ANKARA ÜNİVERSİTESİ DİL VE TARİH-COĞRAFYA FAKÜLTESİ
YAYINLARI : 102

Dr. Mubahat TÜRKER
Felsefe Asistanı
Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

ÜÇ TEHÂFÜT BAKIMINDAN FELSEFE VE DİN MÜNASEBETİ

(Doktora tezi)

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ — ANKARA

1 9 5 6

Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Umumî Felsefe ve Metafizik Kürsü Profesörü Prof. *Necati Akder*'in nezareti altında hazırlanmış olan bu eser, adı geçen Fakültede 1953-1954 ders yılında doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

İ Ç İ N D E K İ L E R

ÖNSÖZ ..... IX-XII
BİBLİYOGRAFYA VE METOT HAKKINDA ..... XIII-XIX

A) I. *GİRİŞ*
FELSEFE VE DİN MÜNASEBETİ MESELESİ
a) Meselenin Sistematik Olarak Vazedilmesi 1
b) Meselenin Tarihî Olarak Vazedilmesi 7

B) II. TEHÂFÜT KİTAPLARININ TAKDİMLERİ
1— *Gazâlî*'nin *Tehâfüt ül-Felâsife*sinin Takdimi 41
a. Yazmalar 41
b. Basmalar 42
c. Tercümeler 42
d. *Tehâfüt*ün Gaye ve Metodu 47
2— *İbn-i Rüşt*'ün *Tehâfüt üt-Tehâfüt*'ünün Takdimi 50
a. Yazmalar 50
b. Basmalar 50
c. Tercümeler 51
d. *Tehâfüt üt-Tehâfüt*'ün Gayesi 52
3— *Hocazâde*'nin *Tehâfüt ül-Felâsife*sinin Takdimi 53
a. Yazmalar 54
b. Basmalar 61
c. Tercümeler 61
d. Eserin Gaye Ve Metodu 61

III. MESELELERİN TAHLİLİ
1 - TABİİYYAT GURUBUNA AİT OLAN MESELELER
A) MUCİZE MESELESİ
a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası
1. Gazâlî'nin *Tehâfüt*ünde Mucize Meselesi 67
2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*ünde Mucize Meselesi 68
3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*ünde Mucize Meselesi 72
b) Meselenin Tahlili 73

B) İNSANA AİT MESELELER

1— İnsan Ruhu Kendi Kendine Kaim Ve Maddeden Mücerret Bir Cevherdir

a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası

1. Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne Göre 85

2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 87

3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 90

b) Meselenin Tahlili 94

2— İnsan Ruhu Ebedîdir

a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası

1. Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne Göre 101

2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 102

3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 103

b) Meselenin Tahlili 105

3— Cesetlerin Haşrı

a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası

1. Gazalî'nin *Tehâfüt*üne Göre 107

2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 110

3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 111

b) Meselenin Tahlili 116

2 - İLÂHİYAT GURUBUNA AİT OLAN MESELELER

A) ALLAHIN KENDİSİ HAKKINDAKİ MESELELER

1— Allah Birdir

a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası

1. Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne Göre 118

2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 119

3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 122

b) Meselenin Tahlili 126

2— Allahın Tarifi Yapılamaz

a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası

1. Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne Göre 131

2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 133

3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 137

b) Meselenin Tahlili 139

3— *Evvel* Basittir

a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası

1. Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne Göre 146

2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 147
3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 149
b) Meselenin Tahlili 150
4— *Evvel* Cisim Değildir
a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası
1. Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne Göre 153
2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 154
3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 155
b) Meselenin Tahlili 157
5— *Evvel*'in Sıfatları
a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası
1. Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne Göre 161
2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*'üne Göre 163
3. Hocazâde'nin *Tehâfüt* üne Göre 173
b) Meselenin Tahlili 177
6— Allah Gayrını Bilir
a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası
1. Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne Göre 188
2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 189
3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 191
b) Meselenin Tahlili 194
7— Allah Zâtını Bilir
a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası
1. Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne Göre 198
2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 199
3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 200
b) Meselenin Tahlili 200
8— Allah Cüzîleri Bilmez
a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası
1. Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne Göre 202
2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 203
3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 204
b) Meselenin Tahlili 207

B) ALLAHLA ÂLEM ARASINDAKİ MÜNASEBETTEN DOĞAN MESELELER
1— Âlem Ezelîdir, Kadîmdir
a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası
1. Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne Göre 210

2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 215
3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 229
b) Meselenin Tahlili 236
2— Âlem Ebedîdir
a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası
1. Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne Göre 265
2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 266
3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 270
b) Meselenin Tahlili 271
3— Âlemin Yapıcısı (Sanii) Hakkında
a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası
1. Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne Göre 274
2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 277
3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 288
b) Meselenin Tahlili 295
4— Âlemin Bir Yapıcısı Var mıdır
a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası
1. Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne Göre 311
2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 311
3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 313
b) Meselenin Tahlili 316
5— Âlemin Bir İlleti Var mıdır
a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası
1. Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne Göre 319
2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 319
3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 321
b) Meselenin Tahlili 321
c) GÖK HAKKINDAKİ MESELELER
1— Göğün Canlı Oluşu
a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası
1. Gazâlî'nin *Tehâfüt*üne Göre 323
2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 324
3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 326
b) Meselenin Tahlili 327
2— Göğün Hareketinin Gayesi
a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası

1. Gazâli'nin *Tehâfüt*üne Göre 329
2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 330
3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 331
b) Meselenin Tahlili 332
3— Gök Ruhlarının İlmi
a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası
1. Gazâli'nin *Tehâfüt*üne Göre 333
2. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*üne Göre 335
3. Hocazâde'nin *Tehâfüt*üne Göre 336
b) Meselenin Tahlili 337

C) IV. TAHLİLİN NETİCELERİ 339
*Tehâfüt*lerdeki Metot Hakkında 340
1— *Tehâfüt*lerin Ayrı Ayrı Durumları 349
a. Gazâli'nin *Tehâfüt*ü 350
b. İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*ü 357
c. Hocazâde'nin *Tehâfüt*ü 378
2— *Tehâfüt*lerin Birbirlerine Nazaran Durumları 383
3— *Tehâfüt*lerin Felsefe-Din Münasebeti Bakımından Durumları 388

V. UMUMİ NETİCE 394-397
Zikredilen Eserler 399-404
İndeks 405-412

ÖNSÖZ

BU KONUYU NİÇİN VE NASIL SEÇTİM?

Fakültenin Felsefe Bölümünde iken devam etmiş olduğumuz Umumî Felsefe ve Metafizik dersleriyle Seminerlerinin ayrı bir hususiyeti vardı. Felsefe seminerlerinde Profesör Necati Akder talebenin tek tek ve saatlerce üzerinde durup her birinin fikir atmosferine girmek suretiyle onun sevk ve idaresini, hattâ ondan daha heyecanlı olarak üzerine alır ve doğru düşünüp mazbut ifade ettirmek, fikirleri objektif bir esasa göre karşılaştırtıp değerlendirtmek hususunda çok ciddî ve titiz davranırdı. Felsefî münazara âdâbını benimsetmek için sarfetmiş olduğu emeklere baktıkça mutat hoca ölçüsünün aşılmış olduğunu hissederdik.

Felsefe derslerinde, konunun ağırlığı ve mücerretliği canlı muhit hadiselerinden, sosyal hayat ve meselelerinden, bilhassa kültür tarihinden ve inkılâbımızdan sırasında getirilmiş misâllerile giderilirdi. Bu suretle felsefî problemlerle en âcil ihtiyaçların sıkı bağlılığı aydınlığa çıkardı.

Dersler ve seminerlerde, sırası geldikçe, memleketimizde felsefî faaliyetin gelişip, medenî âlem tarafından ilgiyle takip edilebilecek orijinal bir seviyeye ulaşması için iki türlü araştırma vasıtasına başvurularak iki istikamette çalışmanın lüzum ve faydası ısrarla izah edilirdi. Bu istikametlerden birisi felsefe tarihidir. Araştırma vasıtası İslâm-Türk tefekkürü bahis konusu olduğu takdirde arapça ve farsçadır. Batı tefekkürü bahis konusu olduğu takdirde ise yunanca ve lâtincedir. İstikametlerden diğeri sistemetik felsefedir. Araştırma vasıtası ise ilimlerle sıkı bir işbirliği yapmaktır. Bu izahlar ve telkinler karşısında, kaynak dilleri bilmeden felsefe tarihi yapmaya, çeşitli ilim dallarından biiinde hazırlık yapmaksızın, meselâ, tabiat veya tarih felsefesiyle ilgilenmeye imkân olmadığını artık takdir ediyorduk.

Memleketimizde felsefî bir uyanış ve faaliyetten bahsedilmek gerekiyorsa, bizdeki felsefî düşünüşün gelişme imkân ve sınırları tayin edilip istidatları ortaya konulmalı, modern felsefe ve fel-

sefeler karşısındaki durumu belirtilmelidir. Bu ise bizi bir bakımdan fikir tarihi araştırmalarına götürür. Fikir miraslarını bilmek, ayrıca, Atatürk'ün dilediği şekilde modern çağın gidişine intibak ettirmek istediğimiz cemiyetimizi o istikamette değiştirmek ve değişmeyi kontrol etmekte bir fayda sağlar.

Kültür tarihimizin fikrî temellerine inilip ana cereyanlarının hakikî istikametleri tayin edilmedikçe fikir miraslarını tanımak bakımından tam verimli neticelere varılamıyacağını gözönünde tutmakla beraber, konu seçmekte tereddüt ediyordum; hocamıza müracaat ederek yardım ve delâletini rica ettim. Tefekkür tarihimizin ana meselelerinin başında felsefe-din münasebetinin geldiğini belirtti.

Düşünce tarihinde bu iki sistem arasında şekli ne olursa olsun bir münasebet bulunmuştur. Her devir bu münasebeti kendi şartlarına göre izah etmiştir. İki sistem arasındaki telif, hocamızın işaret ettiği gibi, birini diğerine irca etmek veya birini bertaraf etmek suretiyle gerçekleştirilemez. İrca ve bertaraf etmek meseleyi halletmekten ziyade ortadan kaldırmaya müncer olur. Halbuki mühim olan şey meseleleri ortadan kaldıracak yerde izahınına çalışmaktır. Eğer ortada hakikî bir mesele varsa nasıl olsa varlığını herhangi bir yoldan hissettirecektir. Diğer taraftan, memleketimizde bu hususta kaleme alınmış olan eserlerin polemik bir mahiyeti haiz olduklarını da gözönünde tutmak lâzımdır. Memleketimizde meselenin, irca bahis konusu olmadan, insanî bir problem olarak vazedilip, kaynak diller vasıtasiyle asıl metin tetkikleri yapılarak ele alındığı görülmemiştir.

Felsefe ve din arasında birini diğerine irca etmeye karşı bir mukavemet olduğu müddetçe fikir hayatı canlılığını muhafaza etmiştir. Bu canlılık kültür tarihimizde *Tehâfüt*ler vasıtasiyle Gazâlî [1] ve İbn-i Rüşt arasında cereyan eden fikir mücadelesinde göze çarpar. Osmanlılar tarih sahnesine geldiklerinde bu mücadele felsefe aleyhine gevşemiş ve sonunda, fikir hayatı durgunlaşmaya yüz tutmuştur. Eğer, felsefe ve din insan hayatında iki ayrı ihtiyaca cevap veriyorsa biri diğeri olmamak lâzımdır. Nitekim

[1] İsminin okunuşu için Bk.: 1- مجلة المجمع العلمى العربى (RAAD), V, cüz 5-6, 1927, s. 224-226; 2- Bulletin des Etudes Arabes no. 8, 1942 ve no. 9, 1943; 3- Anawati, Intr., s. 60, not 1; 4- Duncan Mac Donald, The Name of al-Gazali, J.R.A.S, s. 18-22, 1902.

öyledir. Aksi takdirde meseleye halledilmiş gözüyle bakılacağından fikir hayatındaki canlılık kaybedilmiş olur. Artık, kapalı ve statik bir fikir binası karşısında bulunuyoruz demektir. Böyle bir sistemden yaratıcılık beklenemez, o haliyle tekrarlayıcı kalmaya mahkûmdur. Halbuki fikir hayatında canlılık alâmeti, bu gevşeklik ve durgunluğa mukavemet eden gerginlik, hareket ve kaynaşma unsurlarıdır. İnsanî olan cihet meseleleri halletmekten çok, halletmeye çalışma faaliyetinin kendisidir. Felsefe ve din ölçüsünde de vaziyet böyledir.

Fâtih'in, fikir hayatına dinamik bir unsur getirmek üzere, felsefe ve din münasebeti meselesini tazelemek istediği ve ilim adamlarına bu konuyu incelemelerini emrettiği malûmdur. Hükümdarın emrinin Hocazâde tarafından ne tarzda yerine getirildiğinin cevabı bu tezin bünyesinde yer alacaktır. Ancak, Alâeddin Tusî'nin *Tehâfüt*ünü (*al-Zahira fi'l-Muḥākama Bayn'al-Ḥukamā' va'l-Gazālī*) Hocazâde'ninki ile karşılaştırmak üzere, burada değil, ayrı bir yazıda ele almak istiyoruz. Burada, meselenin Hocazâde'ye göre de incelenişinin İstanbul'un 500. fetih yılına rastlamasının Fâtih'in hâtırasını anmaya güzel bir vesile teşkil ettiğini memnuniyetle kaydetmek lâzımdır.

Felsefe-din münasebeti meselesi bugün için de varittir ve mevcuttur. Fakat, meselenin o cihetine, şimdilik, temas etmedik. Çünkü, konumuzun tarihî sınırları içinde tutmak ihtiyacı buna fırsat vermemiştir. Bu cihetin, ayrıca ve başlıbaşına tetkik edilmesi ümit ve temenni olunabilir.

İslâm kültür tarihinde felsefe ve din münasebeti meselesinin en keskin ve tipik şekilde ele alınmış olduğu Gazâlî ve İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*leri ile onlara munzam olarak ve ilgisi dahilinde Hocazâde'nin *Tehâfüt*ünü bu iki sistem açısından mütalea etmeye çalışan tezin konusu işte böylece meydana gelmiş oldu.

İncelememi bitirip kendisine okuduğum esnada seminerlerinde kazandırmaya çalıştığı fikir teatisi âdâbını bilfiil ve canlı olarak doktora ölçüsünde tatbik etmeye fırsat veren uzun konuşmalar yaptık.

Hocamız, konumu hazırlarken, kendimi çalışmalarıma vermek için, vakit bakımından her türlü müzahareti temin etmiştir. Kendisinin meşru olarak müdafaa edilen fikre karşı göstermiş olduğu hürmet yanında, bazı noktalarda, hattâ, ifade şekli hak-

kında bile, esirgememiş olduğu samimî ilgisinin beni ne kadar mütehassis ettiğini belirtmek isterim. Felsefe tarihine temas edilmek icabettiği her anda kaynak dillerinin elde bulundurulması zaruretine her fırsatta işaret ederek, kültür tarihimizle temasımızı ilmî bir şekilde korumaya yönelten kıymetli hocam Prof. Necati Akder'e şükranlarımı sunarım. Yine, burada, arapçanın kazanılması için her nevi kolaylığı gösteren cömert hocam Prof. Necati Lûgal'e teşekkür ederim. Hocazâde'nin *Tehâfüt*ünde birkaç noktada karşılaşmış olduğum metin güçlüklerini çözmeme yardım eden muhterem hocam Prof. Dr. Aydın Sayılı'ya teşekkür ederim. Ayrıca, Gazâlî'nin *Tehâfüt*ünün Süleyman Hasbî tercümesi ve yazmasını bana bildirmek suretiyle ilmî işbirliğini esirgememiş olan sayın Dr. Fuat Sezgin'e teşekkür ederim.

Ankara, 28 Aralık 1953 MUBAHAT TÜRKER

BİBLİYOGRAFYA VE METOT HAKKINDA

a) *Bibliyografya hakkında:*

Bu inceleme boyunca dayanmış olduğumuz esasları ve hareket noktalarını açıklamadan önce, daha ilk adımda, cevabını vermeye kendimizi mecbur hissettiğimiz bir meseleyi söz konusu etmek istiyoruz; o da bibliyografya meselesidir.

Herhangi bir sahanın ilmî metotla araştırılmış olduğunu iddia edebilmek için bu araştırmanın hiç değilse şu iki şartı gerçekleştirmiş olması lâzımdır: Birincisi o sahanın doğru bilgisini ortaya koyduğunu ispat etmek, ikincisi bu ispatı diğer ilim adamlarına kabul ettirmek.

İkinci kısmın sağlanması ancak araştırmaların neşredilmesi ile mümkündür; ilim adamlarının birbirlerinin çalışmalarından ve ulaştıkları sonuçlardan haberdar olmalarında en umumî yolun bu olduğu malûmdur. Hal böyle olunca, kendi özel sahasında ilmî metotla çalıştığı iddiasında bulunan bir kimsenin, hem kendinin hem başkalarının çalışmalarını kontrol etmek için, o sahadaki yayınlardan haberi olması tabiîdir.

Araştırmaların neşir tarihlerinden itibaren muteber tutulmaları icabederse, buna göre kendi sahasına ait olup, kitap veya makale şeklinde neşredilmiş herhangi bir incelemeden habersizlik mazeret sayılmasa gerektir; bununla beraber, ilmî çalışmalarda payımıza düşen her türlü iyi niyet ve gayret sarfedildikten sonra, bize tâbî olmayan durumların ortaya çıkardığı güçlüklerin mevcudiyeti de hesaba katılabilir.

Araştırma konusunu seçmekte, onun önceden ele alınıp alınmadığını tahkik etmek bahis konusu olduğuna göre, bibliyografya meselesi daha meselenin eşiğinde kendisini göstermektedir.

O halde, bizim de kendimize bazı sorular tevcih etmemiz icabeder: Acaba felsefe-din münasebeti üç *Tehâfüt* bakımından evvelce, ele alınmış mıdır, yahut, başka bir açıdan inceleme konusu olmuş mudur? *Tehâfüt*lerdeki meseleler tamamen değilse bile kısmen araştırılmış mıdır? Bu soruların cevabını bibliyografik bir araştırmanın vereceği meydandadır.

