnadı gibi şeylerin muhal olduğuna delâlet etmiştir. Bu sebeple, bu aklî delillerle bunları te'vil gerekir. Ahirette vadedilen şeyler ise Allah'ın kudretine göre muhal değildir. Bunun için bu hususlaki ifadeleri olduğu gibi, anlaşılan açık manaları ile kabul etmek gereklidir.

Denirse ki: Aklî delil o sıfatların Allah'a muhal olduğuna delâlet ettiği gibi bedenlerin dirilmesinin de muhal olduğuna delâlet etmiştir.

Şu halde, delillerini göstermelerini isteyelim.

Onların bu hususta iki ispatlama yolları vardır:

Birinci ispatlama yolu:

Ruhların bedenlere dönmesini üç türlü farzedebiliriz:

1. Denebilir ki: İnsan, kelâmcılardan bazılarının düşündüğü gibi, bedenden ve bir araz gibi beden ile kaim olan hayattan ibarettir. Kendi kendine kaim olan ve bedenin müdebbiri olan ruha gelince, bunun asla varlığı yoktur. Ölümün manası hayatın kesilmesi, yani halkeden zâtın bunu yaratmaması demektir. Bu suretle hayat yok olur, beden de onun gibi yok olur. Meâd'ın manası, yok olan bedeni Allah'ın iade edip ona vücud vermesi ve yok olmuş olan hayatı iade etmesi demektir.

Yahut denir ki: Bedenin maddesi toprak olarak kalır. Meâd'ın manası o toprağın biraraya getirilip insan şeklinde terkib edilmesi ve yeniden kendisinde hayatın halkedilmesinden ibarettir.

Bu, bir kısımdır.

2. Yahut denilir ki: Rûh vardır. Ölümden sonra da varlığını korur. Ancak beden, cüzlerinin bir araya toplanması ile iade edilir.

Bu da ayrı bir kısımdır.

3. Veyahut denir ki: Rûh bedene iade edilir. Bu beden isterse kendi cüzlerinden olsun, isterse başka cüzlerden meydana getirilsin. Bu avdet eden şey ayniyle o insan olur. Çünkü ruh, aynı

ruhtur, maddenin önemi yoktur. İnsan madde ile değil, ruhu ile insandır.

Bu üç kısımdan hiçbiri doğru değildir.

Birincisinin doğru olmadığı açıktır. Zira, hayat ile bedenin yok olduktan sonra yeniden yaratılması, önceden olanın kendisinin değil, benzerinin meydana getirilmesi demektir. Avdet deyince kendisinde bir şeyin bakası ve bir şeyin yenilenmesi farzedilen şey anlaşılır. Meselâ, filan kişi yine ihsan dağıtmaya döndü, denilir. Bundan şu anlaşılır, ihsan eden vardır, yok olmamıştır; ancak ihsanda bulunmayı terketmiştir. Sonra da yine ihsan dağıtmaya dönmüştür. Yani evvelki şeyin cinsinden olan şeye dönmüştür. Fakat bu döndüğü şey, sayı bakımından evvelkinden başkadır. Yani bu, aynı cinsten ikinci bir şeydir. Şu halde gerçekte avdet, evvelkinin aynına değil, onun gibi olana denilmiştir. Yine *"filân kişi şehre döndü."* denilir. Yani, önceden şehirde oluşu sabit olduktan sonra şehir dışında var olarak kaldı. Sonra yeniden şehirdeki önce oluş'a döndü. Şu halde, bir şey bâki olmaz ve aralarına zamanın girdiği birbirine benzeyen iki şey bulunmazsa, avdet düşünülemez. Ancak Mutezile'nin görüşü benimsenirse, avdeti kullanmak mümkün olur ve yok olan bir şey sabit bir şeyden ibaret olur. Vücut kendisine bazan arız olan bir hal, bazan kalkan, bazan da avdet eden bir haldir, denilir. Bu suretle zâtın bakası itibariyle avdet manası gerçekleşir. Fakat bu, sırf yokluktan ibaret olan mutlak yokluğu ortadan kaldırmak demek olur ki, bu da subutu devamlı olan bir zâta vücûdun avdet etmesini ispat olur. Bu ise muhaldir.

Bu kısmı desteklemek isteyen kimse, bedenin toprağı yok olmaz, varlığını sürdürür de hayat kendisine iade edilir, demek suretiyle bir çözüm yoluna başvururse, deriz ki: Bu takdirde *"Toprak bir süre hayat kendisinden kalktıktan sonra diri olarak döndü."* demek doğru olur. Ancak bu, insanın avdet etmesi olmadığı gibi, aynen o insanın avdet etmesi de değildir. Çünkü insan, maddesiz ve kendisinde bulunan topraksız insandır. Zira, kendisinde bulunan sair cüzler veya bunların çoğu gıda ile değişir ve insan, ruhu itibariyle ancak evvelkinin aynı olur. Hayat ve ruh yok olduğu

zamanda ise, yok olan şeyin aynen avdet etmesi düşünülmez. Ancak benzeri yeniden meydana getirilebilir. Buna göre, yüce Allah, bitkiden veya attan, veyahut ağaç bedeninden meydana gelen bir toprakta insanî bir hayat halkederse, bu yeniden bir insan yaratmak olur.

Netice itibariyle mâdumun asla avdet etmesi düşünülemez. Avdet eden mevcuttur. Yani mevcut olan bir şey yok olduktan sonra önceki varlık halinin benzerine avdet eder. Şu halde burada avdet etmiş olan, hayat sıfatına dönen topraktır.

İnsan da yalnız bedeni ile insan değildir. Çünkü bazan bir atın bedeni insana gıda olur. Bundan da nutfe oluşur ve bu nutfeden de insan meydana gelir. Fakat *"At insana dönüştü."* denilmez. Bilâkis at, yalnız maddesi ile değil, şekil ve sureti ile attır. Bu suret ise yok olmuş, maddeden başka bir şey kalmamıştır.

İkinci kısım, ruhun bakasını ve kendi bedenine iadesini farzetmekten ibarettir. Bu düşünülürse, o zaman ruhun, ayrıldıktan sonra aynı bedene avdet etmesi demek olur. Fakat bu imkânsızdır. Zira ölünün bedeni toprağa dönüşür, yahut kuşlar, kurtlar yer ve sonra kan, buhar ve havaya dönüşür, bu da âlemin havası, buharı ve suyu ile öyle bir surette imtizaç eder ki, artık bunu ondan ayırıp kurtarmak zor olur.

Fakat bu, yüce Allah'ın kudretine dayanarak farzedilirse, o zaman ölen kişinin öldüğü andaki cüzleri toplanır. Bu durumda burnu, kulağı kesik, bir uzvu noksan olan kişinin olduğu gibi noksan olarak iade edilmesi gerekir. Halbuki bu, özellikle cennettekiler için çirkin bir görünümdür. İlk yaradılışlarında noksan olarak meydana gelmiş olanlar için durum böyledir. Bunların ölüm anındaki durumları üzerine iade edilmeleri büyük bir ceza ve felâket olur.

Bu, ölüm anında mevcut olan cüzler yalnız toplanırsa böyledir.

Bütün ömrü boyunca olan cüzlerinin hepsi toplanırsa, bu da iki bakımdan muhaldir:

1. İnsan, insan eti yediği vakit, ki bu bazı yerlerde âdet halindedir. Kıtlık zamanında da daha fazla olur. Bunların hepsinin

toplanması mümkün değildir. Çünkü yenilen şeyin bedeni olan bir madde, yenmek suretiyle yiyen kimsenin bedeni olur. İki rûhu bir maddeye iade etmek de imkânsızdır.

2. İâde edilirken ciğer, kalb, el ve ayak olarak bir tek cüzün iade edilmesi gerekir. Zira tıp bakımından, uzvî cüzlerden bazısının bazısından kalan cüzlerle beslendiği sabit olmuştur. Bu takdirde ciğer kalbin cüzleri ile beslenir. Öbür cüzler de böyledir. Şimdi uzuvların bir kısmının maddesi olan belirli birtakım cüzler farzederiz. Bu durumda ruh hangi uzva iade edilecektir?

Hatta ilk, yani birinci kısımdaki imkânsızlığı tespit etmek için, insanın insanı yemesine de ihtiyaç yoktur. Sen, şu işlenmiş olan arâzi üzerine uzun bir müddet düşünürsen anlarsın ki, bu arazinin toprağı ölülerin cesetlerinden ibarettir. Bu cesetler toprak haline dönüşmüş, ekilmiş, dikilmiş, hububat olmuş, meyve olmuş ve bunları hayvanlar yiyip et olmuş, sonra da biz bu eti yiyip, bu et de bizim bedenimiz haline gelmiştir. Şu veya bu diye işaret edebileceğimiz bir madde yoktur ki, önceden birçok insanların bedeni olup, sonra değişmiş, toprak olmuş, sonra bitki, sonra et, ondan sonra hayvan haline gelmiş olmasın.

Hatta burada üçüncü bir imkânsızlık daha lazım gelir. O da şudur: Bedenlerde ayrı olan ruhlar sonsuzdur. Bedenler ise sonlu birtakım cisimlerdir. Bu itibarla insan maddeleri bütün insanların ruhlarına kâfi gelmez.

Üçüncü kısma gelince, bu da ruhu, herhangi bir madde veya rastgele bir topraktan ibaret olan insan bedenine iade etmekten ibarettir. Bu da iki bakımdan muhaldir:

1. Oluş ve yokoluş'a müstait olan maddeler ay felek'inin iç kısmındadır ki, bunlara ilâvede bulunmak imkânı yoktur. Bunlar ise belirli bir sayı ve miktardadır. Halbuki bedenden ayrı olan ruhlar sonsuzdur. Bunun için bu maddeler sonsuz ruhlara kâfi gelmez.

2. Toprak, toprak olarak kaldığı müddetçe, ruhun tedbir ve idaresini kabul etmez. Unsurların nutfenin terkibine benzer bir şekilde imtizaç etmesi lazımdır ki, ruhun tedbirine müstait ola-

bilsin. Hatta odun ve demir bu tedbiri asla kabul etmez. Bedeni odundan veya demirden olarak bir insanın iadesi mümkün değildir. Beden uzuvları et, kemik ve ahlât = kan, balgam, sevda ve safra'dan ibaret olmayan şey insan olamaz. Beden ve mizaç ruhu kabule müsteit olduğu zaman ancak ruhları veren mebde'ler tarafından ruhun meydana gelmesine elverişli olur. Ve bu suretle bir tek bedene iki ruh gelir.

Bununla tenasuh mezhebi batıl olur ve bu mezheb tenasuhun kendisidir. Çünkü bu neticede ruhun bir bedenden ayrıldıktan sonra başka bir bedeni idare etmekle meşgul olmasına varır. Bu bakımdan tenasuh görüşünün doğru olmadığına delâlet eden delil bu mezhebin de doğru olmadığını ispatlar.

İtiraz: Denilir ki:

Üçüncü kısmı tercih edip rûhun ölümden sonra kendi kendine bir cevher olarak varlığını sürdürmesini savunan kimseyi neye dayanarak reddedebilirsiniz? Bu, dine de aykırı değildir. Zira yüce Allah'ın: *"Allah yolunda öldürülenleri ölü saymayın. Bilâkis onlar, Rableri nezdinde diridirler.* (Bakara suresi, 154)" ifadesi ve peygamber (s.a v.)'in: *"Salih kulların ruhları yeşil kuşların boyunlarında arşın altında asılıdır."* ifadesinde de din buna delâlet etmektedir.

Rûhların kendilerine ait olan hayr ve sadakaları duyduğuna, münker ve nekir meleklerinin sorularına, kabir azabı ile diğer hususlara dair gelmiş olan haberler de buna delâlet ederler. Bütün bunlar ruhun bakasına delalet etmektedirler.

Evet, bu deliller bununla birlikte, öldükten sonra dirilişe de delâlet etmektedir. Bu diriliş de bedenin dirilişidir. Bu, rûhun herhangi bir bedene iade edilmesi ile mümkündür. Bu beden, önceki bedenin maddesinden olabildiği gibi başka bir maddeden de olabilir, yeniden yaratılan bir mebdeden de olabilir. Çünkü insan, ruhu ile insandır, bedeni ile değil. Bedenin cüzleri küçük yaştan beri zayıflamak ve şişmanlamakla ve bir de gıdanın değişmesi ile değişir. Bununla birlikte mizâcında da değişiklik meydana gelir. Halbuki insan aynı insandır. Böyle olması yüce Allah'ın kudreti dahilindedir. Ve bu o ruhun bedene avdet etmesi ile olur.

Zira rûh, âleti olan bedenden ayrılınca, cismani acı ve lezzetleri duyması imkânsız hale gelmişti. Şimdi ise âlete, tıpkı evvelkisi gibi olan bir âlete iade edilmiştir. Bu sûretle bu, gerçek bir avdet olmuş olur.

Sizin, ruhların sonsuz, maddelerin ise sonlu olması sebebiyle, bunun imkânsız olduğuna dair öne sürdüğünüz iddia asılsızdır. Zira bu, âlem'in kadîm olduğuna ve devirlerin devamlı bir sûretle biri diğerini takip ettiğine dair olan görüşe dayanır. Âlem'in kadîm olduğuna inanmayanlara göre bedenlerden ayrılmış olan ruhlar ne sonsuzdur, ne de mevcut maddelerden daha fazladır. Yüce Allah yaratmağa ve yeniden yaratmayı tekrarlamaya kadirdir. Bunu inkâr, Allah'ın yeniden bir şey meydana getirmeye dair olan kudretini inkâr demektir. Bu görüşün doğru olmadığı ise, âlem'in hudusu meselesinde geçmiş bulunmaktadır.