Bu soruları karşılamak için ilkin bibliyografik araştırmaya esas teşkil eden ve temeli mantıkî olmak değil, kolaylık olan bir bölme yapmayı uygun bulduk, şöyle ki: Kaynaklar Doğu ve Batı kaynakları olarak gözden geçirilebilir; birinci kaynağı üçlü bir adımla araştırmak mümkündür: a) Türkiye Cumhuriyeti devrinde yazılmış eserler, b) Osmanlılar devrinde yazılmış olan eserler, c) diğer müslüman kaynaklar. Batı kaynakları ise başlıca kültür dilleri esasına göre bölünebilirler.

Bu ayrılan bölmelerin hangi yönden ve nasıl araştırılacağı hususunda Adnan Ötügen'in *Bibliyotekçinin El Kitabı*'na başvurmak tabiî bir yol olarak göründü; zira bu kitapta bibliyografyaların bibliyografyasını bulmak mümkündür[1].

Cumhuriyet devrinde yayınlanmış eserleri *Türkiye Bibliyografyası*'nın ilgili bölümlerini taramak suretiyle kontrol ettik, böyle bir incelemeyi haber veren bir kayda rastlamadık. Ancak, İ. H. İzmirli, H.Z. Ülken, Von Aster, Ş. Yaltkaya, A. A. Adıvar gibi müelliflerin muhtelif eserlerinde dolayısıyla bulunan işaretlerden bahsetmek yerinde olur.

Doğu kaynaklarını gözden geçirmek için O. Ergin'in *Bibliyografya* makalesinde haber verilen[2] altmışiki kaynağı baştan başa taramak ilk bakışta hatıra gelebilirse de böyle bir taramanın, birçok engellerden dolayı, tatmin edici bir cevap getireceği ümit edilemez. Çünkü, o bibliyografyalardaki kitap isimlerinden muhtevalarına intikal etmeyi düşünmek isabetli olmaz. Kitapların teker teker elden geçirilmesi ise tatbik kabiliyetinden uzaktır.

Belin, Huart, Bianchi bibliyografyaları 1856—1891 yılları arasındaki Osmanlı neşriyatını gözden geçirmek imkânını vermişse de XIX. asrın ikinci yarısını dolduran yıllarda İstanbul'da basılmış eserlerde değil *Tehâfüt*leri ilgilendiren bir esere hattâ umumîyetle felsefe konusuna temas eden bir esere dahi tesadüf edilmemiştir. O yıllar arasındaki eserler mantık, tasavvuf, kelâm, hukuk sahalarını ilgilendirmekte ve bilhassa tercüme romanları ihtiva etmektedir. Yalnız İbn-i Sinâ'ya ait bir iki neşriyatın mevcut olduğunu ilâve edelim. O halde, netice itibariyle diyebiliriz ki son

[1] Bk. A. Ötüken, Bibliyotekçinin El Kitabı, I, s. X.

[2] Bk. Muallim Cevdet'in Hayatı, Bibliyografya Bahsi, s. 399-480,

yüzyıl içinde memleketimizde bu konu ile ilgili olan bir inceleme yapılmamıştır.

Batı kaynaklarından J.A. (1863—1950 yılları tamamen), J.R.A.S (1907—1913, 1930—1949 yılları arası), İsis (1942—1950 yılları arası), Archeion (1931—1938, 1948—1950 yılları arası), R.E.İ (1927 den sonrakiler), O.L.Z (1928, 1932—1934) gibi mecmuaların işaret edilen yıllardaki nüshaları tarandığı halde yukarıdaki neticeyi değiştirecek bir etüde rastlanmamıştır.

Batıda neşredilmiş felsefe tarihlerinde (Dugat, de Boer, C. de Vaux, Quadri) bu konuya ait, bir felsefe tarihinin müsaade ettiği nisbette, işaretler ve bahisler bulmak mümkündür. E.Renan, Gauthier, de Boer, Asin, A. F. Mehren, Horten, Anawati, Gardet, Madkour M. Allard gibi müelliflerden bilhassa Renan, Gauthier Mehren ve Allard meseleyi daha yakından mütalea eden eser ve makaleler yazmışlardır. İleride, yeri geldikçe bahsedeceğimiz bu eserlerde dahi felsefe din münasebetinin üç *Tehafüt*ler bakımından incelenmediği görülecektir.

Bibliyografya hakkında yapabildiğimiz araştırmalar sonunda üç *Tehafüt* bakımından felsefe-din münasebetinin ele alındığı bir esere tesadüf etmedik. Bununla beraber, bu neticenin mutlaklaştırılmaması icabeder; zira, bizim göremediğimiz herhangi bir yerde öyle bir etüt bulunabileceğini gözden uzak tutmak istemiyoruz. Bu türlü bir gediğin kapatılabilmesi için nazarî olarak, bütün dünya bibliyografyalarının taranması icabeder. İlim müşterek bir mahsul olduğuna göre, ideal olarak, her dilde yapılmış olan neşriyatı takip edebilmek, bilhassa, konumuz İslâm-doğunun büyük bir mütefekkirine ait olduğu için, bu çevrenin son ve yeni yayınlarını bilmek lüzumu bir kat daha artmış bulunur. Fakat, fiilen böyle bir durum hasıl olmasında büyük güçlükler vardır ve bunların başında meselâ ekip halinde çalışamamak, çok sayıda yabancı dil bilmemek, bilhassa muntazam katoloğlara ve iyi işleyen kitaplıklara ve haberleşme kolaylıklarına sahip bulunmamak gibi hususlar bir hamlede sayılabilir.

O halde, yayınların neşri tarihinden itibaren muteber sayılması kendisine yöneldiğimiz bir ideal olarak kabul edilmek zarurileşiyor.

Burada dokunulmak gereken bir nokta da bibliyografya araştırmasının bu tezin içindeki yer ve durumudur. Mese-

lemiz, felsefe-din arasındaki münasebeti inceleyen *Tehâfüt*ler hakkında ister bir eser tahsis ederek, ister kısmen temas şeklinde kimlerin ne yazdıklarını tesbit etmek midir, yoksa, felsefe-din münasebetini üç kitaba göre tayin etmek midir? Şüphesiz, yapmaya çalışacağımız şey ikincisidir. Fakat, sadece bununla yetinmemek metodik bir zaruret olduğuna göre, birinciden ne derece ve ölçüde müstağni kalınabileceğini kestirmek yapmaya çalışacağımız şeyin sınırları içine girer, işte bunun için biz yukarıda sözünü açıp tafsilâtını verdiğimiz bibliyografya araştırmasına bu yönden bu ölçüde yaklaşmaya gayret ettik.

İslâm kaynakları ve tetkiklerine dair bibliyografya konusuna ve o bibliyografyaların durumuna aydınlık serpmesi yönünden L. Massignon'un hükmünü zikredilmeğe değer buluyoruz: "İslâm tetkikçileri lâboratuvar âletleri bakımından, hakikaten çok geridedirler; kaynakların bir bibliyografik el kitabına (arapçada çeyrek asırlık Brockelmann, türkçede sadece Tahir Bey'in Osmanlı repertuvarı, farsçada yazmalarını basit katologları hariç) paleografi, epigrafi, diplomatik veya papiroloji el kitabına sahip değildirler" [3].

b) Metot hakkında:

Hazırlığımızda dayandığımız esaslardan ve hareket noktalarından da söz açmak istiyoruz.

Üç *Tehâfüt* bakımından felsefe-din münasebeti, bir bakıma felsefe tarihine temas eden bir konu olduğu için, incelenmesi hususunda, aslında iki cepheli olan bir metot kullanılabilir.

Cephelerden birisi lisanî-tarihî metot olup konunun hazır edilmesine taallûk eder. Bu metot, çoğunu yazmaların teşkil ettiği, elde mevcut kaynakları mümkün mukayese ve araştırmalarla aslına yaklaştırmak veya onların asıl (orijinal) olduğunu ispat etmekten ibarettir. Kritik metinlerin hazırlanması böyle olur.

Kaynakların arzettiği hususî durumlara göre, tarihî-lisanî metodun tatbik edilmesi şekilden şekle girer. Bazan bu kaynaklar müstakil ve şurada burada bulunmuş parçalar halinde olur, herhangi bir kitapta dolayısiyle zikredilmiş bulunur; bazan da bir eser bütünü ile bir müellife atfedilebilir. Münferit parçaların

[3] Bk. R.E.İ Abs. Isl. 1927 Ca., I. s. 1.

nerede ve kimin tarafından yazıldığını tesbit etmek veya bir eserin hakikî yazarını bulmak; yazarı belli eserin esas nüshasını teşkil etmek; müellifin kendisinin başka başka yazıcılara yazdırmış olduğu nüshaları uzlaştırmak veya her eserin yazılış sırasını yani tarihini tesbit etmek, daima, bu lisanî-tarihî metodun tatbiki çerçevesine girer. Metodun bu kısmını tatbik etmek sabırlı, titiz ve dikkatli çalışma, geniş ve sağlam bir dil bilgisi gerektiren, kolay olmayan bir iştir.

Lisanî-tarihî metot sadece matbaanın icadı tarihinden önce ve elle yazılmış eserlerin teşkil ve tesbitine tatbik edilmez. Eser hangi yolla yazılmış olursa olsun, metni, müellifin anlattığı şekilde anlamaya çalışmak ve onun söylememiş olduğu veya söylemek istemediği şeyleri ona yüklemekten sakınmak kaygısını da metnin lisanî yönden incelenmesi giderir. Bunun için kelimelerin hangi mânâlarda kullanıldığını veya yeniden terim teşkil edilip edilmediğini kontrol etmek icabeder. O halde, metnin doğru anlaşılması da lisanî metot çerçevesine girer.

Elimizde Gazâlî ve İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*lerinin birer kritik edisyonları vardır[4]. Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünün böyle bir kritik edisyonu yoktur; fakat, buna mukabil müellif hattı ile yazılmış olduğu iddia edilen bir yazmaya sahip olduğumuz için kritik nüsha hazırlamak meselesinin ortadan kalkmış olduğu söylenebilir[5]. O halde, bizim, kritik metin hazırlamak için ayrı bir çalışma yapmamamız icabettiği kendiliğinden anlaşılmaktadır.

Metodun ikinci cephesi hazır edilmiş konunun işlenmesine taallûk eden Problem Metodudur. Felsefede konu umumiyetle karşımıza bir problem olarak çıkar: Bilgi problemi, bilginin imkânı ve sınırı problemi, dış âlem meselesi v.b. gibi. Muayyen bir ölçüyü muhafaza etmek suretiyle diyebiliriz ki, felsefede devamlı olan şey hal tarzlarından ve çözümlerden ziyade meselelerin kendileridir. Bu metodun gerektirdiği şeylerden birisi hangi meseleden dolayı bir meselenin meydana çıktığını göstermek, problemler arasındaki bağlılığı ortaya koymaktır. Bizim meselemiz, felsefedin münasebeti meselesi hakkında üç mütefekkirin bulmuş oldukları çözüm şeklini *Tehâfüt*ler bakımından ortaya koymaktır.

[4] Bilgi için Bk. s. 46.
[5] Bilgi için Bk. s. 54-56.

Problem metodunun en esaslı yardımcıları Kültür Tarihi Metodu ile Psikolojik Metottur. Birincisi problemin içinde doğduğu şartları inceler, bu şartların problemin çözümü üzerindeki tesirini araştırır; diğeri problemi çözen şahsın problemin hem vaz edilmesinde hem de çözümünde ferdî fark ve şahsiyetinin bir tesiri olup olmadığını araştırır ve bu tesirin derecesini ölçmeye gayret eder [6].

Tatbik etmeğe çalışacağımız metot doğrudan doğruya, yani kaynaklar kullanarak ve asıl problem metodu ile, bir dereceye kadar ve vasıtalı olarak, yani kültür tarihinin tesirine dair ikinci veya üçüncü elden yazılmış olan eserleri okuyarak, kültür tarihi metodudur. Psikolojik metot, yani ferdî farkların çözümler üzerinde tesiri olup olmadığı meselesi, müelliflerin hayat ve karakterlerini bütün eserlerinde inceden inceye ve mukayeseli olarak araştırılmasını gerektireceği için bu metodu kullanmayı düşünmüyoruz. Aynı zamanda böyle bir araştırmaya girişmek, faydalı olmakla beraber, bizi konumuzdan uzaklaştırabilir.

Tezin yapısını teşkil eden unsurlar birtakım önermeler (kaziyeler) veya önerme guruplarından ibaret olacaktır. Gerek önerme teşkil etmek gerekse, onlardan netice çıkarmak bakımından, zihnin takibettiği yol ilmin takip ettiğinden farklı olmıyacak, yani hükümler alındıkları veya çıkarıldıkları kaynaklara bağlanmaya dikkat edilecektir, böylece ilimdeki kontrollü müşahedeye tekabül eden bir davranış tatmin edilmiş olacaktır. Burada, materyel birtakım müşahede verileri değil, fakat, konumuzu teşkil eden kitaplardaki fikirlerdir, kontrol vasıtaları ise bu kaynaklarda yeri gösterilerek yapılmış olan mukayeselerdir.

İlmî ifadelerdeki esas, kontrol ve tahkik edilebilirlik vasfının daima gözetilmiş bulunmasıdır. O bakımdan bizim de tahkik mefhumunun buradaki sınırlarını göstermemiz icabetmektedir. Bir sahanın tam ve eksiksiz bilgisini elde etmek için nazarî olarak, o sahanın tamamen bilinmesi lâzımdır. Fiilî olarak bu, çok uzun vâdeli bir iş olup, geniş bir zaman boyunca gurup halinde çalışmayı gerektirir. Meselâ, Gazâlî'nin felsefe karşısındaki davranışını tam ve eksiksiz olarak tayin etmek için bütün eserlerini

[6] Bu hususta Bk. Dr. Orhan Sadettin, *Felsefe Tarihi Usulü*, İst. Dar. Ed. Fa. Neş. İstanbul, 1930 Devlet Bsm.

tetkik etmek, felsefe ve filozoflardan ne anladığını tahkik etmek, sonra filozofların dayanmış oldukları kaynaklar ve o kaynakların tercümelerinin sıhhati ... ilâh. gibi hususları araştırmak lâzımdır. Biz, tahkikten bahsettiğimiz zaman bu saydığımız zincirleme çalışmaların hepsini yaptığımızı kastetmiyoruz. Zira, böyle bir çalışmayı yapmak şimdi ve fiilen kolay olmadıktan başka, asıl tetkik konumuzu ortadan kaldırmak gibi bir mahzuru da içinde taşır. Tahkikten kastettiğimiz şey, bu üç mütefekkir hakkında felsefe-din meselesinde hüküm verirken bu hükmü yalnız onların *Tehâfüt*leri bakımından vermemizdir. Ancak, tefrik ve temyiz etmek hususunda bu kitapların yetmediği bâzı noktalarda, başka kaynaklara müracaat etmek bir zaruret olarak belirince o kaynaklar sırasiyle işaret edilecektir.

METİNDE GEÇEN İŞARETLER HAKKINDA

'.....' işareti hülâsa edilen fikirler için kullanılmıştır. Gazâlî ve İbn-i Rüşt'e ait bahislerde ";" işaretinin solundaki rakamlar *Tehâfüt*lerin Bouyges edisyonlarındaki sayfalara, sağındakiler ise, yine aynı edisyondaki numaralara tekabül eder. Hocazâde'ye ait olan bahislerin sağ ve solundaki rakamlar Kahire (1302) basımındaki sayfa numaralarıdır.

Meselelerin başlıkları tam tercümeyi vermemekte fakat fikirleri temsil etmektedir. Metinlerin hülâsaları verilirken asıllarındaki üslûp hususiyetleri muhafaza edilmeye çalışılmıştır.

Kısaltılmış kitap veya makale isimleri, sonda, Zikredilen Eserler kısmında tamamlanmıştır.

*İslâm Ansiklopedisi*nin (1943 Maarif Mt. İstanbul) transkripsiyon usulü kullanılmıştır.

ÜÇ TEHÂFÜT BAKIMINDAN FELSEFE VE DİN MÜNASEBETİ

A) G İ R İ Ş

FELSEFE VE DİN MÜNASEBETİ MESELESİ

I-a) *Meselenin sistematik olarak vazedilmesi :*

İnsan ve kâinatın hakikatını öğrenmek ve o bilgiye göre hareket etmek en umumî mânâsıyla felsefenin çerçevesine girer.

İnsanın fikrî faaliyeti sonunda edinilmiş olan ve hakikatlar bütünü olduğu söylenen felsefe yanında, yine, kendisini bir hakikatlar bütünü olarak arzeden ve dinden ibaret bulunan ikinci bir saha daha vardır.

Felsefe ve din [7] sahaları ayrı ayrı birtakım önermeler (kaziyyeler) sistemi olmak itibariyle bir iştirâk arzederler. Dinî ifadelerde de felsefeninkilere paralel olarak beyan edilmiş birçok hükümler vardır. Meselâ: "Nitekim, içinizde sizden bir Resul gönderdik, size âyetlerimizi okuyor, sizi tezkiye ediyor, size kitap ve hikmet öğretiyor, size bilmediğiniz şeyleri öğretiyor" [8]. "Yahut o kimse gibi ki bir şehre uğramıştı, altı üstüne gelmiş ıpıssız yatıyor, "bunu bu ölümünden sonra Allah nereden diriltecek?" dedi, bunun üzerine Allah onu yüz sene öldürdü sonra diriltti" [9], "Allah semîdir, âlimdir" [10]. "Allah alîmdir, hakîmdir" [11], "Hem odur ki Gökleri ve yeri altı günde yarattı. Arşı su üstünde idi" [12], "... Herhangi bir şeyden Allah'ın yarattığına bir baksalar a, gölgeleri sağ ve sollarından sürünerek Allaha secdeler ederek döner dolaşır, hem Göklerde ne var, yerde ne varsa hepsi Allah'a secde eder..." [13].

[7] Bu inceleme boyunca din terimi ile sadece vahye dayanan din kastedilecektir.

[8] Bk. Elmalılı M. H. Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, I, s. 536.

[9] Bk. ay. es., s. 837.

[10] Bk. ay. es. s. 2609.

[11] Bk. ay. es. s. 2610.

[12] Bk. ay. es. c. IV, s. 2757.

[13] Bk. ay. es. c. IV, s. 3100.