Bunun tenâsuh olması sebebiyle muhal olması gerekir, şeklindeki ikinci imkânsızlığınıza gelince, buna, isimler münakaşa konusu değildir, deriz. Dinde gelmiş olan her şeyin tasdiki gerekir. Varsın tenâsuh (reankarnasyon-ruh göçü) oluversin! Biz tenasuhu bu dünyada kabul etmiyoruz. Yeniden dirilişe gelince, —tenasuh denilsin, denilmesin— bunu inkâr etmeyiz.

Ruhu kabule müsteit olan her mizac, mebde'ler tarafından ruhun meydana gelmesine hak kazanır, iddianız, ruhların irâde ile değil, tabiat gereği meydana geldiğine dayanır. Biz ise bunun batıl olduğunu âlem'in hudusu meselesinde göstermiştik. Hatta sizin mezhebinize göre de *"mizac, ancak mevcut bir ruh bulunmadığı zaman ruhun meydana gelmesine hak kazanır ve yeni bir nefs meydana gelir."* denilir.

Son olarak da şöyle demek kalır: Böyle olduğuna göre, ne diye bu rûhlar ahiretteki dirilişten önce, rahimdeki müsteit mizaçlara taalluk etmiyor?

Buna denir ki: Belki bedenlerden ayrılmış olan ruhlar başka bir çeşit istidadı gerektirir ve sebebi ancak o vakitte tamamlanır. Bir de bedenlerden ayrılmış olan olgun ruhlar için gereken istidadın, bir müddet bedenin tedbiri ile olgunlaşmamış olan ruhların istidadından farklı da olabilir. Bu şartları, sebepleri ve onların

meydana gelmesinin vakitlerini en iyi Allah bilir. Dinde bunun vaki olacağı gelmiştir. Olmasında da bir imkânsızlık yoktur. Şu halde tasdik edilmesi icap eder.

İkinci ispatlama yolu:

Demişlerdir ki: Demirin, cisimlerde kullanılabilecek şekilde dokunmuş bir elbiseye dönüşmesi mümkün değildir. Bu, ancak demirdeki cüzlerin, demirde tesirini gösteren birtakım sebeplerin neticesinde basit birtakım unsurlara çözülmesi ile olur. Sonra bu unsurlar, pamuk oluncaya kadar, yaratılıştaki gerekli safhalardan geçer, sonra pamuk ipliği şeklini alır. Ondan sonra da iplikler bilinen bir intizam halinde ve belirli şekilde bez ve kumaş şekline girer.

Demirin, sırası ile bu istihale aşamalarından geçmeden pamuktan yapılmış bir sarığa dönüşmesi mümkündür, denilse bu muhal olur.

Evet, bütün bu değişmelerin, meydana geldiği sürenin uzunluğunu hissetmeyip bir anda hemen meydana geldiğini zannedecek kadar kısa bir zamanda meydana gelebileceği insanın aklına gelebilir.

Bu husus nazarı dikkat alınınca, ahirette yeniden diriltilen insanın bedeni taştan veya yakuttan veya inciden veya halis topraktan olsa, o insan olmaz. İnsan olduğunu düşünebilmek için, onun ancak belirli, insana mahsus bir şekilde olması, kemiklerden, damarlardan, et, kıkırdak kemikleri ve ahlât'tan yani kan, balgam, safra ve sevda'dan mürekkep olması gerekir. Basit cüzler mürekkep cüzlerden daima öncedir. Bunun için uzuvlar (organlar) olmadan beden olmaz. Kemikler et ve damarlar olmadan da mürekkep uzuvlar meydana gelmez. Ahlât(*) olmadan da bu müfredat olmaz. Gıdadan ibaret olan maddeleri meydana gelmeden dört ahlât da meydana gelmez. Hayvan veya bitki yani et ve hububat olmadan da gıda olmaz, dört unsur yani, ateş, hava, su, toprak da bizim açıkladığımızdan daha çok birtakım özel ve u-

* İnsan bedeninde farz olunan dört unsur: Kan, salya, safra, dalak.

zun süreli şartlarla imtizaç etmiş olduğu halde bir arada bulunmazsa, hayvan ve bitki de meydana gelmez.

Şu halde, rûhun kendisine iade edilmesi için insan bedeni bu sayılan hususlardan başka bir yolla yeniden meydana gelmesi mümkün değildir. Toprak *"Ol!"* demekle mi, yoksa bu safhalardaki değişme sebeplerini hazırlamakla mı insan olmaya dönüşür? Bu dönüşme sebepleri ise, insan bedeninin özünden çıkan nutfenin rahime konulmasıdır ki, rahimdeki kandan ve gıdadan uzun süre faydalansın da ondan sonra pıhtı haline, sonra et parçası haline, ondan sonra da sırası ile cenin, çocuk, delikanlı, yaşlı ve ihtiyar haline gelsin.

Toprağa *"Ol!"* denilir ve *"olur."* demek makul değildir. Çünkü toprağa hitab edilemez. Toprağın bu sayılan safhalardan geçmeden insana dönüşmesi muhaldir. Bu sebepler tesirini göstermeden bu safhalardan da geçmesi imkânsızdır. Şu halde öldükten sonra bedenlerin yeniden dirilmesi de muhaldir.

İtiraz:

Demirin sarık olması için bu safhalardan geçmesi lazım geldiği gibi, insan bedeninin meydana gelmesi için de bu safhalardan geçip ilerlemesinin zaruri olduğunu kabul ediyoruz. Zira demir, demir olarak kalırsa, elbise olamaz. Önce pamuk, sonra iplik, sonra da dokuma haline gelmiş olması zaruridir. Fakat bunun bir lahzada olması, veya bir süre içinde olması mümkündür. Öldükten sonra dirilmenin mümkün olan en az zaman süresi içinde olması açıklanmış değildir. Zira kemikleri toplamak ve etleri ayırmak uzun bir zamanda olabilir. Münakaşa burada değildir.

Asıl münakaşa konusu olan şey, bu safhalardan geçişin vasıtasız sırf kudret ile mi olduğu, yoksa sebeplerden bir sebeple mi meydana geldiği hususudur. Bize göre bunların her ikisi, Tabiiyyat bölümünün birinci meselesinde (17. mesele) âdetler hakkında konuşurken söylediğimiz gibi mümkündür. Yanyana olan şeyler arasındaki yakınlık, yani birinin diğerini takip etmesi arasında aklî bir zaruret yoktur, âdeten böyledir. Âdetlerin dışına çıkmak ise caizdir. Bu suretle, sebepleri bulunmadan bütün bu işler yüce Allah'ın kudreti ile meydana gelir.