Bu dinî ifadelere karşılık, felsefî önermelere misâl olmak üzere Aristo'nun aynı konuyla ilgili olan şu hükümlerini alabiliriz: "Aşağıdaki mülâhazalar da gösteriyor ki ilk hareket veren şey bir ve ezelî olmalıdır..." [14], "Bu bilgi (felsefe), Allah'a en lâyık bulunan ve ilâhînin bilgisi olarak, en ilâhî olanıdır; mademki ilk sebeplerin bilgisidir ve Allah ise her şeyin sebebidir, o da zarurî olarak, sonuncu fakat, bütün ilimlerin en iyisidir" [15]. "Thales ilk sebebin su olduğunu söyler... Bazıları eski kozmolojistlerin bu görüşü tuttuklerını zannederler..." [16].

Görülüyor ki her iki taraf da bazı şeylere dair haberler vermektedir.

Bu iki sahanın aralarındaki en derin fark önermelerinin elde ediliş bakımından menşelerinde haiz oldukları durumdan ileri gelmektedir.

Kutsal kitaplardaki hükümler bütününün menşei vahiydir. "Vahiy kelimesi ya Allah'ın insana muhtaç olduğu hakikati bildirdiği süreç veyahut Allah'ın bildirmiş olduğu hakikatın heyet-i umumîyesi yerini tutar. Vahiy, hem onu vermekte kudret ve irade sahibi olan bir Allah'ın mevcudiyetini hem de onu kabul etmeğe ve kullanmaya muktedir olan akıllı varlıkların mevcudiyetini farz eder" [17].

Görülüyor ki kutsal kitaplar Allah'ın, kulları arasından seçtiği bir kişiye vahiy yolu ile bildirmiş olduğu ifadeleri ihtiva eder. Burada kul, yani Resul tamamen passiftir; onun zihnî yetileri bu ifadeleri teşkil etmekte hiçbir aktif rol oynamaz; Resul'ün vazifesi, sadece, "hakikatleri" vahyolunduğu şekil üzere naklet-mektedir. Demek ki kutsal kitapların ifadeleri Allah'ın ifadeleridir. Kullar bu ifadelerin sahibine ve onu getirene olduğu gibi iman etmek durumundadırlar.

Halbuki felsefî sahada vaziyet başka türlü olup plânları farklıdır. İfadelerin menşei ilâhî değil, beşerîdir. O ifadelerin sahibi ve teşkil edeni insandır; burada insan aklı ve yetileri faal olarak

[14] Bk. Ross, Aristotle's Physics, s. 442, Str. 1.

[15] Bk. Ross, Aristotle's Metaphysics, c. I. s. 121, Str. 1...

[16] Bk. ay. es. s. 125.

[17] Bk. Ens. of Religion and Ethics X, s. 745.

tam mânasiyle rol oynarlar. İfadelerin doğruluğu dinî mânada bir iman mevzuu değil, doğrudan doğruya aklın tasdikine tâbidir ve bu ifadelerin kabul edilebilmesi için onun en umumî akıl prensipleri ve kaideleriyle tecrübe verilerine uyması kâfidir.

Bununla beraber, din sahası aklî olmaktan uzak, tamamen bir inançlar zinciri gibi telâkki edilmemek gerekir. Aynı zamanda felsefe sahasını da iman unsurlarından kurtulmuş sırf aklî zincirler bütünü olarak kabul etmemelidir. Dinde aklî unsurlar olduğu gibi, felsefede de imanî unsurlar bulunur. İki iman arasındaki fark birisinde iman konusunun sâbit kalması diğerinde, iman sâbit kalsa bile, iman konusunun değişmesidir.

Acaba, hakikatı haber vermek durumunda olan iki ayrı sahanın ifadeleri birbirlerine ve biri diğerine uymakta mıdır? İşte, her iki sahanın varlığıyla mütenasip olarak ortaya çıkan en tabiî soru budur.

Eğer, felsefe ve din aynı konularda birbirine uymayan şeyleri beyan ediyorlarsa, bunlardan doğruluğu tekeffül edilebilecek olan seçileceğine göre, ötekinin lüzumsuzluğu iddia edilebilecektir. Ancak, bu sistemler ayrı yollardan aynı neticelere varıyorlarsa, o zaman, her birinin lüzumu o yollardan birinde yürümeye muhtaç veya müstağni olup olmamakla taayyün edecektir. Bununla beraber, uygunsuzluk durumunda kesin bir lüzumsuzluk hükmüne varılmadıkça veyahut varılmak istenmedikçe, uygunsuzluğu gidermeğe, hiç değilse, hafifletmeğe yarayacak çareler aranabilir. Bu çareler bilinen tâbiriyle, tefsir veya tevildir.

Her iki halde de çok önemli meseleler vardır: Felsefe tercih edildiği takdirde, dinin hakikatle münasebeti mesele haline gelecektir. Ancak, dinî yaşayışı din sisteminin bağlı olduğu kutsal kitaba irca etmek zaruret teşkil etmez. kutsal kitapla dinî yaşayışı ayırdetmek mümkündür. Zaten felsefe ile karşılaşması bahis konusu olan dinî yaşayış değil, kutsal kitabın birtakım "nazarî" önermeleridir. Tehâfütlerin işlediği konu da onun bu "nazarî" cephesiyle ilgilidir. Dinî hâdiselerin varlığı bir vakıadır ve onu gerekli ilimler inceleme konusu olarak ele almaktadırlar, fakat, felsefe sistemleri karşısında kutsal kitapların durumunun neden ibaret bulunduğu problemi de onun kadar bir vakıadır.

Her iki sisteme dair ister tevil, ister tercih yapmak lüzumu duyulsun, bu tevil veya tercih —dinî bir cemiyette felsefe tercih edildikte, karşılaşılacak ceza müeyidesi gözden uzak tutulmaksızın— hangi ölçü ve metoda göre vaki olacaktır ?

Felsefe ve din arasında uygunluk olmamakla beraber insan aynı anda her ikisine de sahip olup benimseyebilir denirse, yine ortada bir problem bulunacağı hatırdan çıkarılmamalıdır. Böyle bir halde, insan, karşıtları aynı anda kabul etmekten ileri gelen ve akıl için tutarsız bir durum ihdas eden, asıl önemlisi bütün ruhî hayatına şamil olan bir buhrana düşmeyecek midir ?

Öyleyse, felsefe ve din gibi iki saha oldukça bu problemlerin varlığını tasdik etmek ve muhtemel cevaplarını aramaya çalışmak fuzulî bir iş olmayacaktır.

Bir felsefî model[18],apaçık olduğu iddia edilen ve temele konulan önerme veya önermelerle, bu önermelerden zihnin gidişine ve belli kaidelere uygun olarak çıkarılan önermelerin sistemli iddiasını taşır. Böyle bir sistemdeki herhangi bir önerme diğeriyle tutarlı olmak yani çelişme ve karşıtlık ihtiva etmemek zorundadır. Bu mecburiyet sistem iddiasının tabiî bir neticesidir.

Modellerin tenkidi, yani, içindeki önermelerin çelişik ve karşıt oluşunu veya operasyonel[19] bulunmayışını göstermek iki yolla olur: Ya o modelin sadece kendi bütünü alınır ve unsurları birbiriyle karşılaştırılır ve tecrübe edilir veyahut o modelin karşısına kendi cinsinden olan veya olmayan bir başka model —bu model, felsefî, dinî, ilmî, ahlâkî, edebî olabilir— getirilerek ona nispeti değerlendirilir.

Demek ki, felsefe ve din sahaları birer model olarak, hem kendi bütünlükleri içinde, hareket ve varış noktaları arasında, kendi nizam ve esaslarına tâbi kaldığı halde bir mesele vardır; hem de bu iki modelin unsurları arasında, başta metotları olmak

[18] Model, herhangi bir realiteyi açıklamak için kurulmuş olan fikir binasıdır. Modeller ait oldukları realiteyi açıklayabildikleri nisbette muhafaza edilirler aksi halde değiştirilirler.

[19] Bir mefhumun (kelime veya işaretin) mânâsı eğer o mefhumu bazı müşahhas vetirelere bağlamak suretiyle tesbit edilmişse o mefhumun operasyonel bir mânâsı vardır (Bk. Dagobert R. Dunes, The Dictionary of Philosophy s. 219).

üzere, ilkin bir tekabül kurulmak sonra eşdeğerlik ve ikame iddia edilmek istendiği takdirde, bütün önemiyle yine bir mesele vardır: Felsefe ile din arasında bir uygunluk olabilir mi? Bu iki sistemin unsurları birbirleriyle telif edilebilir mi? Edildiği takdirde bu nasıl mümkündür? Felsefe ile dinin unsurları eşdeğer midir? Bu unsurlar birbiri yerine ikame edilebilir mi?

Felsefe ve din sahalarının uygunluk halinde olduğuna veya olmadığına dair görüşlerle birini diğerinin hizmetine vererek uygun hale getirmeye taallûk eden görüşler ve modeller arasında eşdeğerlik veya ikame iddiaları tefekkür tarihinde az görülen vakalardan değildir.

Bu iki sistem arasında bir takabül kurmak başta Musevîlik olmak üzere Hıristiyanlıkta ve İslâmiyet'te de denenmiştir.

İslâmiyet'te dinle felsefeyi uzlaştırmaya çalışanlar dinden felsefeye doğru olmak üzere Kelâmcılarla, felsefeden dine doğru olmak üzere Filozoflardır. İki sistemde telif edilmek istenen unsurlar şunlardır: Âlem ezelî ve ebedî midir? Âlemin bir yaratıcısı var mıdır? İki Allah mümkün müdür? Allah'ın zâtı ve sıfatları nedir? Allah tarif edilebilir mi? Allah zâtını, gayrını ve cüzîleri bilir mi? Gök canlı mıdır? Hareketinin sebebi nedir? Gök Ruh ları cüzîleri bilir mi? Ruh nedir? Cesetler dirilir mi? Mucize mümkün müdür?

Konumuzu teşkil eden Tehâfütlerde de işle bu meseleler mütalea edilmektedir.

Yalnız, Tehâfütlerde ne bir din müdafaası, ne Filonda olduğu gibi[20] doğrudan doğruya ve ilkin, bir metot olmak üzere

[20] Kendisinde, beşerî felsefe ile vahyedilmiş teoloji arasında bir ahenge ulaşmak bakımından şuurlu bir gayret gördüğümüz ilk düşünürün Filon olduğu iddia edilmektedir.

Wolfson'a göre, Yunan filozoflarının, şerhettikleri Homeros ve Hesiodos metinleri karşısındaki durumları ile Filonun Scriptures = Kutsal Yazılar karşısındaki durumu arasında fark vardır (Bk. Philo, C. I s. 138). Çünkü, "şairlerin ifade ettiği şekildeki halkın inançları karşısında grek filozoflarının umumî davranışı, bu inançların bilginin, ilkel, oldukça aşağı ve filozofların akılla eriştikleri bilginin çok altında bir bilgi teşkil ettiğidir" (Bk. ay. es. s. 139). Grek filozofları dinî ibadetin popüler formunu ilâhî olarak emredilmiş birşey telâkki etmezler. Aristo ile stoacılar ve epikuroscuların yaptığı gibi, Eflâtun da dinî ibadetin popüler formunun muhafazasını sağlık verir; fakat, bu, muhtelif devletlerin kanunlarını ilâhî

iman ve akıldan hangisinin üstün olduğu meselesi, ne de Tertullianus[21], St. Augustinus, St. Thomas'da olduğu gibi imanla aklın uygunluğu bahis konusudur[22]. Fakat, çoktan, Fârâbî ve İbn-i Sinâ tarafından ortaya atılmış olup, İslâmiyetle Aristo felsefesini telif ettiğini iddia eden bir görüşün değerlendirilmesidir. O bakımdan, eserlerde, ilk plânda, din veya felsefeden hangisi tercih edilmelidir veyahut hangisi hangisine tâbi olmalıdır gibi bir mesele yoktur; bu mesele sonradan ve netice itibariyle gelir.

Gazâlî'nin Tehâfütü bilhassa ve asıl iki model —yani Aristo felsefesi ile İslâm dini— arasında bir uygunluğun burhanî olarak tesbit edildiği ve netice itibariyle, vahiyle gelen hakikatlere bur-

menşeleri olan şeyler gibi kabul ettiklerinden değil, sadece, sosyal yapının kararlılığını devam ettirmek yönündendir (Bk. ay. es. s. 139). Oysaki, Filona göre Eski Ahdin Beş Kitabı vahiyle gelmiştir ve devletin kanunudur, tamamen mükemmel ve hakikattır. "Scripture" Allah'ın vahyettiği bilgiyi ve hakikati ifade eder. Bu bilgi filozoflarınkinden çok daha açıktır. Şeriatı izah etmek, öğretmek ve muhafaza etmek açısından felsefe dine tâbidir; felsefe teolojinin hizmetçisidir (Bk. ay. es. s. 145). Filonda felsefe hikmetin (Wisdom) yani "Allah hakkındaki bilgiye ve insanı Allah'a götürecek yol"un hizmetçisi mânasında kullanıldığı vakit, Scripture'ün hizmetçisi mânasında kullanılmaktadır (Bk. ay. es. s.150) ve bundan aklın imana tâbiiyetini kasdetmektedir (Bk. ay. es. s. 151).

[21] Filon, sonradan, Hıristiyan apologetlerinde görülecek olan kavga davranışına asla sahip değildir (Bk. E. Brehier, Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie, s. 315).

Felsefe ve din münasebeti problemi, başlangıçta hellenistik kültlerden birisi olan Hıristiyanlık için de aynen varit olmuştur. Yoktan var etme fikri Yunan anlayışına tamamen zıt bir şeydi (Bk. Weber, Fels. Tar. s. 108). İsânın aynı zamanda hem Allah hem Kutsal Ruh olması, yani Teslis meselesi, açıkça, akıl kanunlarını hiçe saymaktı; ölen ve sonra dirilen bir Allah, Tecessüt, Kefaret, ruhun ölmezliği gibi dogmaların izah edilmesi gerekince bir gurubun dogmayı, akla aykırı bile olsa tutup Tertullianusta olduğu gibi "muhal olduğu için inanıyorum" demelerine mukabil; bir başka gurubun bir defa dogmayı kabul ettikten sonra St. Augustinus'ta olduğu gibi, "anlamak için inanıyorum" kaidesini kabul etmiş oldukları görülmektedir (Bk. ay. es. s. 113).

[22] İslâmiyette aklın Hıristiyanlıktan çok farklı olarak telâkki edildiği hususu için Bk. Louis Gardet, M. M. Anawati, Introduction à La Theologie Musulmane, s. 344, 345, 351-353.

hanî istidlâllerle ulaşılabileceği iddiasının değerini yoklamaktan ibarettir. Gazâlî'nin felsefî modeli tenkit etmesi bu uygunluk iddiasını değerlendirirken bir vasıtadır.

Ona göre, filozofların matematik ilimlerin hepsinde ve tabiî ilimlerin bir kısmında burhanî önermelere hiç şüphesiz olarak sahip bulundukları meydandadır. Fakat, ilâhî ilimlerinde de böyle önermeleri olduğu iddiaları temelsizdir.

İbn-i Rüşd'ün Tehâfüt-üt-T hâfüt'ü yazmak gayesi her ne kadar Gazâlî'nin Tehafütündeki sözlerin tasdik ve ikna cihetinden hangi mertebede bulunduklarını ve çoğunun yakîn ve burhan derecesinden yoksul olduğunu göstermek ise de, bu gaye onu ister istemez, Aristo felsefesi ile İslâm dini arasında bir uygunluk olup olmadığı ve vahiyle gelen hakikatlere burhanî istidlâllerle erişilip erişilemiyeceği meselesi karşısında bir vaziyet almaya sevketmiştir.

Ayrıca, Hocazâde de, "Gazâlî'nin getirdiği veya getirmediği hususları hikâye ederek, mütefelsifeye karşı koymak ve hak ehline vaaz etmek" gayesiyle yazdığı Tehâfütünde aynı mesele ile karşı karşıya gelmek durumuna düşecektir.

Üç Tehâfüt bakımından felsefe-din münasebetine dair hüküm verirken tesbit etmeğe çalışacağımız şeyler şunlar olacaktır:

1. Tehâfütlerin her birinin içindeki ifadelerin bir yandan hareket noktalarına diğer yandan birbirlerine nazaran durumları nedir?

2. Tehâfütlerin birbirlerine karşı olan durumları nedir?

3. Felsefe-din münasebeti ölçüsünde Tehâfütler nasıl telâkki edilebilirler?

Buraya kadar umumî olarak vazetmiş olduğumuz meselenin, artık, İslâmiyetteki tarihî seyrini ele alabiliriz.

b) *Meselenin tarihî olarak vazedilmesi:*

İnsanların vücude getirmiş oldukları eserler umumiyetle, o eseri ortaya koyan kimsenin tabiî ve sosyal kültürel çevresi ile kendi psikolojik-fizyolojik şartlarının bir fonksiyon olarak taayyün eder.

Gazâlî'nin yazmış olduğu Tehâfüt-ül Felâsife[23] metnini sermeden ve meselelerin tahliline girmeden önce, onu, fonksiyonu olduğu bu iki ve çok önemli kadro içinde mütalâa etmek istiyoruz.

[23] Tehâfüt-ül Felâsife terkibinin mânâsı ve tercümesi hakkında.

Kelimenin gramer yönünden yapılmış olan bir analizinin tercümede sonuncu ve kesin bir destek olacağı sanılmamalıdır. Zira, Gazâlî'nin kitabına vermiş olduğu bu isim geniş ve çeşitli anlamları bir arada içinde toplamıştır. Bu bakımdan arapçanın dışında kalan dillerde bu dolgun ve zengin mânayı verebilecek bir karşılık kelime bulnnamamıştır. Kelimenin mânâsı ve tercümesi üzerinde yazılan şeyler az sayılamaz. (Bk.: 1- A. F. Mehren, Etudes sur la Philosophie d'Averroes concernant son rapport avec celle d'Avicenne et de Gazali, Museon de Louvain, 1887 — 1888, s. 620; 2- M. A. Palacios, Sens du Mot Tahafot dans les oevres d'al-Gazali et d'Averroes, trad. de l'espagnol par J. Robert, Revue Africaine nos. 261-262, 2- 3 trim. 1906; 3- L. Gauthier, La Théorie d'İbn Roschd, s. 99 not. 1; 4- Ibn Rosch, Traité Decisife (Facl al-Maqal), 3. e ed. Alger 1948 Carbonel s. 42 not 29; 5- Al-Gazal, Tahafot, s. X - XI; 6- L. Gardet, Raison et Foi, R. Thomiste 1938, s. 243 not 1; 7- İ. Madkour, Organon, s. 130 not 2).

M. Asin bu konuya bir makale ayırmıştır. Tehâfütün mânâsı hakkındaki münakaşanın H. - Purgstall tarafından ortaya atılıp "attaque" ve "combat mutuelle" terimlerinin teklif edildiğini söyler (Bk. Sens du Mot Tahafot, s. 185). M. Asin kitabın adının ilk defa Calo-Calonymos adlı bir mütercim tarafından "Destructio Destructionum" adı ile lâtinceye çevrildiğini söylerse de makalesinin sonunda "eğer ben bütün samimiyetimle araştırmalarımın hareket noktası bulunan ve Orta Çağın şârihi olan ve Pugio Fidei'de Tehâfüt'ü Ruina seu Praecipitium Philosoplıorum diye alan İspanyol dominiken Raimundi Martini'yi zikretmeseydim bu araştırmam eksik kalırdı" dediğine göre terkibin ilk tercümesinin R. Martini'ye atfedilmesi icabeder (Bk. ay. es., s. 203. Ayrıca Bk. Algazal, Tah. s. X). M. Asin makalesine devamla der ki: "Schmölders 'réfutation mutuelle des Philosopbes' ile çevirdi". Her nekadar M. Asin zikretmiyorsa da A. F. Mehren de "réfutation réciproque" teriminin tehâfüt'ü karşılıyamıyacağı kanaatındadır. Ona göre "kelimenin kökünden mânayı çıkarmaya çalışmak filolojik bir oyundur, maksada çok az yarar" (Bk. Etudes, s. 620). Gosche bunun aynen almanca karşılığı olan "gegenzcitige Wiederlegung"u kabul etti (Bk. Über Gazali's Leben, s. 268). Gazâlî'nin eserinin bu türlü tercümesi, onun, S. Ampricus'un Hypostases Pyroniens'lerinden biri sayılmasına sebep olmuştur. Bu görüşün yanlış olduğunu Munk ibranî tercümeye dayanarak metinlerle göstermiştir (Bk. Sens du Mot Tah., s. 186). Munk gramer endişelerini bırakıp geleneksel "destruction"a veya "renversement des philosophes"a dönmeyi teklif etti. Renan için bu kelime kâğıttan yapılmış olan şatolar gibi birbiri üzerine yıkılmak mânasına gelir. Dugat'da "démolition" veya "renıversement"-dır. De Boer de " Wiederspruche „ mânâsına almıştır. Bouyges ise onun "Zusammensteurz" kelimesini kabul ettiğini söylemektedir. Flugel, van den Bergh de aynı kelimeyi benimsemişlerdir (Bk. Al-Gazal, Tahafot s. X). Gauthier

IX. asrın sonlarına doğru Abbâsî İmparatorluğu merkeziyetini kaybetmiye başlamıştı, zira İspanya, Mısır ve İran'da müstakil hükûmetler teşekkül etmişti. İran'da Sâmanoğulları (874—999)nın ardından Gazneliler (962—1183) hüküm sürmüş; XI.

Renan'ın teklifine benzeyen bir teklif ortaya atmıştır, o da "éffondrement des Felaçife"dir (Bk. L'Accord, s. 42, not 29). Tehâfütte tenakuz mânâsı vardır. Aristocu sistemin muhtelif parçaları birbirini karşılıklı olarak nakzeder, öyle ki sistem bir bütün halinde ayakta duramaz kendi üzerine yıkılır, (Bk.ay.es. s. 187). Gauthier aynı ismi daha sonra da muhafaza etmiştir, (Bk. La Theorie, s. 98, 100).

M. Asin ise meselenin müşareket kalıbı içinde mütalea edilmemesi ve asıl üçlü kök HBT'ye gidilmesi taraftarıdır. M. Asin Tâc ul-Arus yardımiyle tahâfütün aktif bir mânâ ifade ettiğini ve kendini atmak mânâsına geldiğini ileri sürer; İhya ve Tehafüt'ten parçalar zikrederek kelimenin "precipitation irreflechie"ye tekabül edebileceğini beyan eder (Bk. ay. es., s. 189-190). "İnsanlar pervanenin güneş ışığını aradığı gibi hakikati ararlar. Hakikati ve saadeti buldukları zaman kendilerini oraya atarlar. Teolojik meseleleri araştırırken zekâ, vahiyden yoksul olarak ve aristocu usavurmalarla gözü bağlanmış bulunarak aldanır. Bu usavurmalar, sözde, netice verir gibi görünürse de aslında bâtıldır ve her türlü mantıkî sağlamlıktan mahrumdur. Nasıl pervane güneş ışığı zanniyle kendini lâmbaya atıyor ve orada yok oluyor, hakikati bulduğunu zannederek ölümü buluyorsa, işte tıpkı bunun gibi aristocular da sofistik delillerini demonstratif ve apodiktik saydıkları zaman aynı durumdadırlar. Bütün bunlar benim kanaatıma göre kitabın isminde ihtiva edilmek istenmiştir" (Bk. ay. es., s. 195). M. Asin asıl mânânın "solution prematurée et precipitiée des problemes philosophico-theologiques" (Bk. ay. es., s. 199) veya "le livre de la distinction entre la vérité scientifiquent demontrée et les affirmations prematurées" (Bk. ay. es., s. 202) olduğunu ikinci dereceden mânaların "erreur", "confusion", "incoherence" olduğunu söyler (Bk. ay. es., s. 201).

L. Gauthier ise M. Asin'in meseleyi koyuş tarzını tenkit eder ve özet olarak şunlardan bahseder :

Tehâfüt kelimesi üç esas mânaya gelmektedir. 1) "Precipitation", "hâte irreflechie", "conclusion prematurée". 2) "Inconsistence", "incoherence", "contradiction". 3) "Chute", "écroulement". M. Asin o zamana kadar üzerinde durulmamış olan birinci mâna üzerinde ısrar etmekte, buradan ikinci mânâya geçip üçüncü mânâyı reddetmektedir. Bu üç mânâdan birbirine kolaylıkla geçilebilir. Çünkü bir sistemin istidlâllerindeki düşüncesiz gidiş (precipitation), binanın sağlam olmamasına (inconsistence) sebep olur. Bundan da bina parçalarının birbiri arkasından yıkılması neticesi çıkar. L. Gauthier'ye göre mesele eşit olarak mümkün olan bu mânâlardan hangisinin eserin ismine uyacağını tesbit etmektir, yoksa Gâzâlî ve İbn-i Rüşd'ün eserlerinde ne mânaya geldiğini tesbit etmek değildir. Mesele böyle vazedilince, M. Asin'in kabul ettiği birinci mânayı bir tarafa bırakmak icabeder. İkinci mânâ esas olarak alındığı zaman Gâzâlî'nin eseri "Inconsistence des Felaçifa" değil, "Inconsistence de la Fal-

asrın başlarında bu ülkelerde yeni bir kuvvet siyasî hayata hâkim olmuştu: Selçuklular. Selçukluların hükûmetleri esnasında İran'da en kuvvetli fikrî cereyan İsmailî cereyandı. Alpaslan ve Melikşah'ın ünlü veziri Nizâmül-Mülk bu cereyanla çarpışmak ve ehl-i Sünnet akidesini kuvvetlendirmek için Nizamiye Medreselerini tesis etmişti. Bu asırda kültür merkezleri dağınık ve çoktur: Bağdat, Basra, Kûfe, Nişâbur, Tûs, Şiraz gibi.

safa" olarak tercüme edilmek lâzım gelir. Fakat, L. Gauthier'nin kabul etmiş olduğu kelime "effondrement" kelimesidir. Bu suretle İbn-i Rüşd'ün eserinin ismi "l'Effondrement de l'Effondrement" olacaktır (Bk. La Theorie, s. 99, not 1).

Tehâfüt kelimesinin tercüme edilmesindeki kararsızlığa Bouyges'da işaret etmekten kendini alamamıştır. Mehren'le birlikte "incoherence" kelimesini kabul eder bununla beraber der ki: "Diğer mânalara karşı cephe almamak icabeder. Zira, bu mânalar yardımiyle tehâfüt kelimesi kendisinde bulunmıyan bir dakiklik kazanmıştır. Bu kelime bazan filozoflara, bazan onların istidlâl veya öğretilerine tatbik edilmiştir. Sonuncu halde "chute", "écroulement", "éffondrement,, gibi tamamlayıcı ve ikinci derecede fikirler yabana atılamaz Birinci halde de "precipitation irreflechie" veya "sottisse" mânası ihmal edilemez. Bu iki hal arasında diğer mânalar yer alır ki, bunlar için dayanak olarak metin bulmak kolaydır" (Bk. Algazal, Thafot, s. XI).

Araplar da tehâfüt kelimesine birden fazla karşılık vermektedirler: Meselâ تساقط ، ضعف ، فساد ، مسارعة ، حماقة kelimeleri bu kabildendir (Bk. De Boer, Tārih al-Falāsıfa al-İslāmiyya, s. 217 mütercim notu 1),

Türkçe literatürde başta S. Hasbî tercümesi olduğu halde tehâfüt kelimesi aynen muhafaza edilmiştir (Bk. Üniversite Ktb. no. 4213 AY, ayrıca Bk. İ. H. İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, s. 87; A. A. Adıvar, Osm. Türk. İl., s. 39). Ancak Ş. Günaltay "...bu esere Tehâfüt-ül Felâsife, yani Filozofların yere serilmesi gibi bir isim verilmesi şayanı dikkattir" demek suretiyle kelimeyi "yere serilme" şeklinde tercüme etmiş olmaktadır (Bk. İsl. Dün. Çö., s. 82). İ. H. Uzunçarşılı ise "şiddetli arzu ve heves ile bir şeyin üzerine düşmek ve atılmak" ile tercüme etmektedir (Bk. Os. Ta., II, s. 650, not 1). H. Güngör ise bu hususta şunları söylemektedir: "Tehâfüt ,arka arkaya bir şeyin üzerine düşmek, çarpmak mânâsınadır. Pervanenin lâmbaya çarpması gibi, Tehâfüt-ül Felâsife filozofların hatalara düşmesi dökülmesi demek olur" (Bk. El-Munkiz, s. 22, not 1).

Görülüyor ki, tehâfüt kelimesi muhtelif dillerde çok çeşitli suretlerde tercüme edilmiştir. Bunlar müstakil olarak tehâfüt'ün mânasını karşılıyamamaktadırlar. Tereddütlerin kaynağı kelimenin bazan filozofların fikir sistemlerini bazan da filozofların kendilerini ifade etmek için kullanılmış olmasıdır. Bouyges İstanbul'da kelimenin tam karşılığını öğrenmek için kendilerine müracaat etmiş olduğu kimselerden sarih bir cevap alamadığını ifade etmiştir (Bk. Algazal, Tahafot, s. X).

"Tehâfüt-ül felâsife" tutarlı bir düşünceye dayanmadan kurmuş oldukları fikir yapılarından dolayı filozofların veya onların fikirlerininin birbiri arka-

XI. asrın ikinci yarısı ve asıl sonu İslâm kültür ve medeniyetinin hem X. asrın ortalarında başlamış olan altın devrinin devamıdır, hem de fevkalâde önemli bir dönüm noktasıdır, çünkü bu asrın sonları İslâm kültür ve medeniyetinin altın devrinin ve diğer kültür çevreleri üzerinde tesis etmiş olduğu ııhisarın sona ermekte bulunduğuna işaret eden belirtilerle doludur[24]. İslâm ilminde geçen asırlarda nitelik ve nicelik (keyfiyet ve kemmiyet) yönünden göz kamaştıran kültürel faaliyet, nicelik yönünden azalmıştır ama nitelik yine hâlâ çok yüksek bulunuyordu. Bu asırda her türlü kültür çevresinde ne Gazâlî ile mukayese edilebilecek bir filozof[25], ne Zerkâlî ile kıyaslanacak bir astronom ve

sından yıkılıp düşmesi mânasını tazammun etmektedir. Bu mânada ağırlık noktası tutarsızlık mefhumudur. Metinde kelimenin kullanılmış olduğu yerler bu hususta bir fikir verebilir :

1— "O akılsızların böyle düşüncelere kapıldığını görünce, eski filozofları reddetmek işini üzerime aldım. Burada, filozofların ilâhiyat meselelerindeki görüşlerinin tutarsızlığını (tehâfütünü) ve sözlerinin çelişikliğini ortaya koymak bahis konusudur..." (bk. Algazal, Tahafot, s. 7).

2— "Maksadın filozoflara inanan ve yollarının çelişkiden uzak olduğunu zanneden kimseyi, onların tutarsız taraflarını ortaya koymak suretiyle uyarmak olduğunu tasrih etmeliyim..." (Bk. ay. es., s. 13).

3— "Biz bu kitapta, sadece, filozofların görüşlerini değerlendirmek ve onların tutarsızlıklarını beyan ederek delillerini karıştırmak istedik, yoksa belirli bir görüşü tutmadık..." (Bk. ay. es., s. 78).

4— "Biz bu kitapta yapmak ve kolaylaştırmak cihetine gitmedik, tam tersine, itiraz etmek ve yıkmak cihetine gittik ve işte bu yüzden kitaba Tcmhîd ul-Hak yerine Tehafüt-ül Felâsife — Filozofların Tutarsızlığı dedik..." (Bk. ay. es. s. 179-180.

5— "Biz bu kitabı ancak felsefecilerin sözlerindeki tutarsızlığı (tehafütü) ve çelişmeyi beyan etmek için yazdık, bu da hasıl olmuştur" (Bk. s. 30).

Bununla beraber son zamanlarda, kelimeyi tercüme etmektense olduğu gibi almak düşüncesi hâkim olmaktadır. Türkçe literatürde de durum böyledir. Batılılar da kelimeyi çevirmek ve ince mâna farklarını belirtmek güçlüğü karşısında onu aynen almaktadırlar (Bk. L. Gardet, Raison et Foi, s. 343-344 not 1; Anawati, Int., s. 73; Bouyges, Tahafot, s. XI).

Biz de kitabın ismini aynen muhafaza etmek istiyoruz, bununla beraber muhakkak surette bir tercümesi yapılmak gerekirse, daha iyisi bulununcaya kadar, Filozofların Tutarsızlığı karşılığını tercih ediyoruz. Bu suretle İbn-i Rüşd'ün Tehâfüt-üt Tehafüt-il Felâsife'si Filozofların Tutarsızlığının Tutarsızlığı şeklinde tercüme edilmiş olacaktır.

[24] Bk. Sarton, Int. I, s. 739.

[25] Bk. ay. yer.

ne de Ömer Hayyam'la boy ölçüşebilecek bir matematikci vardır, bu üç büyük insan bütün diğer mütefekkirlerin üstündedir [26]. Eğer Hayyam Ortaçağın en tanınmış siması ise Gazâlî de en asîli-(noble)dir [27].

Hakikaten, Gazâlî, asrı bakımından öyle bir noktada bulunmaktadır ki İslâm kültür ve medeniyet çervresi yaklaşık olarak bütün orijinallik ve imkânlarını kullanmış, düşünüş istikametlerini gösteren ve fikirlerin içinde aktığı ana kanallar teşekkül etmiştir.

Gazâlî bu istikametleri yazmış olduğu kendi-biyografisi el-Munkızde [28] tesbit eder; ona göre hakikatı araştıranlar dört sınıftır: 1- İlm-i Kelâm âlimleri, 2- Bâtıniyye fırkası, 3- Filozoflar, 4- Mutasavvıflar [29].

Gazâlî'nin gayesi, kendi ifadesine göre, "işlerin hakikatını anlamak ve bilmektir". "O halde evvelâ bilgi nedir? Bunun hakikatını araştırmak icabeder" [30], ve zaten "gençliğinin iptidasındanberi hakikatları kavramıya susamış olmak, onun, fıtrî bir âdetidir" [31]. Kendisinden artık hiçbir şekilde şüphe edilemiyecek olan sağlam bilgi, kendi tâbiri ile, yakîn hasıl edecek bilgi, asıl bilgidir [32]. Bu neviden bilgiyi aramak için Gazâlî kendisini tahlil eder ve bilgilerinin "hissiyat" ve "zaruriyat"tan ibaret olduğunu görür [33]. Fakat esefle anlar ki, her ikisi de şüpheden uzak değildir, yani yakîn hasıl etmemektedir [34], iki ay kadar bir müddet tam hükümsüzlükten ileri gelen psikolojik bir buhrana kapılır, fakat sonunda ruhu Allah'ın, onun kalbine attığı bir nur ile, zaruriyatın

[26] Bk. Sarton, İnt. I., S. 746.

[27] Bk. ay. es., s. 739.

[28] Bu eser hakkında Anawati'nin işaret etmiş olduğu şu noktayı kaydedelim: Ebû'l-Atâ' al-Baqarî I'tirafât al Gazâli (Caire 1943) isimli eserinde Munkiz'in uydurma olup hiçbir tarihi kıymet taşımadığını iddia etmektedir. Muharrir skandal yapmak istemektedir (Bk. Intr., s. 68, not 1). Anawati'ye göre eser "uydurma" değil "biraz şematiktir".

[29] Bk. el-Munkiz, s. 10.

[30] Bk. ay. es., s. 4.

[31] Bk. ay. es., s. 3.

[32] Bk. ay. es., s. 4.

[33] Bk. at. es., s. 5.

[34] Bk. ay. es., s. 6-7.

güvenilir olduğuna inanmak sayesinde kurtulur [35]. Gazâlî'nin şüphesi denilen ve Descartes'la mukayese edilen [36] tarafı işte budur.

Gazalî böylece hakikatı [37] aramak için önce ilm-i kelâm sonra felsefe yolunu daha sonra Bâtınîleri ve dördüncü olarak tasavvuf mesleğini inceler [38].

Bu dört istikamet hakikaten İslâm düşünüş hareketlerinin, hepsini değilse bile, ana kadrolarını göstermektedir. Gazâlî'ye göre "ilm-i kelâmın gayesi Ehl-i Sünnetin akidesini muhafaza etmek, onu bid'at erbabının karıştırmasından korumaktır. Tanrı, elçisinin diliyle kendi kullarına din ve dünyalarının iyiliğini sağlayan bir itikadı telkin etti. Kur'an-ı Kerîm ve hadîsler bunu bize haber veriyor. Sonra şeytan bid'at eshabının vesveselerine, sünnete muhalif birtakım kanaatler karıştırdı" [39].