İkincisine yani bir sebeple olduğuna gelince, deriz ki: Bu, birtakım sebeplerle olur, fakat sebebin şu bilinen sebep olması şart değildir. Olabilen şeyler sahnesinde henüz bilinemeyen öyle acaip şeyler vardır ki, gördüğünün haricinde bazı şeylerin olamayacağını sananlar bunları inkâr ederler. Nasılki, bir kısım insanlar sihir, narençler, tılsımlar, mucizeler ve kerametleri de kabul etmezler. Halbuki bütün bunların bilinmeyen birtakım sebeplerle meydana geldiği sabit olmuştur.

Hatta mıknatısı veya mıknatısın demiri çektiğini hiç görmemiş olan kimseye bu hâdise anlatılsa, asla kabul etmez ve *"demir yalnız kendisine bağlanan iple çekilir."* der. Çünkü onun gördüğü çekme hâdisesi yalnız böyle olur. Mıknatısın arada ip olmadan demiri çektiğini görünce de şaşar ve bilgisinin, kudretin acaip taraflarını ihata etmeye yetersiz olduğunu anlar.

Öldükten sonra dirilmeyi kabul etmeyen inkârcılar da, kabirlerinden kalkıp yüce Allah'ın meydana getirdiği akıl almaz şeyleri görünce, faydasız bir pişmanlık içinde kendilerini bulacaklar ve inkâr ettiklerine, faydasız bir üzüntü ile üzüleceklerdir. Onlara: *"İşte dünyadaki garip şeyleri inkâr eden gibi, inanmadığınız şeyler bunlardır. (El-Mutaffifun suresi, 17)."* denilecektir.

Hatta hemen başlangıçta akleden bir insan yaratılsa ve kendisine: Şu piş, cüzleri birbirinden farklı görünmeyen nutfenin şu birbirine benzer cüzleri bir kadının rahminde çeşitli, etli sinirli, kemikli, damarlı, kıkırdak kemikli ve iç yağlı uzuvlara ayrılacak ve bundan ayrı ayrı mizaçta yedi tabakalı göz, birbirine yakın oldukları halde katılık ve yumuşaklıkta birbirinden farklı olan dil ve dişler ve buna benzer yaratılışta bulunan emsalsiz şeyler olacaktır, denilse, bu insan bütün inkârcıların inkâ-rından —çünkü inkârcılar: *"Çürüyüp dağılmış kemiklere dönüştüğümüz vakit mi? (En-Naziât suresi, 11)"* demişlerdi.— Daha şiddetli bir inkâr ile buna karşı koyardı.

Öldükten sonra dirilmeyi inkâr eden kişi, varlık sebeplerinin yalız gördüklerinden ibaret olduğunu nereden bildiğini düşünmemektedir. Halbuki bedenlerin diriltilmesinde inkârcının müşahede ettiği yollardan başka bir yol ile olması hiç de uzak değil-

dir. Bazı haberlerde dirilme esnasında yeryüzüne damlaları nutfeye benzeyen bir yağmur yağacağı ve bunların toprağa karışacağı ifade edilmiştir. Şu halde ilâhi sebepler arasında buna benzer bizim bilmediğimiz bir sebebin bulunması ve bu sebebin bedenlerin dirilmesini meydana getirmesi ve toplanmış olan ruhları kabul etmek istidadını gerektirmesi hiç de uzak sayılmaz. Bunu inkâr etmenin sırf bunu uzak saymaktan başka bir dayanağı yoktur.

Denirse ki: İlâhi fiilin değişmeyen bir tek akıl ve istikameti vardır. Bunun için yüce Allah: *"Bizim emrimiz, bir göz kırpması gibi bir tek emirdir.* (el-Kamer suresi, 50)" demiş; aynı zamanda *"Allah'ın sünnet ve âdetinde asla değişiklik bulamazsın.* (el-Feth sûresi, 23, el-Ahzab suresi, 62)" buyurmuştur. Mümkün olduğunu vehmettiğiniz bu sebepler eğer varsa, bunların sonsuza doğru aynı tarzda tekrarlanması, âlemde doğmak ve doğup doğurmaktan (tenasülden) ibaret olan şu nizamın sonsuza doğru devam etmesi gerekir.

Tekrarlanmak ile devri kabul ettikten sonra, mesela, her milyon senede bir olan şeylerin akışında bir değişiklik olması uzak olmayabilir. Ancak bu değişiklik de yine daimi ve ebedi olur. Çünkü Allah'ın sünnetinde değişiklik yoktur.

Bu, böyle olmak zorundadır. Zira ilâhi fiil ilâhi meşietten = istekten çıkar. İlâhi meşietin de birkaç yönü yoktur ki, yönlerinin başka başka olması ile nizamında da başkalık olsun. Bu sebeple ilâhi meşietten çıkan şey, nasıl olursa, sebep ve neticelerde gördüğümüz gibi, ilk ile son'u bir tek tarzda birleştiren bir intizam ile muntazam olur.

Tenasül ve doğup doğurmanın şimdi gördüğümüz şekilde devam edeceğini, yahut bu görülen tarzın, uzun bir zaman sonra dahi olsa, tekrar ve devam yoluyla avdet edeceğini caiz görürseniz, o zaman kıyamet ile ahireti ve dinin zahiri ifadelerinin delâlet ettiği şeyleri ortadan kaldırmış olursunuz. Zira bu görüş neticesinde şu varlığımızdan önce birkaç dirilişin geçmiş olması ve ileride de birçoklarının meydana gelmesi ve bu tertib üzerine devam etmesi gerekir.

İlâhi sünnet bütünüyle başka cinse dönüşür, bu sünnet hiçbir zamanda avdet etmez. Ve bu imkân müddeti de üç kısma ayrılır:

1. Âlemin yaratılışından önceki kısım, Allah'ın âlemsiz var olması kısmı.

2. Âlemin bu tarz üzerine yaradılışından sonraki kısım,

3. Bir de diriliş yoluyla olan son kısım,

derseniz, o takdirde bu yeknesaklık ve intizam bozulur ve yüce Allah'ın sünnetinde değişiklik meydana gelmiş olur. Bu ise muhaldir. Zira bu, ancak hallerin değişmesi ile değişen bir istekle olur. Halbuki ezeli meşietin bir tek akış tarzı vardır. Bu tarz asla değişikliğe uğramaz. Zira fiil, meşiete (irade, istek) benzer. Meşiet de zamanlara nazaran değişmeyen bir tek akış içinde olur.