İslâm âleminde olduğu kadar belki hiçbir kültür çevresinde, dinî hareketle beraber siyasî ve fikrî hareketler doğup gelişmemiş, sosyal nizam dinî nizam tarafından düzenlenmemiştir. Öyle ki bazı fikrî hareketlerin kökleri ve gayeleri, bütün gizlemelere rağmen, sadece siyasî idi. Bu kültür çevresindeki fikir ayrılıklarını anlamak için dinî hareketin başlangıcına dönmek uygundur.

İslâmlığın esasını teşkil eden asıl ve temel kaynak Kur'an-ı Kerimdir. Mekke'de nazil olan âyetlerde şeriata taallûk edenler yoktur, dinin esaslarını veren ve dine davet edenlerden müteşekkildir: Allah'a, Meleklerine, Resullerine, Kitaplarına, Kıyamete iman ve bunların tasviri, vasıfları, adalet, ihsan, ahde vefa, affetme, Allah'tan korkma, şükür gibi ahlâkta kerim olan hususları emir, zina, katil, kız çocukların gömülmesi, ölçüde hile, her türlü küfrü nehiy gibi. Medine'de nazil olanlar kulların birbirlerine karşı olan durumunu tayin eden ve fakihlerin ahkâm dedikleri âyetlerdir [40].

[35] Bk. el-Munkiz, s. 8.

[36] Bk. 1- El-Munkiz, Önsöz, s. IV. 2- H. Z. Ülken, İsl. Fels. Akıl-İman Mese., s. 63, not 2 ve s. 72. 3- W. M. Watt, The Faith of ghazāli s. 12. Sarton ise St. Augustinus ile mukayese eder (Bk. İnt., I, s. 754).

[37] Hakikati ne mânada kullandığını ve aradığını hakikatin ne olduğuna ileride temas edilecektir, Bk. s. 39.

[38] Bk. El-Munkız, s. 11.

[39] Bk. ay. yer.

[40] Bk. Ahmad Amîn, Facr, s. 228.

İslâmın ikinci temel taşı Peygamberin sözleriyle fiil ve hareketleridir, bunlar sünnet-hadîs bütününü teşkil eder. Sünnette olmıyan herhangi birşey bid'attır. Bu iki kaynak, Kitap ve Sünnet, İslâm şeriatının temelidir. Hiçbir sulta ne buna muhalefet edebilir ne de dışına çıkabilir [41].

Kur'anın gelişi hem Arapların yaşayışını hem de tarihin seyrini tamamen değiştirmiştir. İslâmiyet'ten önceki Arap yaşayışında yani Cahiliyye devrindeki fikrî mahsuller lûgat, şiir, meseller ve hikâyelerdir; o devir Araplarında ilim ve felsefeden eser yoktur. Sosyal seviyeleri ilim ve felsefe ile meşgul olmalarına fırsat vermemiştir; onların nesep, nevi ve gök yüzü hakkında biraz haberleri ve tıbba dair bilgileri vardı ama bunlara ilim demek açıkca bir hatadır [42].

İslâm hareketinin böyle bir muhitte başlaması muhtelif yönlerden ilmî faaliyete sebep olmuştur:

a) Resulün kendisi etrafındakileri İbranî ve Süryanî gibi yabancı dil öğrenmeye teşvik ediyordu.

b) Arap dışı toplulukların din ve şeriatlarını öğrenmek için tecessüs uyanmıştır.

c) Âyetlerin pek çoğu dış âleme bak, Allah'ı anlarsın dâvetiyle insanların ilgisini kâinata çevirmiştir. Kur'an ilimden bahsettiği vakit bunu en geniş anlamıyla marifet karşılığı olarak alır [43].

İslâmiyet'in gelmesiyle başlayan bu hem sosyal hem fikrî olan hareket, ilerde gelişecek olan ilmî hareketin zeminini teşkil etmek üzere dinî, tarihî, ilmî-felsefî ve edebî istikametler arzetmektedir [44].

Emevîler bu hareketlerden ancak sonuncuya önem vererek kapılarını ve mallarını şairlere açmışlar, mescitlerde kıssa anlatmak işini onlara bağışlamışlar, ulema ve felsefecilerden bu imtiyazı esirgemişlerdir. Bunu Ahmet Emin şu iki sebebe yormaktadır:

1—Emevîler siyasî mevkilerini baskı yapmak suretiyle muhafaza ettikleri için şairlere ve methedilmeye muhtaçtılar.

[41] Bk. Ahmad Amīn, Facr, s. 234.
[42] Bk. ay. es., s. 48.
[43] Bk. ay. es., s. 143-144.
[44] Bk. ay. es., s. 145-163.

2— Seviyeleri henüz Cahiliyye seviyesi olmakla, felsefî ve ilmî bahislerden zevk duymuyorlar, ancak güzel şiir ve hitabetten hoşlanıyorlardı. Emevîlerden ne dinî, ne tarihî ve ne de felsefî-ilmî hareketi teşci eden olmamıştır[45]. Fakat aynı müellif Emevîler devrinde Kur'an ve Hadîs başta olmak üzere, bunları izah etmek için şiir, fıkıh, nahiv hareketlerinin varlığından bahsetmektedir[46]. Kur'an ve Hadîs-Sünnet gibi iki ana ve birleştirici temele dayanan İslâmiyet'te muhtelif sebeplerle görüş farkları belirdi.

Şehristanî el-Milel ven Nihal'e yazmış olduğu önsözlerden dördüncüsünde der ki: "Diğer dinlerde değil ama bizim dinimizde şüphelerin kaynağı bellidir, şüpheyi kâfirler, düşmanlar ve bilhassa münafıklar getirmiştir" [47]. Başlangıçtan beri gayesi insanları muayyen inançlar birliği etrafında toplamak olan İslâmiyet, bunu her noktada gerçekleştirememiştir. Meydana gelen ihtilâflar müslümanın ya doğrudan doğruya aksiyonuna, ya imanına veya her ikisine birden taallûk ediyordu. Bir müslüman aksiyonu ve imanı için yukarıda bahsetmiş olduğumuz iki ana kaynağa başvurur. Eğer Kur'an, Sünnet veya Hadîste müminin aksiyonuna taallûk eden hususlarda sarahat yoksa o takdirde Rey, Kıyas veya İcma-ı Ümmet metotları yoluyla bir hal tarzı bulunurdu. Fıkıh Okulları bu metot ayrılığına dayanmıştır; İslâmiyet'teki ayrılıkların en kuvvetli ve önemli olanlarından birisi işte bu metot anlayışındaki ayrılıktır.

İmana taallûk eden ihtilâfların sebepleri, (a) İslâm'ın kendi iç bünyesinden gelen sebepler ile (b) dıştan gelen sebepler olarak mütalâa edilebilir[48]. Birinci gurup sebepler içinde (1) Kur'anın, şekle ve mânaya taallûk eden, kendi yapısı, (2) Kur'anın nâzil olduğu muhit puta tapar Araplarla Yahudi ve Hıristiyanların bulunduğu bir muhit olmak bakımından başka çeşit bir iman taşıyan bu insanların yeni teklif edilen imana karşı davranışlarının farklı olması ve (3) İmamet meselesi sayılabilir. İslâmiyet'te ihtilâf kaynağını teşkil eden dış sebepler arasında, (1) İslâmiyet'in siyasî bir kuvvet olarak Mısır, Suriye, İran,

[45] Bk. Ahmad Amîn, Fecr, s. 164.
[46] Bk. Żuḥā, II, s. 19.
[47] Bk. Al-Milal, s. 9.
[48] Bk. Żuḥā, III, s. 3.

Türkistan'a yayıldığı vakit çeşitli mezheplerle karşılaşıp, onlarla hesaplaşmak zorunda kalması, (2) bu mezhepler karşısında İslâmiyet'i müdafaa etmek için onların mahiyetçe ne olduğunu bilmenin gerekmesi, (3) tercümeler yoluyla gelen felsefe ve mantığın kullanılmaya başlanması vardır[49].

İç ve dış olarak ayrılan sebeplerin birinci gurubu İslâmda bilhassa Kelâm hareketine, ikinci gurubu bilhassa felsefe hareketine temel olacaktır.

Gazâlinin Tehâfütte bahis konusu etmiş olduğu meselelerin kökleri de bu sebeplerden doğan neticelerin içinde bulunduğ ndan her iki grubun bu maksada hizmet ettiği ölçüde incelenmesi gerekmektedir.

1. *Kelâm cereyanının doğuşu:*

İslâmiyet'in ilk büyük ihtilâfı birdenbire meydana çıkmış ve fiilî neticelerini vermiş olan İmamet meselesidir. Resul zamanında akait meselelerinde değil, fakat içtihat meselelerinde nizâ olduğu söylenmektedir[50]; Hulefa-i Raşidin devrindeki İmamet dâvası bir içtihat meselesi olup amelî ahkâma bağlı ise de, ilerde müslümanlar arasında hattâ akait meselelerine kadar giden devamlı ayrılıklara esas teşkil edecektir[51].

İmamet meselesine bağlı olarak mütalâa edilmek gereken ikinci nokta iman nedir, mümin kime derler? Fâsik kimdir? Büyük günah işleyen mümin midir? meselesidir. Muaviye idareyi ele alınca müminler düşündüler: Bu idareciye itaat etmeli mi, etmemeli midir? Bu idareciler hakikî müslüman mıdırlar? Yoksa onların kudretlerini mahvetmek için canla başla uğraşmalı mıdır? Ali taraftarları kâfir midir değil midir? Bu sorular hayatî ve ciddî meselelerle ilgiliydi; öyle ki bu hale bugün, filân doktrin sahibi vatan haini midir, değilmidir? sorusuyla ilgili meselelere benzeyen bir vaziyet gözüyle bakılabilir[52]. Haricîler İmamet meselesinde fiilî vaziyet almak ve muhalefet etmek durumunda bulundukları için imanı sadece dil ile ikrarda değil, aynı zamanda

[49] Bk. Ẓuhā, III, s. 8.
[50] Bk. Tamhīd, s. 281.
[51] Bk. ay. es., s. 283.
[52] Bk. Ẓuḥā, III, s. 6.

fiil ile tasdikte bulurlar. Bu görüşün neticesi olarak mümin saymadıklarını yani büyük günah (kebair) işleyenleri öldürürler [53]. Murcia denilen gurup imamet meselesinde her iki tarafa karşı cephe almayanlardır: Havaric ile Ali taraftarlarından birisi fâsiktir, ama, hangisi? Bunu tayin etmek mümkün değildir veya iki taraf da fâsiktir [54]. Murcianın bu durumlarının tabiî neticesi olarak iman sözle tasdiktedir. Onlar kimin mümin olduğunu, kimin büyük günah işlediğini Allah bilir ve hesabını sorar, şimdilik Muaviye'ye itaat etmek lâzımdır, ancak öte dünyada hakikî vaziyet anlaşılacaktır fikrini güderek durumu öte dünyaya irca ederler. Bunun siyasî neticeleri menfi de olsa Emevîleri tastiktir[55]. Mutezile ise fâsik olanın ne mümin ne münkir olmayıp fakat ikisi arasında bir yerde bulunduğu kanaatındadır. Mutezile terimi I. ve II. asırlarda, bu iki fırkadan birine yardımdan itizal eden, çekinen, ve nötr kalanları işaret eden siyasî bir terimdir [56], ilerde II. asırda doğacak olan kelâmcı mutezilenin ceddidir[57]. Eğer fâsik (büyük günah işleyen mümin) bu dünyadan tövbe etmeden giderse onlara göre, Cehennem'de ebedî olarak kalacaktır [58].

Böylece İmamet meselesinden doğan ve mümin, fâsik meselesini içine alan ilk büyük ihtilâf neticesinde fikirler arasında bir gerilim ve kutuplaşma belirerek, mücadele fiilen ve keskin olarak başlamış oluyor.

"Bu siyasî hâdiselerden doğan fikir ayrılıkları kelâm ilminin meydana çıkmasında mühim rol oynamıştı, aksini iddia etmek hatadır" [59].

Fakat diğer taraftan Kur'an'ın kendi iç bünyesinden doğan meseleler, bilhassa nazarî sahada o surette incelemeye tabi tutulmuştur ki bunun neticesinde kelâm ilminin temelleri atılmıştır.

İbn - i Haldun'un "Arapların hepsi kendi dilleriyle inen bu Ki-

[53] Bk. C. A. Nallino, Sull'Origene (arapça tercümesi), s. 180.
[54] Bk. Şahristānī, al-Milal, s. 33-34; Baġdādī, al-Farḳ, s. 101.
[55] Bk. Facr, s. 293.
[56] Bk. Nallino, Sull'Origene (ar. ter.), s. 187; Facr, s. 291.
[57] Bk. Ay. es. s. 191.
[58] Bk. Żuḥā, III, s. 182, not 1.
[59] Bk. Anawati, Intr., s. 33; Żuḥā, III, s. 9.

tabı anlıyordu" [60] demesi mubalâğalı [61] ve hatalıdır [62]; tersine, her Arap Kur'anı kolaylıkla anlıyamıyordu. Âyetler hakkında ya (a) lâfızdan mânâya geçerken, veya (b) tenzil şartlarıyla, —esbab-ı nüzûl bilindikte mânalandırma kolaylaşmış oluyordu—, (c) Arap âdetlerinin —meselâ bu âdetleri bilen hac âyetlerini daha iyi anlıyordu— ve (d) Yahudilerle Hıristiyanların o zamanki durumlarının bilinmesine göre çeşitli hükümler veriliyordu. Asıl, Kur'anda mânâsı tamamen açık olan âyetlerle (Muhkem âyetler) mânâsı açık olmıyan âyetlerin (Müteşabih Âyetler) neye delâlet etmek istedikleri bahis konusu olunca, bu, ilk müfessirlerin en büyük gailesi olmuştur. Bu iki vaziyet İslâmın tamamiyle orijinal mahsulü olan Kur'an tefsiri hareketine yol açmıştır[63].

Diğer taraftan aynı bir konu hakkında inmiş olan âyetlerin birbiriyle ve diğer âyetlerle olan karşılıklı durumlarının açıklanması gerekti; zira bu âyetler arasında meselâ kulun fiilinde tamamen hür olduğuna delâlet edenler olduğu gibi, iradenin Allah'a ait bulunduğunu ifade edenler de vardır. Burada gerçek bir zıtlık mı vardır, yoksa bu zıtlık görünüşte midir?

Kur'an insanları mütemadiyen, bir tek Allah'a imana davet ederken Allah'ın muhtelif ve pek çok sıfatlarından da —bu tâbir Kur'anda geçmez[64]— bahsetmektedir: alîm, kadîr... gibi. Allah bir olduğuna göre sıfatları kesret gerektirmez mi? Bu sıfatları ne tarzda anlamak lâzımdır; olduğu gibi kabul edilmeli midir, yoksa tevile mi ihtiyaç vardır? Allah âdil midir, ne mânada âdildir?

Hernekadar "siyasî çatışmaların ortaya attığı doktrinal meseleleri halletmek ve bilhassa hıristiyan, mazdek veya yahudi polemik hücumlarına cevap vermek için İslâm, başlangıçta bir savunma olan Kelâmı tesis etmiştir ve Kelâm, daima, problematiğinin kendisinde bile, bu başlangıç izini taşıyacak"[65] ise de Kur'anın, sosyal şartlarla bir ilişiği olmaksızın sadece bir inançlar sistemi olarak sunulduğu vakit insan zihninde birtakım sorular uyandırması tabiîdir.

[60] Bk. Muḳaddima, s. 438.
[61] Bk. Anawati, Intr, s. 29.
[62] Bk. Facr., s. 196.
[63] Bk. ay. es., s. 197.
[64] Bk. Żuḥā, III, s. 29.
[65] Bk. Anawati, Intr., s. 38-39.

Şehristanî, bu noktayı İblisin isyanına bağlı olarak dinî bir açıklama ile belirtir ve der ki: "Halk arasına şüpheyi ilk koyan İblistir. Nassa isyanı, tabiatı olan ateşi Âdem'in tabiatı olan toprağa üstün tutması ve övünmesi ile ilk şüpheler doğmuştur. Bu şüphe yedi kola ayrılıp insanlara sirayet etmiş, bidat ve dalâlet ortaya çıkmıştır. Bu şüphelerden Lûka, Markus, Yuhanna ve Mettâ İncil şerhlerinde bahsedilir, Tevrat'ta da tasvir edilir. Şöyle ki: İblis "Allah'ın ilmini kudretini tanıyorum ama hikmetinden sual olunabilir" der; ve yedi sual sorar:

1— Tanrı mademki benim ne olacağımı biliyordu, beni niçin yarattı, hikmeti nedir?

2— Beni niçin itaatle teklif etti, benden ona ne gibi bir zarar veya fayda gelir?

3— Haydi ona itaat edip teklifi kabul ettim, ya Âdem'e itaatle niye teklif etti? Hikmeti nedir?

4— Ben senden başka bir kimseye itaat etmem deyince beni niçin Cennet'ten kovdu? Hikmeti nedir?

5— Hususî teklife itaat etmedim, Cennet'ten kovdu niçin ikinci defa Cennet'e aldı ve Âdemle buluşmama izin verdi ve Âdem'i kandırdım, hikmeti nedir?

6— Niçin beni Âdem oğluna musallat etti? Ben onlara tesir ederim, halbuki onlar bana birşey yapamazlar? Allah beni hileye müsait yaratmamalıydı.

7— Niçin beni helâk etmedi? Beni helâk etseydi, âlem şerden kurtulurdu. Hikmeti nedir? Şârilı der ki Melekler bu suale cevap verdiler: Sen Allah'a itaatta verdiğin sözde muhlis çıkmadın, çıksaydın niçin diye sormazdın. Peygambere karşı çıkanların hepsi bu şüphelerden hareket etmektedir. Gayeleri kendilerini teklif ve şeriattan kurtarmaktır. "Bize benzeyen bir kimse bizi hidayete mi götürecektir?" sözü ile şeytanın "Çamurdan yaratılana secde mi ederim?" sözü arasında fark yoktur" [66].

Burada mesele dinî bir dekor içinde anlatılmaya çalışılmışsa da, aslında bu, inançlar sisteminin teşkil ettiği model karşısında kaldığı her defada insan zihninin takındığı tavrın tasviridir denilebilir; bu, din ile felsefe karşılaşmasının tâ kendisidir.

[66] Bk. al-Milal, s. 9.