Filozoflar bunun, bizim *"Allah herşeye kadirdir."* sözümüz ile çelişki halinde olmadığını iddia etmişlerdir. Halbuki: Allah yeniden diriltip toplamaya ve mümkün olan şeylerin hepsine kadirdir, derken, *"dilerse yapar"* manasına kadirdir, diyoruz. Bu sözümüzün doğru olması için ille de dilemesi ve yapması şart değildir. Bu, tıpkı: Filan kişi kendi başını koparmaya, karnını parçalamaya kadirdir, dememiz gibidir. Bu, *"dilerse yapar,"* anlamına doğrudur. Fakat biz onun dilemeyeceğini ve yapmayacağını biliriz. *"Dilemez ve yapmaz."* sözümüz, *"dilerse yapar."* manasına kadirdir, sözümüz ile çelişki halinde değildir. Zira mantıkta ifade edildiği gibi, hamliyye olan kaziyyeler, şartiyelerle çelişmez. Bizim "dilerse yapar." sözümüz olumlu bir şartiyedir. *"Dilemedi ve yapmadı."* sözümüz ise olumsuz iki hamliye'dir. Olumsuz hamliye ise, olumlu şartiye ile çelişmez.

Netice olarak Allah'ın ezelî ve değişmez olan meşietine delâlet eden delil, ilâhi emrin akışının da ancak tekrarlanmak ve avdet etmek suretiyle bir tek tarz ve nizam üzere olduğuna delâlet eder. Bazı zamanlarda değişirse, bu değişikliğin kendisi de yine tekrarlanmak ve avdet etmek suretiyle olan yeknesak bir nizam içinde olur. Bundan başka türlü olmasına asla imkân yoktur.

Cevap:

Bu, âlem'in kadîm olması ile meşietin kadîm olması meselesinden yararlanmadan başka bir şey değildir. Şu halde âlem ka-

dîm oluversin! Halbuki biz bunun doğru olmadığını ispatlamış ve akıl bakımından ortaya üç kısım koymanın uzak olmadığını açıklamıştık. Bu üç kısım şöyledir:

1. Âlem yok iken yüce Allah'ın mevcut olması,

2. Sonra Allah'ın gördüğümüz nizam üzerine âlem'i yaratması,

3. Sonra da cennette vaadedilmiş olan ikinci bir nizamı ortaya koyması.

Bir de yüce Allah'tan başka bir tek varlık kalmamak üzere her şeyi yok etmesi vardır. Dinde sevap ve cezanın, cennet ve cehennemin sonsuz olacağı gelmiş olmasaydı bu dördüncü kısım da mümkün olurdu.

Bu mesele, nereden bakılırsa, iki esas mesele üzerine dayanır:

1. Âlem'in yaratılmış olması ve hâdisin kadîmden meydana gelebilmesi,

2. Neticelerin sebepsiz yaratılması veya alışılmışın dışında başka bir tarzda sebepler meydana getirmek suetiyle âdetlerin üstüne çıkılmasıdır. Biz bunların her ikisini yukarıda halletmiş bulunuyoruz. Doğruyu en iyi bilen Allah'tır.

HÂTİME

Biri kalkıp dese ki: Filozofların görüşlerini ayrıntıları ile açıkladınız. Kesin olarak onların kâfir olduklarına ve onlar gibi inananların öldürülmesi gerektiğine hükmeder misiniz?

Deriz ki: Üç meselede onları küfürden kurtarmak mümkün değildir:

1. Âlem'in kadîm olması meselesi ve bütün cevherlerin kadîm olduğuna dair olan görüşleri,

2. Yüce Allah'ın cüzileri bilmediğine dair olan iddiaları,

3. Bedenlerin diriltilip haşredileceklerini inkâr etmeleridir.

Filozofların bu üç mesele hakkındaki görüşleri hiçbir surette islâm ile uyuşmaz. Bu görüşlere inanan kişi peygamberlerin — onlara Allah'ın salât ve selâmı olsun.— yalan söylediklerine ve anlattıkları şeylerin, maslahat icabı geniş halk kitlelerine meseleleri anlatabilmek için gerçekle alâkası olmayan temsilden ibaret olduğuna inanmıştır ki, bu, müslümanlardan hiç bir gurubun inanmadığını açık bir küfür ve inkâr-dır.

Bu üç meselenin dışında kalan Allah'ın sıfatlarındaki tasarrufları ve bunların birliğine inanmalarından ibaret olan görüşlerine gelince, bu babtaki mezhebleri Mutezile'nin mezhebine yakındır. Tabii sebeplerde karşılıklı, yani sebep ile netice arasında aklî zaruret bulunduğuna dair olan görüşleri de Mutezile'nin tevellüd, yani bir şeyin bir şeyden doğması hakkında açıkladığı görüşün aynıdır. Onlardan naklettiğimiz diğer görüşlerinin de hepsi islâm fırkalarından birinin ileri sürdüğü görüşe benzer. Yalnız bu üç esas mesele böyle değildir.

İslâm fırkalarından bid'at sahiplerinin kâfir olduğu görüşünü savunan kişi, bu üç meselenin dışındaki birçok meseleler dolayısıyla filozofların da kâfir olduklarına hükmeder. Onlara küfrü

nispet etmekte karar vermeyen kişi ise, filozoflara yalnız bu üç meselede küfrü nispet eder.

Bize gelince, biz, kitabın gayesi dışına çıkmamak için şu anda bid'at sahiplerini tekfir ve onların doğru olan ve olmayan görüşlerini incelemeye girişmeyeceğiz. Doğruya ancak yüce Allah ulaştırır!..

İndex

A

Akıl: 8-16-22-26-27-29-30-32-45-47-51-52-53-54-58-60-62-68-69-76-77-80-82-86-87-90-92-99-101-108-117-118-119-126-127-128-132-137-140-149-152-171-184-186-195-196-204-205-206-209-211-212-213-228-238-239-241
Adem: 31-119
Âlem: 14-19-21-22-23-24-25-26-28-31-33-34-37-39-40-41-42-43-44-45-46-47-48-49-55-57-58-60-70-74-89-90-101-135-158-175-218-220-236-241-242-244
Âdet: 26-177-185-204-205-238
Ahiret: 223-225-227-228-230-235-236-239
Araz: 20-38-50-58-62-64-65-76-99-119-122-135-136-148-152-183-190-191-200-210-216-231
Aristo: 94
Aşık: 224-226
Â'yan:
Ayn:

B

Bâri: 101
Bedihi: 197
Bid'at: 8-243-244
Burhan: 17-153

C

Cebrî: 158-159
Cedel: 16
Cehennem: 20-227-229-241
Cennet: 7-20-223-227-229-232-241
Cevher: 12-20-52-60-61-62-74-75-76-79-85-94-100-104-121-122-126-163-173-176-177-190-191-193-196-197-198-200-202-216-222-229-235-243
Cins: 9-19-25-54-63-67-86-99-112-115-116-121-122-123-124-125-126-128-137-152-153-179-188-190-191-212-225-226-232-240
Cismâni: 20-201-205-207-208-214-223-229
Cisim: 19-20-36-42-44-45-47-49-52-53-62-75-76-82-84-85-90-91-92-93-98-99-103-111-112-119-124-131-132-134-135-136-138-150-155-157-158-159-160-167-172-174-176-179-183-184-189-193-194-197-198-199-200-201-202-203-204-205-206-207-208-210-211-213-216-220-234-237
Cüz': 17-20-36-38-53-73-80-99-142-147-168-171-172-173-

D

De Anima: 176
Dehr: 65-89-135-136
Devri Hareket: 135-154-

E

Ebedi: 38-57-58-163-218-221-239-
Ebu'l-Huzey el-Allaf: 57-58
Eflatun: 11
Ezel: 14-19-49-57-71-73-86-93-111-132-139-148-151-153-220-241
Ezeli: 14-19-49-57-73-221-240

F

Fâil: 55-61-63-65-66-67-68-69-70-71-72-73-74-75-89-100-101-102-105-109-111-153-182-190
Farabi: 11-95
Fasl: 78-121-122-123-124-125-126-128
Fâil: 55-61-63-65-66-67-68-69-7-71-72-73-74-75-89-100-101-102-105-109-111-153-182-190
Felek: 16-28-34-35-36-38-45-47-75-76-77-80-82-83-84-85-86-87-131-132-135-148-154-164-168-172-173-174-175-234
Felsefe: 8-75-92-118-141
Felyesûf-u Mutlak: 11
Fiil: 12-14-26-34-60-61-62-63-65-66-67-68-69-70-71-72-73-74-75-76-87-93-98-99-101-102-103-104-122-139-140-141-155-160-163-164-168-182-190-192-195-201-202-208-209-219-221-240-241
Filozoflar: 8-9-11-15-16-17-20-21-22-24-29-30-35-36-37-39-43-44-45-48-49-50-52-53-54-55-56-57-58-59-60-61-62-63-65-66-69-74-75-78-81-86-89-92-93-94-95-98-99-100-106-107-108-109-113-114-115-116-117-118-119-121-123-124-125-126-127-128-132-133-135-136-137-138-140-141-142-143-144-145-147-148-149-150-152-154-157-159-161-163-165-166-167-168-169-170-171-172-173-174-176-177-179-181-182-183-186-188-189-193-194-195-196-197-198-199-200-201-202-205-206-207-208-210-216-219-223-228-240-243-244
Firaset İlmi: 176
Fizika: 175

G

Galinus: 21-58
Geometri: 8-13-16-20

H

Hâdis: 14-21-22-23-24-26-27-29-30-37-38-39-40-44-45-49-50-51-52-53-55-57-58-60-61-63-64-65-66-69-70-71-72-73-74-76-89-90-91-92-93-112-127-131-132-134-135-136-137-141-142-144-148-153-154-155-158-165-166-168-173-183-219-220-221-242
Hâlik: 100-101
Hareket: 16-18-30-34-35-36-37-38-39-40-41-42-46-50-57-62-65-68-72-73-76-77-97-103-133-135-136-141-148-150-154-157-158-159-160-161-163-164-165-166-167-168-171-172-173-175-182-183-190-193-194-195-206-208
Hayâl: 7-8-22-193-195-209-213-230
Hendese: 13-20
Heyûlâ: 131
Hıristiyan: 7
Hipokrat: 8
Hiss: 59-86-149-208-212-225-227-237
Hz. Muhammed: 7-149-174

İ

İbni Sina: 11-29-52-80-94-112-114-117-137-138-139-141-147-216
İlâhiyat: 15-117
İlk Varlık: 74-81-106-111-113-114-115-116-118-119-121-123-125-126-127-132-139-140-141-143-144-152-154-182
İllet: 57-73-81-91-92--95-96-108-113-124-125-133-135
İlm: 118-139-197-200-224-229
İmkân: 47-49-50-51-52-53-58-139
İmtina: 54
İrâde: 23-24-25-48-140-168
İsagoci: 17
İsti'dâd: 90
İzafi: 38-43-115-116-150-151-

K-L

Kadîm: 14-21-22-24-26-27-28-29-30-31-37-38-39-40-44-45-48-49-50-51-53-55-60-61-63-64-65-66-70-72-73-74-76-86-89-92-100-101-109-110-111-112-124-127-128-131-132-133-135-136-137-153-154-155-159-216-219-235-240-241-243-
Kadir: 31-46-50-52-55-61-64-100-102-117-151-157-185-189-190-235-240
Katigoriyas: 17
Kazıyye: 51-53-54-59-67
Kemal: 65-103-138-141-154-163-164-165-174
Kerrâmiye: 153
Kerrubiyun: 167

Keyfiyet: 175-178
Kıyas: 15-27-32-41-59-105-117-138-139-157-197-199-210
Kimya İlmi: 176
Kitabu'l-Cedel: 16
Kitabu'n-Nazar: 16
Kudret: 23-24-26-30-31-47-48-50-52-62-63-64-65-72-89-99-102-103-104-105-107-110-111-119-143-150-151-155-158-170-180-181-187-189-190-192-196-202-215-216-218-231-233-235-236-239
Kuvve: 155-167-195-221
Külli: 53-55-67-100-132-133-196
Levh-i Mahfuz: 167-177

M

Mahiyet: 67-97-98-101-110-113-115-119-121-122-125-126-127-128-129-131-190
Ma'lûl: 73-75-77-78-79-81-82-84-85-87-123-124-128-131-132-133-140
Mantık: 8-11-15-16-17-19-20-27-90-121-139-197-205-240
Matematik: 11-13-15-20
Meâd: 231
Mebde': 37-38-39-44-50-74-75-76-77-78-79-80-81-82-83-84-86-89-90-93-98-99-10-101-102-103-104-105-107-111-112-113-114-115-116-118-120-126-133-144-155-158-159-160-164-183-184-187-188-189-209-217-235-236
Medârikul-ukûl: 16-17-
Mekân: 12-31-42-43-44-45-47-49-84-92-97-149-159-160-163-164-165-167-171-190-193-196-212-226-231
Mi'yâru'l-İlim: 17-20-139
Mücerred: 76
Muallim-i evvel: 11
Mucize: 9-86-117-177-178-179-187-189-238
Mâşuk: 104-108
Muhâl: 24-25-26-29-60-61-64-191
Muhal: 19-20-23-24-27-28-29-30-33-34-37-40-46-48-49-51-52-54-57-58-59-60-61-65-72-73-75-82-86-90-91-92-98-103-107-108-109-110-111-112-113-115-119-123-124-125-126-127-128-132-136-140-144-148-149-151-153-157-158-161-163-167-168-172-174-176-181-184-185-187-189-190-191-196-198-200-201-203-204-205-208-212-216-220-221-228-230-231-232-233-235-236-237-240
Muhdis: 131
Mukarrebun: 167
Mümkün: 20-23-25-26-27-28-30-31-32-33-34-35-37-42-43-44-45-47-48-49-50-51-52-53-54-55-57-58-59-62-63-64-70-71-74-77-78-79-81-83-85-86-