Münakaşa konusu olarak ele alınan ilk spekülâtif meselenin kader ve cebre taallûk eden mesele olduğunda yazarlar birleşmişlerdir[67]; bu, insan fiillerinin iradeyle mi yoksa Tanrı'nın cebriyle mi meydana geldiği meselesidir. Birincisi Kaderiye[68], ikincisi Cebriye görüşünü teşkil eder. Bunların meydana gelmesi sebebini sosyal muhitte aramak doğru olacağı gibi —bazı müellifler Cebriye görüşünün sosyal neticeleri olduğunu ve meselâ Emevîlerin onu tuttuğunu, böylece kendilerinin işbaşında olmalarının, Allah'ın bir tayini olduğu cihetle meşrulaşmış olacağını iddia ederler[69]- bir inanç modeli karşısında kalan insanın tabiî olarak sual sorma durumunda olduğunu da unutmamak lâzımdır. Aslına bakılırsa Peygamberin sağlığında Uhut gününde "bizim tarafımızda olsalardı ölmezlerdi", "Allah'ın rızıklandırmak istemediğini siz hiç rızıklandırabilir misiniz?" sorularının kader ve cebre delâlet edecek tohumları çoktan taşıdığı görülmektedir[70]. Bu meselenin

[67] Bk. al-Milal, s. 17; Tamhîd, s. 286; Facr, I, s. 223; Anawati, Intr., s. 37. Ancak bu meselenin nasıl doğduğu hususunda müellifler ayrılmışlardır. Bir kısım müellifler, Nallino gibi, cebir ve ihtiyara ait bazı meselelerin tarif ve mânâca açık olmadıklarını ,hangisinin ehl-i sünnete hangisinin başkalarına atfedileceğinde kat'î bir anlaşma mevcut olmadığını, kader meselesinin ise I. ve II. asırda Kur'andaki ibarelerin tefsirlerinden doğmuş bulunduğunu iddia ederken (Bk. Sull'Origene, ar. ter., s. 191, 201), von Kramer gibi bir kısım müellifler hür irade meselesinin bir hıristiyan meselesi olduğunu, İslâmların ise bunu ancak tekrarladıklarını iddia etmektedir (Bk. Żuhā, I. s. 364). Anawati ve A. Emin gibi bazı müellifler de meselenin bilhassa Şam'da hıristiyanlarla temasa geldikten sonra doğduğu fikrini müdafaa ederler. Onlara göre Şamlı Johanna'nın Bir Arap Sana Şöyle Söylerse Şöyle Cevap Ver (اذا قال لك العربى كذا فأجبه بكذا) adlı kitabı bunu açık bir misalidir (Bk. Facr., s. 134, 189, 284, 286 Intr., s. 202. Tafsilât için Bk. Żuḥā, I, s. 363). Fakat, A. Emin kader meselesinin tamamen İslâma ait olduğunu iddia etmekten de geri durmaz, sonunda bu meselenin her din için varit olduğunu ilâve ederek ortalama bir görüşe varır (Bk. Żuhā, I, s. 364-365). Aynı müellif kelâmın doğuşunda Yahudilerin birçok tesirlerde bulunduklarını da iddia etmektedir (Bk. ay. es., s. 351-356). Halbuki Şehristanî bilhassa Kaderiye ve Cebriye görüşlerinin nasıl doğmuş oldukları problemini ortaya atmaz. Meseleyi "son zamanlarda cebrin kadere izafeti gibi bir bid'at ortaya atıldı" cümlesiyle doğrudan doğruya vaz eder (Bk. al-Milal, s. 17).

[68] Neden bu ismi almış olduğunu tahkik etmek için Bk. Nallino, Sull. 'Origene ar ter.), s.

[69] Bk. Anawati, Intr., s. 37: Facr, s. 292-299.

[70] Bk. al-Milal, s. 11. Bu noktaya Abū Rida De Boer'i tenkit ederken temas etmiştir. Ona göre, De Boer'in Resul'ün etrafındakiler neden diye sorma-

meydana çıkması için merkezin Şam'a taşınmasını beklemeye pek ihtiyaç yoktur. Hıristiyanlarla veya diğer kültür çevreleriyle temasa gelmek meselenin doğmasına değil, ama onun işlenme ve cevaplandırılma tarzına ve temposuna tesir etmiş olabilir. Fakat sonuncu cevabın o zamanın fikir havasına delâlet eden vesikaların tenkitli bir araştırmaya tabi tutulması sonucunda elde edileceğini zannediyoruz. Müslümanların yunanca ve süryanî tercümelerden önce ele aldıkları[71] bu meselelerden doğan Kaderiye ve Cebriye görüşünün müşterek ve devamlı bir varlığı olmamış fakat Mutezileye tesir etmiştir[72].

Asıl Kelâm okulunun en belirli cereyanı Mutezile denilen gurubun temsil ettiği cereyandır. Bu görüşün nasıl doğduğu ayrı bir konu olarak işlenebilir[73], fakat biz burada ancak bu mesele dolayısiyle fikir münakaşalarının nasıl geliştiğini belirteceğiz.

dan onun sözünü olduğu gibi kabul ettiler fikrini vakalar yalanlar. Zira Yahudiler iman edinceye kadar Resul'e yirmi seneden fazla neden ve niçin diye sormuşlardır. Hadîsler. puta tapar Arapların veya Kitap Ehlinin sorularıyla doludur. Bu soruların önemlileri bilhassa kader meselesinde toplanmıştır. Hattâ Sehabe daha Nebi zamanında Kur'andan âyetler zikrederek münakaşa etmiştir. Bunun üzerine Nebi imanları sarsılmasın diye onları münakaşadan menetmiştir (Bk. de Boer, die Geschichte, ar. ter., s. 49 n. 1). Kaldı ki Kur'anda ne insanın mecbur olduğuna dair bir âyet vardır ve ne de onun iradesini nefyeden sarih bir işaret bulunmaktadır. Kur'anda Allah'ın mürit ve kadir olması yüzünden vermiş olduğu emirler vardır (Bk. ay. es. s. 56).

[71] Bk. Facr, s. 283; de Boer, Târîh al-Falsafa, s. 7 mütercimin notu 1.

[72] Bk. Facr, s. 287.

[73] "Mutezile hareketinin başlangıcını tesbit etmek çok güçtür, Suriye Hıristiyanlarının uyandırdığı şüphelerle başlamıştır" (Bk. A. Adıvar, Ta. Boyunca. s. 106) denilmekteyse de bu tip bir görüş tenkit edilmektedir. De Boer'in "Araplar Şam'da Hıristiyanlardan öğretim görürlerdi" fikrini Geschiche der Philosophie im İslâm eserini arapçaya çeviren Abû Rîda kabul etmemektedir : "Bu âlimler (de Boer, Von Kramer, Mac Donald, C. H. Becker) fikirlerini Şamlı Johannanın Kur'andaki isevî fikirleri tesbit ve bazı noktalarda müslümanlarla münakaşa etmek için yazmış olduğu bir cedel kitabına dayandırırlar. Fakat ihtimal dahilindedir ki bu kitap kiliseye dahil olan hıristiyanları kendi akidelerini müdafaaya hazırlanmak için yazılmıştır. Bu kitap Johanna'nın Emevî sarayındaki hizmeti esnasında, İslâm düşünürleri ve devlet ricali ile temasından sonra yazılmıştır. Johanna böylece ayrılık noktalarını ve bu noktalar karşısında hıristiyanların hazırlık keyfiyetini öğrendi; tarih bize önemli bir münazaradan bahsetmemektedir. Şu kadar var ki

Filhakika, kendilerini Ehl-ül-Adl ve't-Tevhid olarak takdim eden bu kimselerin ilk büyük ve mühim problemi Allah'ın birliği, vahdeti problemidir, diğer meseleleri buna bağlıdır. Allah, Kur'anda, bir yanda antropomorfik (insan şekilli) olarak tasvir edilirken —bu tasviri olduğu gibi kabul edenler vardır: Mücessime ve Müşebbihe gibi— diğer yandan hiçbir şeye benzemediği bildirilir. Mutezile Hadîs Ehlinin antropomorfizmine ve Ali taraftarlarının agnostisizmine mukabil Allah'ı her türlü sıfattan tenzih ederek vahdete halel getirebilecek âyetleri bu mânada tevil ederler [74]. Allah'ın mutlak birliğini gerek akıl gerekse nakil yoluyla müdafaa ederken Allah'ın sıfatları Allah'ın zâtı mıdır, yoksa ayrı ve ezelî varlıkları var mıdır, Sıfatlar zâtta tagayyür gerektirirler mi, meselesi zarurî olarak münakaşa konusu oldu. Allah'ın sıfatları tâbiri ne Kur'anda ve ne de Hadîslerde geçer, bu tâbiri Mutezile kullanmış ve icat etmiştir [75]. Bu sıfatların gerçek varlıkları (existence réelle)

Arapların Şam'da yabancılarla temas etmesinin düşünceleri harekete getirmek bakımından bir tesiri olmuştur. En büyük tesirler şunlardır: 1- Muhtelif dinî ve felsefî görüşlere sahip olan kimselerin İslâmiyete girip onda düşünmeye başlamaları, 2- Kur'anın tefekkür ve araştırmaya sevkedecek surette fikrî güçlükler ihtiva etmesi. Johanna'nın kitabına gelince, bir defa yunanca yazılmıştır, sonra Johanna devlette vazifeliydi. Devletin dinine hücum eden bir şekilde söz söylemesi makûl değildir. Kitabın adı bile —Sana bir Arap Şöyle Sorarsa Şöyle Cevap ver— müslüman akidelerinin mücerret tenkidinden çok bir müdafaaya ihtiyaç gösterdiğine delâlet etmektedir". (Bk. Târîh al-Falsafa, s. 6-7 n. 2). Diğer taraftan Mutezile mezhebinin "fâsik, ne mümin ne kâfir fakat menzile beyn-el menzileteyn'dedir,, diyerek Vâsıl b. Atânın H. el-Basrî'den itizal etmesinden doğduğu ileri sürülmekle, beraber (Bk. Milal, s. 18; Intr., s. 46), bu görüşün kökünü I. asırda (H. 35) İmamet ve hakem meselesini müteakip fâsiğin ne olduğunu tayin etmek için ileri sürülen fikir cereyanlarından birine bağlamak istenmekte (Bk. Nallino, Sul'., ar. ter. s. 180, 181; Facr, s. 291, 292), bununla beraber iç harplerin geçmesile bu meselenin dinî öneınini kaybettiği ve Mutezilenin Kaderiye, Adliye, Muvahhide gibi diğer tesmiyelerle anıldığı ve ilk mânanın II. asırda kaybolmaya yüz tuttuğu da ilâve edilmektedir (Bk. Sul'., ar. ter. s. 192). Anawati bu meselenin kaynağının Hıristiyanların Müslümanlar İsâ'nın ulûhiyetini kabul etsin diye ortaya attıkları meselede görür, şöyle ki: Hıristiyan sorar: İsâ nedir? Müslüman cevap verir : Allah'ın kelimesidir. Allah'ın kelimesi yaratılmış mıdır? Yaratılmamışsa Allah bundan önce kelimesiz ve "esprit"siz idi, bu olamaz. Yaratılmamışsa İsâ Allah'tır (Bk. Intr., s. 38).

[74] Bk. Intr., s. 48.

[75] Bk. Żuḥā., III. , s. 29.

yoktur, öz (essence) itibariyle bir ve aynıdırlar. Mutezilîler, Dehrîlere mukabil Allah'ı halik (yaratıcı) olarak kabul ederler; Allah ruhî olup gözle görülmez, hattâ Ehl-i Hadîsin zıddına olarak, gelecekte Allah'ı görme (rüyet) mümkün değildir. Allah âleme nisbetle mütealdir -bu, hulûlü reddetmektir- ve kadîmdir. Allah âlemden ayrı olarak kabul edilince âlemle olan münasebeti meselesini ele almak zarureti belirmiştir. Bu mesele Allah'ın eşyayı bilmesi meselesidir. Allah'ın eşyayı bilmesi eşyanın varlığından önce midir, yoksa onlarla beraber midir? Allah'ın eşyayı bilmesi Allah'ta bir tagayyür gerektirir mi gerektirmez mi? Bu sonuncu sual görülüyor ki Allah'ın sıfatları ve zâtı meselesinin bir parçasıdır. Kur'anın bizzat kendisi nedir? Allah'ın kelâmı mıdır? Eğer kelâmı ise yaratılmış mıdır (mahlûk mudur)? Ezelî midir? Bu hususta Mutezilenin kanaatı şudur[76]: Eğer Kur'an Allah'ın sıfatı mânâsında Allah'ın kelâmı ise Allah bir olduğuna göre bu mümkün değildir, aksi halde Allah'ın zâtı ve sıfatları bir tek şey olurdu; halbuki Kur'an bir tek şey değildir, muhtelif şeylerden bahseder. Diğer taraftan, Kur'anda birtakım emir ve nehiyler vardır; emirler memurlarla kıymet kazanır, halbuki ezelde memurlar yoktur[77]. Üstelik Peygamberlere inen kitaplar başka başkadır ve nihayet biz Kur'anı görüyor, işitiyor, söylüyoruz; herhalde Allah'ın sıfatı böyle olmamak lâzımdır. Mutezile Kur'anın mahlûk olduğuna dair bu aklî delillerden sonra en kuvvetli buldukları bir naklî delil getirirler ki bu bir âyettir: انّا أنزلنا اليك الكتاب[78] Kur'an Allah'ın ezelî kelâmı olmayınca mahlûk olmak icabeder, imdi, Kur'an Allah'ın yarattığı sesler ve harflerden ibarettir[79]. Allah'ın mütekellim olmasının mânâsı ise kelâmının haliki ve faili olmasıdır.

Mutezileye Kur'anın Allah'ın kelâmı oluşu ile yaratılmış olup olmadığı meselesinde iki gurup karşı koymuştur: Bunlardan birincisi Selefiyyun olup Allah'ın sıfatlarını nasıl bildirildiyse o şekilde kabul etmek taraftarıdır; Âyetler üzerinde cedel, münazara ve

[76] Bk. Żuḥā III, s. 33-75.
[77] Bk. ay. es., s. 33.
[78] Kur'an, IV. 106, Flügel, neşri.
[79] Bk. Żuḥā, III, s. 36.

münakaşa yapmayı reddeden sahih hadîslere bağlanan kimselerdir, cedeli bidat saymakla beraber bu neviden bilgilere insan aklının erişemiycceği şeyler nazariyle bakarlar: Biz insanlar kendimiz hakkında neden ve nasıllara cevap veremediğimiz halde Allah'a ait meselelere nasıl cevap verebiliriz? O halde gelen şeylere nasıl geldilerse o şekil üzere inanmak, Allah'ın zâtının sıfatlarının aynı mı gayrı mı olduğu, kadîmden hâdîs çıkar mı çıkmaz mı sorularını sormaktan vazgeçmek icabeder, zira bunlar aklı aşan meselelerdir [80]. Durum Allah nasıl isteva eder meselesinde de aynıdır. Bu soruya Mâlik b. Unes" İsteva meçhul değildir, "nasıl"makul değildir, iman vaciptir, sual bidattır" cevabını vermiş tir[81]. Selefiyyunun Mutezileden farkı aklın gücünü tasdik edip etmemek noktasındadır. Mutezile, isterse Allah'a dair konularda olsun, aklın gücüne inanmaktadır, bu meselelerde akıl doğruya varabilir. Halbuki selefiyyun aklın gücünü bu seviyede bulmazlar ve kanaatlarını şöyle belirtirler: Kur'anın mahlûk olup olmadığından bahsetmiyoruz, Onun sadece Allah'ın kelâmı olduğunu söylüyoruz, zira Allah, kitabı hakkında böyle söylemiştir [82]. Kur'anın mahlûk olduğunu asla kabul etmeyen ve Onun ezeliyetini iddia eden ikinci gurup, Hanbelîlerden bazıları, değil mushafın, fakat cildin bile ezelî olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir. Daha sonra Ebu'l-Hasan-el Eş'arî ortalama bir yol teklif etmiştir: Kelâmın iki mânası vardır. Birincisi söz ve ses, ikincisi söz ve sesle ifade edilen asıl. İlki şu elimizdeki Kur'andır, diğeri ise Allah'ın yanında ezelî olan kısımdır ve asla değişmez [83]. Mutezilenin bu fikri kabul etmiyeceği meydandadır, zira onlar ruhî hâdiseleri lâfzî ibarelerin tâbii olarak görürler ve Kur'an gördüğümüz ve işittiğimiz şeydir, o halde mahlûktur neticesine varırlar [84].

Mutezilenin tevhit meselesi Allah'ın bizzat kendisine, zâtına ve sıfatlarına ait bir meseledir; fakat birde Allah'ın âlemle ve netice itibariyle insanla olan münasebeti meselesi vardır ki işte Mutezilîlerin önünde bulunduğu ikinci büyük ve önemli problem budur. Allah bu âlemin yaratıcısıdır, fakat bu âlemde kötülük

[80] Bk. Żuḥā, III, s. 37-38.
[81] Bk. ay. es., s. 15.
[82] Bk. ay. es., s. 39.
[83] Bk. ay. es., s. 41.
[84] Bk. ay. es., s. 42.

ve fenalık vardır. Acaba bu fenalık Allah'ın adaleti ile telif edilebilir mi? Mutezilîlere göre, Allah mutlak olarak âdildir, fenalığı ne ister, ne de emreder. Fenalığı insanın kendisi yaratır; zira Allah insana istediği gibi kullanmak üzere bir kudret vermiştir. İnsan kendi fiillerinin yaratıcısıdır, o halde mesuldür[85]. Görülüyor ki bu soru ile Mutezilîler ister istemez kötülüğün kaynağı, insan iradesi ile Allah'ın takdiri meselelerine yani ahlâkın temellerine gitmektedirler. Eğer insan hürdür denilirse Allah'ın iradesi tahdit edilmiş olur, eğer kul mecburdur denilirse bu takdirde teklif temellendirilemeden kalmış bulunur. İnsanların önüne çıkmış ve çıkmakta devam eden bu çok önemli mesele karşısında Mutezilîler de bir durum almak mecburiyetini hissetmişlerdir.

Geylân-ı Dımışkî, Mâbed-ul Cuhenî'den sonra Mutezilîler Kaderiyye ve Cebriyyeden birinciyi tutmuşlardır. Kulun kudreti vardır ve bunu istediği gibi kullanmakta serbesttir, Allah kula fena hareket yaptırmaz; Mutezilîler teklifi temellendirmek için bu yolu seçmek zorunda kalmış Cebrîler ise bu görüşün tamamen aksini temsil etmiştir: Hayır ve şer Allah'tandır.