87-89-92-96-102-104-105-108-109-110-111-113-114-115-127-128-130-132-136-139-151-153-155-158-159-160-163-164-165-166-167-170-171-173-176-182-184-185-186-187-189-190-192-197-198-199-200-202-204-206-208-210-211-212-218-219-220-221-224-227-228-229-231-233-234-236-237-239-240-241-243
Mümteni: 48-49-51-52-53-54-73
Mürekkeb: 75-131
Müşterek: 36-63-66-74-98-122-123-126-127-157-173-191-193-198-204-205-215
Mûtezili: 107
Mu'tezile: 15-61-107

N

Nâtıka: 195-199
Nefs: 76-77-84-85-154-158-172-195-196-197-198-199-201-203-205-206-207-208-209-210-212-218-229-236
Nefs-i nâtıka: 195-199
Netice: 13-14-20-21-23-24-25-26-27-29-38-39-40-41-46-51-54-55-59-61-66-72-73-75-77-78-81-84-87-92-93-94-100-101-102-108-109-114-118-119-128-135-138-139-140-141-143-148-158-160-164-166-167-168-169-172-173-177-178-179-181-182-184-188-190-191-196-197-199-204-206-208-210-212-218-220-232-234-236-238-240-241-243-
Nirencler ilmi: 176
Nutfe: 91-182-185-188-211-217-232-233-237-238-239

P-R

Platon: 8-21-29
Resm: 22-
Riyâzi İlimler: 15
Ruh: 20-29-38-53-55-63-87-91-93-94-132-135-138-148-157-164-167-169-170-172-173-174-176-177-178-179-186-215-216-217-218-219-220-221-223-224-225-226-227-228-230-231-232-233-234-235-239
Rüya Tabiri: 170-176

S

Sâni: 12-14-37-48-69-70-85-86-89-132-213
Sâni'i Teâlâ: 12
Satürn: 76
Sebep: 21-23-24-25-26-32-33-37-38-40-43-48-51-53-57-60-63-64-66-67-68-69-77-96-100-103-110-118-123-124-128-

136-140-148-152-154-155-165-168-169-170-172-173-176-177-181-182-183-184-188-193-197-199-20-208-209-210-212-213-217-218-219-224-228-230-235-237-238-239-241-242
Selb: 1001-101-104-119-
Sıfat: 12-1419-29-31-33-36-38-46-50-52-54-53-54-62-66-86-90-96-99-101-107-108-109-110-111-112-115-116-117-119-123-124-128-135-137-138-144-145-148-149-150-158-160-163-173-181-196-202-216-217-225-226-227-229-230-232-242
Sokrat: 8

Ş

Şekil: 38-157-201
Şeriat: 7-8-9-107-117-188
Şüphe: 27-41-45-453

T

Tabiat: 20-35-37-39-67-68-77-85-91-92-93-100-101-122-139-158-159-160-166-169-172-175-179-182-200-224-235
Tabii: 8-20-34-92-138-139-141-143-150-158-159-160-175-178-179-183-217-218-237-242
Tenâsuh: 235
Tıb: 16-176-181-199
Tılsımlar İlmi: 176-189

U

Unsur: 22-26-29-31-33-38-39-63-72-93-122-124-135-175-180-187-188-193-221-233-236

V-Y

Vacip: 48-51-52-53-54-78-79-82-92-104-108-123-124-
Vahy: 157
Varlığı Zorunlu: 78-95-96-97-98-99-101-103-104-107-108-109-110-123-124-127-128-135-136
Varlığı Mümkün: 48-49-81-108-136
Vehm: 16-26-31-39-42-44-45-46-47-48-93-112-179-239
Vücûd: 30-40-41-44-47-49-51-54-55-61-65-62-67-69-71-72-77-78-79-82-83-84-85-86-87-91-92-95-99-101-101-102-104-108-115-116-121-122-123-124-125-127-128-129-131-132-135-136-149-172-181-182-185-186-187-206-210-211-214-217-218-219-220-221-229-230-231
Vücudu vacib: 95-100-124-125-127-128-129-131-135-136
Yahudi: 7

Z

Zarûret: 90
Zaruri: 26-28-33-34-37-39-40-48-50-51-53-54-57-58-59-60-66-67-68-75-77-78-81-82-84-89-90-95-97-101-108-123-124-131-132-133-138-139-140-143-160-168-177-181-183-185-192-195-197-200-204-207-218-221-237
Zatî: 43-212
Zihn: 213

ahsen yayınları

Sevenlerin Bahçesi

- Aşka ve Âşıklara Dair -

İbn-ul Kayyim El-Cevziyye

ahsen-Aile Kitaplığı, 424 sy. ISBN: 975-8257-79-x

Aşk ve sevgi insanlık tarihi boyunca hep tartışılmış ve İnsanları sürekli meşgul etmiştir. Onun gizemli yönü bundan sonra da tartışalmaya devam edecektir.

İlk devir alimlerinden **İbn-ul Kayyim El-Cevziyye**'nin hazırladığı **Sevenlerin Bahçesi** isimli kitabı aşk ve sevgi konusunda önemli bir çalışma özelliği taşıyor. Biz de birkaç cümleyle bu kitaba değinerek aşk ve sevginin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmaya çalışacağız.

İki kişi arasında başlayan bir sevginin meşru sınırlar dahilinde devam etmesi gerektiğini belirten yazar yasak ve haramlardan da kaçınmanın önemli olduğunu vurgulamaktadır.

Son yıllarda aşk ve sevgi üzerine bir çok kitap yayınlanmış olsa da yine de insanlarımızın bu konularda yeterince bilgi sahibi olmadıklarını söylemek zorundayız. Sevgi ile cinselliğin birbirinden farklı şeyler olduğunu belirterek gerçek bir sevgiye sahip olmanın mutluluğun ilk şartı olduğunu da bilmek gerekir.

Mahrem olan konular elbette gelişigüzel tartışmak doğru değildir. Ancak bu konuları hep geri planda tutmak ve yasak görmek de yanlış bir yaklaşımdır. Kur'an ve sünnet sınırları çerçevesinde bu konuları ele alan çalışmaları son derece önemli görmekteyiz. Ayet, hadis ve ilk dönem islam Alimleri'nin görüşleri aşk ve sevgi konusunda hepimize ışık olmalıdır. İbn-ul Kayyum bu konuda nasıl titiz olmak gerektiğini örneklerle açıklamakta.

Kadına bakmanın ve ona âşık olmanın caiz olduğu ve yasak olduğuna ilişkin görüşler, sevginin azalması ve eksilmesi, sevenlerin sevilenlerle iffet içinde bulunmaları gibi bir çok önemli konuyu ele alan **İbn-ul Kayyim El-Cevziyye**'nin bu kitabı özellikle her müslümanın aşk ve sevgi konusunda bir başucu kaynak niteliği taşımaktadır.