Halbuki eş'arîler Kesp teorisiyle orta bir yolda bulunuyordu: Fiil kulun kudreti yüzünden doğmaz, kulda kudret vardır. Allah bu kudreti fiile iktiran ettirir, kavuşturur.

Ehl-ul Adl v'et-Tevhid'in bu iki büyük meselesinden başka a) Vaad-Vaîd, b) Menzile beyn-el Menzileteyn (fâsik meselesi), c) Emr b'il-Ma'ruf Neyh an'il-Münker meselelerinde kendilerine mahsus görüşleri vardır.

İslâm tefekkür tarihinde Mutezilîlerin işgal etmiş olduğu mevkiin değeri üzerinde münakaşa edilmektedir[86]: Anawati Mutezilîlerin doğmayı münakaşa ettikleri için her nekadar liberal olduklarından bahsediyorsa da takbihi fiilen ve kılıçla yapmak istemelerini onları "libereaux" telâkki etmenin nekadar hatalı olacağına delil getirir[87] A. Emin ise Mutezilîlerin Emr b'il-Ma'ruf meselesinde kılıca başvurmayı tavsiye etmelerini anarşiyi teşvik etmek yönünden hatalı bulursa da "kanaatıma göre Mutezilenin aklın üstünlüğü ve irade hürriyeti gibi esas fikirleri bugüne kadar

[85] Bk. Intr., s. 49; Żuḥā, III, s. 54.
[86] Bk. Intr, s. 51.
[87] Bk. ay. yer.

muhafaza ed'lseydi, İslâmın çehresi müspet mânada bambaşka olurdu" demekten kendini alamaz[88].

Bununla beraber Mutezilîler, Kur'anla gelen inançlar sistemini münakaşa etmek suretiyle İslâmda din felsefesi yapanların ilki[89] ve Kelâm ilminin yaratıcısıdır[90].

Mutezilenin gittiği yolun aksini müdafaa eden çok önemli iki İslâm fırkasından birincisi Eş'arinin tesis ettiği diğeri de Maturîdî'inîn kurmuş olduğu sistemdir. Bu ikisi arasında fark olmakla beraber, birleştikleri nokta vahiy yoluyla Peygambere gelen inançlar sistemini ne şekilde gelmişse öylece kabul etmektir. Zira bu inançlar sisteminin serbest aklın icaplarına göre incelenmesi yolu sonuna kadar götüren bir yol değildir; Allah'a ve Kitabına ait meselelerde sorulan her sorunun yine aklî bir cevabı her zaman verilmemektedir. O halde dinî hakikatlere götürecek bir metot olmak üzere akıl değil fakat nakil tercih edilmelidir.

Mutezilî öğretinin davet ettiği bu aksi cereyan İslâmiyet'in Ehl-i Sünnet görüşünün temsilcisi olup bütün kuvvetiyle mutezilî doktrini yıkmaya çalışmıştır. Eş'arînin İbâne'si çeşitli bidatlara bilhassa Mutezilîlere karşı yazılmış bir kitaptır. Abbasîler devrinde sistemli olarak yunanca, süryanî ve farsçadan yapılan tercümeler arasında felsefe ve mantığa ait olanlardan, Mutezilîler hemen istifade ederek onlardaki metodu kendi görüşlerine tatbik etmişlerdir. Eş'arî İbanesinde şu meseleleri mütalâa etmektedir: Allah'ın gözle görülmesi mümkün müdür? Kur'an yaratılmış mıdır? Allah arşta nasıl isteva etmiştir? Allah'ın vechi, görmesi, eli nasıl anlaşılmalıdır? İlim, irade ve kudret sıfatları nasıl mütalâa edilmelidir? İnsan fiilleri, çocukların azabı, günahkârların affı, Peygamberin şefaati, Cennet, Cehennem nedir? Ayrıca Ebu Bekir'in imameti meselesinin de ele alındığı bu kitapta hülâsa olarak a) Tevhit, b) İnsan fiilleri, c) Eskatoloji ve d) Halife meseleleri gözden geçirilmiştir[91].

Yine aynı müellifin Makalât'ı, kendi ifadesine göre, "diyanâtı ve aralarındaki farkı bilmek isteyenlerin muhakkak surette mez-

[88] Bk. Żuḥā, III s. 70.
[89] Bk. ay. es., 75.
[90] Bk. Facr, s. 299.
[91] Bk Intr., s. 146.

hepleri ve makalâtı bilmesi lâzım" geldiği için kaleme alınmıştır[92]. Bu kitapta Şia, Havariç, Murcia ve Mutezilenin görüşlerini en küçük tefarruatına kadar incelenmiştir. Müellifin meseleleri anlatışta bir şahsî tavrı ve sistematik görüşü yoktur; üstelik, meseleler ardarda dizilmiş olup fikir irtibatlarını gösterme endişesine de tesadüf edilmez, tefrruat çok ve tekrarlar fazladır. Bu durum meselelerin çokluğundan ve sistematik görüşün henüz teessüs etmemiş olmasından ileri gelebilir. Sonra gelen koyu kelâmcıların eserlerinde dağınıklık ve sistemsizlik silinmeye yüz tutmuştur[93].

Kelâm ilminin bu ilk merhalesi İbn-i Haldun'un "mütekaddimin„ dediği kimselerin bulunduğu merhale olup mühim şahsiyeti Bakillânî'dir. Bu yolun metodu Aristo sillojizmi değil, fakat fıkıhtan gelen bir mantıktır. Sayma - bölme ve ispat-nefiy esasına dayanan taksimi, kıyâs-ı hulf ve kıyas-ı müstakimi kullanır. Ayrıca "delilin butlanı, medlûlün butlanını gerektirir" hükmü umumî bir kaide olarak kullanılmıştır[94]. Bakilânî Allah'ın âlemle olan münasebetini izah edebilmek için kendine mahsus bir atomculuk yaratmıştır, Allah her an tabiata müdahale ederek bu atomları yaratmaktadır, ruh incelmiş maddedir, tabiat kanunu gibi görünen nizam ise bir alışkanlık sonucudur, Allah isterse bu yaratmayı başka bir vasıfta yapar, böylece mucize meydana gelmiş olur; demek ki mucize ancak bir alışkanlığın bozulmadısır[95].

Fakat Gazâlî'nin İktisad'ı ile Aristo mantığı kelâm ilmine girmiştir. Aristo metodolojisinin kullanılmasiyle açılan bu yola İbn-i Haldun "Müteahhirinin„ yolu adını verir, zira bunlar istidlâllerinde Aristo mantığının kaidelerine riayet ederek "delilin butlanının medlülün butlanını" vermediğini görmüşlerdir[96]. Gazâlî'nin açtığı yoldan sonra kelâmcılarda felsefî görüş ve metodoloji şuuru öyle kökten yer etmiştir ki meselâ F. Râzî ve Curcanî gibi kelâmcıları eserlerinde artık "kelâm, üstü kalemle çizilip karalanmış bir felsefeden başka bi şey değildir"[97].

[92] Bk. Maḳalāt, Ritter neşri, s. 1.
[93] İbn-i Hazm'ın Fisal'ı bunun en güzel bir misâlidir. Bk. Intr., s. 148.
[94] Bk. Intr., s. 359.
[95] Bk. ay. es., s. 64; Tamhîd, s. 294.
[96] Bk. Tamhîd, s. 294.
[97] Bk. İntr. s. 76.

Tehâfütün yazılmasına sebep olan sosyal ve psikolojik şartları umumî olarak gözden geçirmek ve bu kitapta mütalâa edilen meselelerin kaynağını görmek endişesinin sürüklediği, İslâmiyette fikir ayrılıklarının doğuşu ve bilhassa Kelâm ilminin teşekkülü meselesinin bizi burada ilgilendiren neticesi şudur: Tehâfütte bahis konusu edilen meseleler, yukarıda izah edilmeye çalışılmış olan sebepler tesiriyle ortaya çıkmış bulunan problemlerin önemli bir kısmının tekrar ele alınması ve özel bir açıdan değerlendirilmesidir: Allah bir, âlem çok olduğuna ve âlem Allah'tan çıktığına göre birden çok nasıl sudûr edebilirler? Allah'ın bu âleme nisbeti nasıldır? Allah'ın zâtı ve sıfatlarının karşılıklı durumları nedir? Allah bu âlemi bilir mi? Cesetlerin haşrı mümkün müdür? Mucize olabilir mi?

İslâma has bir din felsefesi olan Kelâm ilmini Gazâlî Munkiz-de şu sözlerle değerlendirmektedir: "...Geleneğe bağlı Ehl-i Sünnete muhalif olan türemiş bid'at eshabının kötü gidişlerini meydana koyacak sözlerle sünnete yardım etmek arzusunu onlarda —yani ilm-i kelâm âlimlerinde— uyandırdı. İşte ilm-i Kelâm ve Mütekellimin bunlardan doğdu. Bunlardan bir taife Cenab-ı Hakkın kendilerine verdiği vazifeyi yerine getirdi, Sünneti iyi müdafaa, Peygamberin telkin ettiği akideyi muhafaza ettiler, uydurma bid'atlara karşı koydular. Lâkin bu müdafaalarda, hasımları tarafından ileri sürülmüş kendileri tarafından ya taklit ya icma-ı Ümmet yahut da Kur'ana ve Hadîse uygunluk dolayısiyle kabul ve teslim edilmiş bazı mukaddimelere dayandılar. En çok hasımlarının sözlerindeki tenakuzları meydana koymak, onların kabul ettikleri esasların doğurduğu bâtıl fikirleri muahaze etmek gibi şeylerle uğraştılar. Bedihî sözlerden başka sözleri kabul etmeyen bir kimse için bu çeşit sözlerin faydası pek az olur. Binaenaleyh, İlm-i Kelâm kâfi derecede beni tatmin etmedi, yukarıda şikâyet ettiğim derdime şifa olmadı" —burada müellif şüpheden ileri gelen psikolojik buhranına işaret etmek istiyor[98]— "Evet, kelâm sanatı meydana geldikten sonra onunla iştigal çoğalıp zaman geçince mütekellimin Sünneti müdafaa ederken eşyanın hakikatlerini anlatmaya özendiler. Cevherden arazdan ve bunların alıkâmından bahsetmeye başladılar. Fakat İlm-i Kelâmdan maksat bu

[98] Bk. Munkiz, s. 8.

değildir. Bunun için sözleri asıl gayeyi temin edemedi. Halkın akide ihtilâfından doğan şaşkınlık karanlığını tamamiyle gideremedi. Benden başkası için böyle bir gayenin tahakkuk etmiş olduğundan şüphe etmem. Fakat bunun Evveliyat'tan olmayan bazı noktalarda taklitle karışık olduğu da şüphesizdir" [99].

Bu sözlerden anlaşılıyor ki, Kelâm "hakikat"a ulaştırmakta Gazâlî için, bahsettiği kusurlarından dolayı tatmin edici bir yol olmamıştır.

2. *Felsefe Cereyanın Doğuşu* .

Gazâlî'nin aynı kitapta araştırdığını ve incelediğini bildirmiş olduğu ikinci cereyan, felsefecilerin mensubu bulunduğu cereyandır. Tehâfütün kendilerine karşı yazılmış olduğu felsefecilerin İslâmiyet'teki durumları kelâmcılarınkinden farklıdır. Bu farklılık menşelerinden ileri gelir. Kelâm her nekadar İslâm-dışı unsurlardan tesir almışsa da gerçekten İslâma has ve orijinal bir fikir hareketidir ve hattâ "İslâm felsefesidir"[100] . Halbuki felsefe, isminden de anlaşılacağı üzere, menşei Yunan'da olan ve İslâm düşüncesine, sonradan, tercümeler yoluyla girmiş bulunan bir düşünce tarzıdır[101] ve Ulûm-u Dâhile'dendir. En geniş ve Yunan mânâsıyla âlem ve insan hakkında sistemli bir düşünce tarzı olan felsefenin Araplarda neden belirmediği meselesi çok münakaşa edilmiştir[102] .

[99] Bk. el-Murkiz s. 11, 12, 13.

[100] Bk. Renan; Averroes, s.ā48; Żuḥā s. 20.

[101] Bk. İbn-i Nedim, Fibrist, s. 339-40; Milel, s. 106.

[102] Bu hususta umumiyetle biri ırk diğeri sosyal ve tabiî çevre esasına dayanan iki ayrı görüş vardır. Birlikten uzak, felsefî olmayan ve parçası görüşün samî ırkların bir vasfı gibi telâkki edilmesine mukabil (Bk. Renan Nou. Cous. Sur., s. 445; Gautbier, Intr., s. 66-67, 121,) sırf coğrafî muhit şartlariyle ilgili bulunduğu da iddia edilmiştir. Bilhassa İbn-i Haldun insanları tabiatlarına göre sınıflamadığı için Araplar felsefe yapamaz gibi bir netice çıkarmamıştır (Bk. Temhid s. 36).

Arap zihniyetinin İslâmdan önce parçacı olup, Yunanlıların zıddına küllü görmediği iddia edilmektedir. Bu âlemde herhangi bir nizam var mıdır? Eğer varsa nedir? gibi sorular ne Cahiliyye devrinde ne de İslâmdan sonra sorulmuştur, (Bk. Facr s. 42). Bu sorunun Cahiliyye devrinde sorulmadığı doğru olabilir, fakat İslâmiyetten sonra bol bol sorulup cevaplandırıldığı muhakkaktır, Parçası görüşe göre Arap bir ağacı bütün olarak değil ancak ondan bir parçayı görür. Arap edebiyatından bir kısım alındığı vakit mantıkî bir teselsül ve mevzu vahdetiyle karşılaşılmaz ve meselâ Aristo'nun edebiyata dair yazdığı

Peygambere vahy olunan Kur'anla birlikte Araplar arasında nitelik ve nicelik yönünden farklı olan bir fikrî faaliyet başladığına yukarıda işaret etmiştik.

İslâm hareketinin fütuhat şeklinde genişleyip başka kültür çevreleri ile temasa gelmesine paralel olarak bu faaliyet de çeşitlenip zenginleşmiştir. Arapların ayrı ayrı yollarla bilhassa Abbasîler devrinde temasa gelmiş olduğu kültür çevreleri Yunan, Bizans, Fars [103] ve Hint kültür ve medeniyet çevrelerindir. Temas neticesinde bu medeniyetlerden muhtelif tesirler ve görüşlerle bilhassa Yunan kültüründen kıymetli ilmî ve felsefî bilgi almışlardır.

Müslüman Arapların bu kültürlerle hangi yüzeylerde temasa gelmiş oldukları malûmdur. Bu temas yüzeylerini şu dört nokta etrafında özetlemek mümkündür : (1) İskenderiye [104], Antak-

yazı ile Cahizinki karşılaştırıldığı zaman bu neticeye kolaylıkla varılır (Bk. ay. es. s. 42).

Acaba ilerleme yolunda olan milletlerde bu tavır zarurî midir, yoksa bazılarının iddia ettiği gibi Samilere ait bir hususiyet midir? Bu meseleyi incelemek her nekadar zor ise de bu tavır tabiîdir denilebilir, Arapların yaşadığı bu muhitte herhangi bir başka veraset olsaydı aynı neticeyi alırdı. (Bk. ay. es. s. 44). Araplar yaşadıkları tabiî ve coğrafî şartların kuvvetle, tesirinde kalmışlardır, bu tesir edebiyatlarında tamamen aksetmiştir (Bk. ay. es. s. 45, 46). Öyle ki Cahiliyye devrinde manevî hayata tekabül eden kelimeler harp ve yiyeceğe tekabül edenlerden azdır (Bk. ay. es. s. 48). Bu görüşü tutan çağdaş Arap müelliflerinden A. Emin'in Cahiliyye hakkındaki hükmüne zamanımızın başka bir düşünürü de iştirak etmektedir: A. Râzık "Cahiliyye Devrinde araştırma ve gayede bir yolu ve usulü olan ilim mânasında bir felsefe yoktur, bu bilgi İslâmiyete genişleme devrinde, Arap-dışı milletlerden gelmiştir", Bk. Temhid, s. 37. Bununla beraber felsefenin meydana gelişini ırk veya coğrafî muhitin fonksiyonu olarak mütalea etmenin meseleyi halletmek yönünden tatmin edici bir hal tarzı teşkil edip edemiyeceğini sormak mecburiyetindeyiz. Bunların aralarında sıkı bir fonksiyonel münasebet olduğu kabul edilirse coğrafî veya ırkî faktörlerin değişmemesine mukabil felsefî istikametlrin değişip durması bu izah tarzından şüphelenmeye kâfi gelir.

[103] Düalist bir doktrin olan Manikeizmin ve Mazdeizmin temsilcisi bulunan Fars medeniyetiyle temas etmek Arap kültürünü büyük bir tesire maruz bırakmıştır. Tesirin şiddeti hakkında çok ileri gidenler de vardır "...Muslim civilisation, at its best, was essentially a grafting of a new and vigorous scin (arabic) upon the old Persian tree. That Persian tree itself had derived its main nourishment and strenglit from a Greek soul" (Bk. Sarton, Intr., I, s. 466).

[104] Hellenistik devrin en önemli kültür merkezi olan İskenderiye, ihtiva etmiş olduğu Müze ve Kitaplık ile bu kültürün adetâ hazinedarlığını yapmakta idi.

ya [105], Harran, Edesa, Jundişapur [106] gibi ilim merkezleri (2), M.s. 529 da Akademinin kapatılması ve son felsefe hocalarının memleketi terke mecbur edilmeleri ve Yunan felsefî eserlerinin pehlevî yoluyla arapçaya çevrilmesi (3) Yunancadan süryanî diline ve süryanîden arapçaya tercümeler yapılması, (4) Bizans'tan getirtilen eserlerin arapçaya tercüme [107] edilmeleri.

denilebilir. Bu şehrin halife Ömer tarafından zaptından sonra Kitaplığın durumunun ne olduğu meselesi araştırıcıların üzerin deçok önemle durmuş oldukları bir meseledir. Bazı müellifler kitaplığı Halifenin yaktırdığı kanaatında iseler de (Bk. C. Zeydan, Med. İsl. Ta., III, s. 75), bu iddianın varit olabilmesi için ilkin Kitaplığın o devre kadar ayakta kaldığını ispat etmek gerektiği fikrinde olanlar vardır, onlara göre Araplar geldiğinde Kitaplık zaten yok edilmiş bulunuyordu (Bk. M. Meyerhof, La Fin de L'Ec., s. 1-2).