Genel Dağıtım:
birey: 0212. 511 33 69

birey yayıncılık

İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu

Montqomary Watt

Çeviren: Ulvi Murat Kılavuz

birey-Çağdaş İslam Düşüncesi, 216 sh. ISBN: 975-8618-16-4

Yirmibirinci yüzyılın bir medeniyetler çatışmasına sahne olacağı iddiası İslam'ın yeniden mercek altına alınmasını zorunlu kılmaktadır. Daha sağlıklı yorumlara sahip olmak için İslam'ın ilk dönemlerine bakmakta yarar vardır.

İslam düşüncesi üzerine yaptığı birçok çalışmasıyla bilinen çağımızın önemli simalarından Montgomery Watt bu kitabıyla hem geçmişe hem de günümüze ışık tutmaya çalışıyor.

Hz. Muhammed'in siyasi başarıları, ilk İslam devleti olan Medine Anayasası, İslam'da hilafetin yapısı, İslam toplumunun yapısı, modern siyasette İslam'ın rolü öncelikle bu kitapta ele alınan konulardır.

İslam'ın siyasal yönüne vurguların sıkça yapıldığı günümüzde her din gibi İslam'ında siyasal boyutunun olacağı dikkate alınırsa bu eserin son derece önemli olduğu görülecektir.

birey yayıncılık

Felsefi Tasavvuf
Dr. Muhammed Akil
Çeviren: Doç. Dr. Mustafa Kılıçlı
birey-Felsefe, 109 sh. ISBN: 975-8257-04-8

Felsefi Tasavvuf, bir ekolün görüşlerini ifade eden önemli bir tanımlamadır. Felsefi Tasavvuf, taraftarlarının tasavvufi (sufi) eğilimlerini akli görüşleriyle meczetmeyi amaçlayan bir tasavvuftur.

Felsefe ile tasavvufun, nasıl birarada bulunduklarını anlatan ve tasavvufun felsefi boyutunun anlaşılması ancak onun deryasına girmekle başlayacaktır. İşte bu kitap sizlere yeni bir dünyanın kapılarını aralayacaktır. Bu kitabın özellikle Felsefi Tasavvufun bilinmeyen yönlerini ilk kez öğreneceklere yenilikler getireceğini düşünüyoruz.

İslam Felsefesine Giriş
- Bilgi ve Varlık -
Muhsin Gerviyani
Çeviren: Hasan Almas

birey-Felsefe, 109 sh. ISBN: 975-8257-01-3

Bu kitap öncelikle bir ilim dalı olarak Felşefenin tanımını ve gerekliliğini açıklayarak Felsefenin derinliklerine girmeye çalışıyor.

Felsefenin temel kavramları, felsefenin doğuşu, belli başlı felsefe okullarının genel olarak görüşleri, felsefenin düşünce sistemi üzerindeki etkileri, felsefenin diğer ilimlere katkıları ayrıntılı olarak bu kitapta ele alınmakta.

Bütün bunlarla beraber İslam felsefesinin temelleri, İslam felsefesinin diğer felsefi sistemlerle karşılaştırılması ve İslam felsefesinin özgünlüğü bu kitapta titiz bir şekilde işlenmekte.

temel bir kaynak olacağını düşündüğümüz bu çalışmanın felsefe dünyamıza önemli katkılar sağlayacağını ümit ediyoruz.

Hem genel felsefeyi hem de İslam felsefesini çağdaş bir yorumla okuyacaksınız.

Mistik İslam
Julian Baldick
Çeviren: Yusuf Said Müftüoğlu

birey-Çağdaş İslam Düşüncesi, 300 Sh. ISBN: 975-8618-16-4

Modern dünyanın insanî ve ruhî değerleri zedeleyen gelişmelere yol açması insanları yeni arayışlar peşinde koşmaya sürüklemiştir.

Dünyevî olan herşeye karşı her zaman ölçülü olmayı öneren ve insanın ruh dünyasını onarmayı amaçlayan Sufilik çağımız insanları tarafından da merakla izlenen bir yol.

Julian Baldick'ın sufizmin doğuşunu, yapılanma biçimini, modern dünyaya gelinceye kadar sufizmin gelişimini ve felsefesini ele alan Mistik İslam isimli çok önemli ve titiz çalışmasını Türkiye'li okuyucular için büyük bir kazanç olarak görüyoruz.

Müslüman - Hristiyan Diyaloğu
-yanlış yaklaşımların eleştirisi-
Montqomary Watt
Çeviren: Fuat Aydın

birey-Çağdaş İslam Düşüncesi, 224 sh. ISBN: 975-8257-16-1

Globalleşen dünya düzeni içerisinde kaynağı aynı olmasına rağmen farklılıklar arzedebilen ancak büyük kitleleri peşinde koşturan dinler arasında bir yakınlaşmanın olması gerekiyor. Bu gereklilik bir ilahi ikazla da kendini gösteriyor.

Bu kitapta Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler arasındaki diyaloğun birbirini tanıma ile aradaki ortak noktaları bulma ile mümkün olacağı üzerinde durulmuştur. Farklı din mensuplarının birbirine karşı kullanacağı üslup hakkında güzel bir kaynak olacağını umuyoruz.

İslamın karşılaştığı Hristiyanlık, Hristiyanlığın Kur'ani algılanışı, Yahudiliğin algılanışı, Yanlış algılanışların sonuçları Kur'ani algılanışın detaylandırılması, Müslümanların Grek Felsefesi karşısındaki tutumları, Hristiyan batının tutumu gibi önemli konular bu kitapta ele alınmaktadır.

Ortaçağ Avrupası ile müslümanların karşılaşması bu anlamda Endülüs'te karşılaşma, Haçlı seferleri, Hristiyanların İslamı algılayış biçimi bugün merak edilen konular.

M. Watt, işte bu kitabında modern karşılaşmanın arkaplanı, Avrupa Sömürgeciliği, Avrupa'da aydınlanma, Müslümanların modern bilimi arzu etmesi, yeniden dirilişi gibi konuları ele almakta.

ahsen yayınları

Düşünmede Doğru Yöntem

Mihakkü'n-Nazar

Gazâlî

Gazâlî Serisi, 176 Sy. ISBN: 975-8618-22-9

İslâm düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir yeri olan Gazâlî kelam, felsefe, mantık, usul-i din, tasavvuf konularında yazdığı kitplarla haklı bir üne sahip bir filozoftur.

Kimileri tarafından felsefeye ve filozoflara yönelttiği eleştiriler nedeniyle İslam felsefesinin donuklaşmasına yol açtığı suçlamasına rağmen Gazâlî'nin önemli bir düşünür olduğu gerçeğini değiştirmez.

Gazâlî bu kitabında başlıca şu konuları ele almaktadır.

Kıyasın Şartları, Sevabık, Lafızların Anlamlara Delaleti, Makasıd, Bitişik Şartlı Kıyas, Ayrık Şartlı Kıyas, Delalet ve İllet Kıyası, Kıyastaki Hataların Kaynakları, İmtihanlar

Genel Dağıtım:
birey: 0212. 511 33 69