VI. asrın başlarında felsefî-ilmî faaliyetin temposunun çok yavaşladığını, bu asrın karanlık çağların en karanlıklı olduğunu iddia etmenin cehaletten ve bu çağları tanımamaktan ileri geldiği belirtilmektedir (Bk. Sarton, Intr., I, s. 414). Bu asırda felsefî faaliyet namına Aristo'nun eserleri şerhediliyordu. İskenderiye okulunun neden dolayı önemini kaybettiği pek sarih olarak ifade edilmemekle beraber bu halin şehrin ticarî ve iktisadî bakımdan önemini kaybetmesinden ileri geldiği öne sürülmektedir (Bk. M. Meyerhof, La Fin, s. 7. Ar. ter., s. 43 ve s. 69).

Plotinos'un talebesi Origenes'in İskenderiye'den kaçıp Filistin'e gelerek bir okul kurduğu, sonra Nuseybin ve oradan Reha'ya geldiği ve İskenderiye düşüncesinin bu kanalla İslâma geçtiği ileri sürülmektedir (Bk Żuḥā, I, s. 273).

[105] Keza Antakya'nın da neden dolayı yeni bir merkez olduğu bilinmemektedir (Bk. M. Meyerhof, La Fin, ar ter., s. 69). Yunan kültürünün İskenderiye'den Antakya'ya geçişi aydınlatılmış olmasa bile, Antakya'dan Harran'a geçmesi daha kolaylıkla aydınlatılmaktadır (Bk. ay. es.,).

[106] Cundişapur şehri III. asırda Antakya'dan getirilmiş olan esirlerin yerleşmesi için tesis edilmiş bir şehir olup bu şehre daha sonra 489 da Edessa'dan kovulan Nesturîlerle, 529 da kapatılan Akademiden gelen Yeni-Eflâtuncu filozoflar yerleşmişlerdir (Bk. Żuḥā, I, s. 273). İşte Yunan kültürünün İslâma sızmış olduğu en mühim kanallardan birisi de budur.

[107] İlk zamanlarda tercümeler yunancadan süryanîye, yunancadan pehlevîye, hintçeden pehlevîye sonra ancak ikinci elden arapçaya yapılırken Me'mun zamanında Bizanstan getirilen yunanca eserlerle doğrudan doğruya yunancadan arapçaya yapıldı (Bk. Fihrist, s. 339). Tercüme edilen kitaplar felsefî ve ilmî kitaplardı. Emevîler zamanında (680—750) H. b. Yezid'in şahsî merakını gidermek için, kıptî ve yunan dilinden arapçaya felsefî eserlerin tercüme edilmesini istediği rivayet olunmaktadır (Bk. Fihrist, s. 338). A. Adıvar, H. b.

Bu tercüme faaliyeti sonunda İslâmlar Yunan felsefesi ve ilmini tanımış oldular. Müstakil filozoflar yetiştiği gibi, bir birlik

Yezîd'in bu tercümeleri teşvik ettiğinin bir efsane olduğunu sebep göstermeden iddia etmektedir (Bk. İlim-Din, s. 83). Tercüme faaliyetinin sistemli bir şekilde ele alınıp yürütülmesi işi Abbasîler devrine tesadüf eder (750—1258). Halife Mansur (754-775) ve Reşid (789-809) zamanında Cundişapur'dan getirtilmiş olan nasturî-süryanî Buht Yişu ailesi bilhassa Yunan tıbbına, arapçaya tercüme ederek kazandırmışlardır. Ayrıca, farsça ve Hintçeden tercümeler yapılmıştır. Me'mun (813—833) zamanında tercüme faaliyeti olağan üstü bir teşvik görmüştür (Bk. Fihrist, s. 340). Teessüs etmiş olan Dâr-ul Hikme bir nevi tercüme bürosu mahiyetinde olup, ehliyetli mütercimlere sahip olduğu gibi, bu mütercimler kitap temin etmek için bizzat Rûm diyarına, İstanbul'a gönderiliyorlar ve felsefe, hendese, tıp, musikî, aritmetik kitaplariyle yüklü olarak dönüyorlardı (Bk. Fihrist, s.340). Tercüme işini devlet şuurlu bir şekilde eline almıştı. O sırada Bağdad "ilmî bir Mekke" olmuş dört taraftan âlimler geliyordu (Bk. I. Madkour, Organon, s. 29). Hıristiyan olan Huneyn ailesinde baba (Huneny b. İshak) bilhassa Galenos'un tıbbî sonra felsefî eserlerini çevirirken oğlu (İshak b. Huneyn, Dâvud b. Huneyn) bilhassa felsefî eserleri çevirmişlerdir. Me'mun ve Mütevekkil zamanında Benû Mûsâ ve Sâbit ailesi bilhassa Yunan felekiyat, tabiîyat, mekanik ve optiğini arapçaya kazandırmışlarsa da biz burada konumuz bakımından felsefî tercümelerle ilgileneceğiz.

Araplar Eflâtun'u ve Aristo'yu eserleriyle, Stoacılar, Pitagorasçıları ve diğer Yunan felsefecilerini Plutarkos, Galien ve Porfirius kanalından tanıdılar (Bk. İ. Madkour, s. 36).

Eflâtun'un diyaloglarının pek çoğu (Sofistes, Timaos, Parmenides, Faidros, Menon, Minos, Hipparkos, Meneksenos, Otolikos, Kriton) ve siyasete dair olan eserleri (Kanunlar, Kitab-ı Siyaset) çevrilmiştir (Bk. Fihrist, s. 344). Aristo'nun Organon, Kevnü Fesad, Âsâr-ul Ulvî, Kitab-u Nefs, His ve Mahsûs, Hayavan, Kitâb-ul Huruf'u tercüme edilmiştir. Bu tercüme faaliyetine yukarıda ismini vermiş olduğumuz mütercimlerden başka Yahya b. Adî, İbn-i Bıtrîk, Ebû Bişr Mettâ, İbn-i Lûka, Mettâ b. Yûnus gibi mütercimler de iştirak etmişlerdir.

Bu arada Aristo'nun sadece eserleri değil, muhtelif şârihlerinin (Porfiriyus, İskenderiyeli Stefan, Yahya Nahvî, Ammonius, Teofrastos, İskenderiyeli Afrodisyas, Temistiyos) eserleri de çevrilmiştir.

Bunlardan bizi ilgilendiren bilhassa Aristo'nun Kitâb-ul Hurûf'udur. Fihristte Aristo'nun eserine Metafizik adı ile rastlamadık. Bu isimde sadece Teofrastos'un eseri zikredilmektedir (Bk. Fihrist, s. 353). Kitâb-ul Hurûf Metafizik kitabının başka bir isimle adlandırılmasıdır. Bu kitaba bazan İlâhiyat da denilmektedir. α dan μ ye kadar (İshak tercümesi), μ (Yahya b. Adî tercümesi), λ (Ebû Bişr Mettâ'nın İskender tefisirinden tercümesi), β (Suryanus tefsirinden tercüme), kitapları tercüme edilmiştir. λ nın Temistiyos şerhini Huneyn b. İshak tercüme etmiştir (Bk. Fihrist, s. 352). Aristo'nun Metafiziğinin bu isimle ne zaman anılmaya başladığı ayrı bir meseledir. Aristo'ya atfedilmiş olan

teşkil eden felsefî teşekküller de meydana gelmiştir: İhvan-ı Safâ [108] gibi.

Tercüme edilen eserlerde, her zaman, kritik bir zihniyetle gerçek müellifi arama davranışı olmadığı için bu eserler bazan yanlış atıflara sahne olmuş [109] ve bunun neticesi olarak Aristo hakkında yanlış bir görüş istikameti belirmiştir [110].

İlâhiyat'ın Fihristte adı geçen İlâhiyat ile ne gibi bir ilgisi olduğu sorulabilir. Fihristte Aristo'nun arapçaya tercüme edilmiş olan eserleriyle, Aristo'nun yunanca veya arapça şerhleri bazan birbirine karışmaktadır. Yunandan İslâma felsefî tefekkürün nasıl geçtiğini açıkça görebilmek için bu sahanın ayıklanması lâzım gelir. Bu iş iki müslüman mütefekkirin haklı olarak işaret ettikleri veçhile, bir taraftan İskenderiyelilerin, bu büyük Aristo şârihlerinin, eserlerinin neşrine bağlı bulunduğu gibi (Bk. İ. Madkour, Organon, s. 39; Tamhid, s. 45), diğer taraftan gerek doğrudan doğruya gerekse ikinci elden olarak arapçaya çevrildiğini ve arapçadan ne gibi şerhleri yapıldığını bilmeye ve metinleri meydana çıkarmaya bağlıdır. Bu çalışmaların ilerlemesi İslâmiyetteki felsefî tefekkürün neden ibaret bulunduğu sorusunun mühim bir kısmının cevabını da verecektir. Aksi takdirde, bu tefekkürün aristocu veya yeni-eflâtoncu olarak veya herhengi bir şekilde vasıflandırmak için vurulmuş olan fırça darbesinin vermiş olduğu manzara devam edip gidecektir. İslâmiyette felsefî tefekkürün vasfının sadece aristocu (Bk. Renan, Averroes, s. 56) veya sadece yeni-eflâtuncu (Bk. De Boer, History of Phil., s. 28 ve IV. fasıl) olduğu tezlerine mukabil son zamanlarda bu tefekkürün bir kopye değil, fakat hiç olmazsa Kelâmda orijinal olduğu söylenmektedir (Bk. İ. Madkour, La Place, s. 221: A. Amin, Zuhâ, III, s. 36; Quadri, l'Hist., s. 7). Halbuki De Boer'in tezine göre "İslam felsefesi, yunancadan tercüme edilmiş bilgi kitlesine tabi bir eklektizmdir. Bu yüzden, felsefe tarihi de bir generasyon vetiresi değil bir assimilsyon vetiresidir". Bazan İslâm felsefe tarihinden bahsedileceği edasıyla davranıldığı halde onun yerine başka şeylerden bahsedilmektedir. 'Abd al-Rāzıḳ'ın Temhîd kitabının durumu böyle telâkki edilebilir. İslâm tefekkürü hakkında hangi şekilde hüküm verilmek istenilirse istenilsin, umumî hükümler yerine kritik metin mukayeselerine dayanan hükümlere varılması güzel, bunların ileride birikmesi ise arzu edilen bir neticedir zannediyoruz.

[108] De Boer'in "İhvân-Safâ bir din felsefesini gerçekleştirmek ister ve Zerdüştlük ile Hıristiyanlığın kemale en yakın din olduğunu kabul eder" hükmünü Ebû Ride şöyle karşılar: "Ben böyle bir hükmü Resail'de görmedim. Bu hüküm müsteşriklerin hükümlerinin en garibi ve heva ve heves dolusudur" (Bk. Târiḫ al-Falsafa, s. 122, not 1).

[109] Bk. aşağıda not 110. Thologie ve Liber de Causis'de olduğu gibi (Bk. I. Madkour, La Placa, s. 29).

[110] İleride İslâm filozoflarının yoktan var etmeyi izah etmek için kullanacakları bu eserlerden birincisi, Liber de Causis, yeni-eflâtuncu düşüncenin müslüman ve yahudilere geçtiği en önemli kanallardan birisi olup, bir kısmı

"İslâm felsefesinden bahsetmek hadler arasında bir tenakuzdur. Felsefe eski Yunanlının evinde idi ve onun hayatına sımsıkı bağlı bulunuyordu. Halbuki İslâm bir inançtır, ilâhî vahye dayanır, Yunanlı ise baş köşeyi akla verir" [111] denilmekle beraber yine İslâm felsefesi terimi teşkil edilir ve kullanılır [112]. Yakın zamanlarda bu felsefenin kurucusunun Arap filozofu el-Kindî değil fakat Fârâbî olduğu hakkında evvelce Dieterici'nin ortaya attığı tezi destekleyen bir temayül belirmiştir [113].

Proklos'un bir eserinin hülâsasıdır, bir kısmı onun şerhidir. "Muhtemel olarak Yahudi veya Müslüman kaynaklı olan bu dergiyi Büyük Albert Yahudi Avendeut'e atfeder. Fakat bu eser şüphesiz olarak erken bir tarihe, muhtemel olarak da Fârâbî'den (X[1]) önceye aittir" (Bk. Sarton, Intr., I, s. 399). Bu eser Fârâbî tarafından çok itibar görmüştür (Bk. ay. es., s. 404). Aristo'nun Teolojisi denilen ikinci eser hakkında ise Sarton şunları söylemektedir: "Bu eser de birincisi gibi müslüman ve hıristiyan skolastisizmine tesir etmiştir" (Bk. ay. es., s. 399). "Bu sözde -Aristo'nun eserinin tarihini yanlışsız olarak tesbit etmek imkânsız değilse bile, çok zordur. Dieterici, içinde Enneadlar'dan parçalar ve şerbler olan bu eserin Plotinos'tan (III) önce yazıldığını söyler; ve bu eseri Porfriyos'a atfetmekten çekinmez. Duhem ise bu atfın isabetsiz olduğunu göstermiştir. Biz bunun IV., V. ve VI. asırlarda meydana getirilmiş olduğunu söylemeliyiz. Eğer bu eseri V. asrın sonuna yerleştirirsek büyük bir hata yapmış olmayız. Müslümanlar Aristo ile Fars ve daha ziyade Suriye kanalı ile temasa gelmişlerdir. Müslümanlar Aristo'yu ilkin bir mantıkçı olarak tanıdılar, sonra diğer yazılariyle temasa gelmişlerdir. Fakat onlar yazarı belli olan eserlerle belli olmayanları ayırdedememişlerdir. Böylece, Aristo'nun Teolojisi Kindî (IX[1]) ve Fârâbî (X[1]) tarafından Aristo'nun kendi eseri imiş gibi alındı. Bu ikisi ona büyük bir değer atfetmişlerdir, onların hatalarının neticesi çok uzaklara kadar tesir etti. Müslpan felsefesi tamamen yeni-eflâtuncu mistisizmin hâkimiyeti altında olup asıl aristoculukla karşılaşmak için çok zaman beklemiştir. Bu yanlış anlama müslümanlardan Yahudi ve Hıristiyanlara geçmiştir" (Bk. ay. es. s. 406).

Gerçekten bu iki eser Arap düşüncesini teşkil etmek için adeta birbirleriyle yarışmışlardır (Bk. Quadri, L'Histoire, s. 6.). Bununla beraber İskenderiyeli filozofların Araplara efiâtuncu, yeni-eflâtuncu ve Stoa tesiriyle karışmış ve şekli değişmiş bir aristoculuk tanıtan şerhlerini buna mutlaka ilâve etmek lâzımdır (Bk. İ. Madkour, Organon I, s. 39)

[11] Bk. R. Walzer, The Rise of Islamic Philosophy,Oriens, t. III, Sayı 1, s.2.

[112] Arap felsefesi veya İslâm Felsefesi tâbirlerinden hangisini tercih etmek icabettiği hakkında Bk. Tambîd, s. 19-20.

[113] Bk. İ. Madkour, La Place, Pref. Massignon S. VII. ay. es. s. 219; A. Sayılı, Fârâbî ve Tefekkür Taribindeki yeri, Belleten XV, sayı 57 1951 Ocak s. 47.

Fârâbî'nin felsefesi[114] a) Allah'ın zâtı ve sıfatları ile, b) Allah'ın âlemle olan münasebeti ve On Nefis Teorisini ihtiva eden Bir-Çok meselesini, Akıl, Ruh, Fizik, Ahlâk, Siyaset teorilerini ihtiva eden metafizik, fizik ve ahlâkla siyasetten ibarettir.

Fârabî'yi takip eden İbn-i Sinâ da (980—1037) aynı kadrolar içinde çalışmıştır. Gazâlî felsefecilerin dinî konular hakkındaki mütalealarını değerlendirirken bu iki filozofu kullanacaktır[115]. Yukarıda belirttiğimiz gibi İslâmlar her zaman Aristo'nun kendi eserleriyle karşılaşmamışlar, fakat rastladıklarından bazılarını bu filozofa atfetmişlerdir. Fârâbî ve İbn-i Sinâ Aristo namına ancak yeni-eflâtuncu bir gözlük ardından görülen Aristo'yu tanımışlardır. Gazâlî her nekadar tercüme ve tefsirlerde Aristo'nun tahrif edilmiş olduğu imkânını hesaplamışsa da[116] İslâm filozoflarından Aristo'nun temsilcileri olarak bu iki düşünürü almıştır. İbn-i Rüşd Gazâlî'ye yapacağı hücumlarda sık sık bu anlayışsızlığa ve Aristo'yu tahrif etmeye temas edecektir. Burada bizim bakımımızdan önemli bir mesele ortaya çıkmaktadır: Gazâlî'nin fikirleri değerlendirilirken hangi ölçü esas olarak alınmak lâzımdır? Bu noktaya ilerde temas edilecektir[117].

Yukarıda açıkladığımız gibi İslâm felsefesinin uzun bir doğma ve gelişme çağı olmamıştır, zira İslâmiyet, birdenbire, tercümeler yoluyla, tekemmül etmiş olan bir felsefe karşısında kalmıştır. Yunan felsefesinin esasını teşkil eden ana sual, kâinatta oluş var mıdır, yok mudur meselesi, burada, birden çok çıkar mı, çıkarsa bu nasıl mümkün olur meselesiyle Allah'ın zâtı ve sıfatları meselesinde bir karşılık bulmuştur; bu aynı zamanda Orta Çağın Küllîler meselesine de paraleldir denilebilir. Jakobitler, Nestoryenler, Hıristiyanlar veya modern filozoflardan hiç biri tek ve çok meselesini İslâmiyet'teki kadar çeşitli ve ince bir şekilde ele almamışlardır[118]. İslâm felsefesinde bahis konusu olan bütün diğer meseleler, uzaktan veya yakından ilgili olmak üzere, bu ana meselenin kadrosu içinde özel yerlerini alırlar. Fakat yine yukarıda bahset-

[114] Gazâlî Tehâfütte Fârâbî ve İbn-i Sina'nın fikirlerini ele aldığı için biz burada ayrıca ve uzun bir şekilde temas etmiyeceğiz.

[115] Bk. n. 114 e.

[116] Bk. Tahâfut, s. 9.

[117] Bk. s. 327-337.

[118] Bk. İ. Madkour, La Place, s. 49.

tiğimiz ve Gazâlî'nin "hakikat"a ulaşmakta yetersiz bulup beğenmediği Kelâm İlmi de aynı konu ile uğraşmaktadır. Aynı konuyu ele alan bu iki düşünce tarzının karşılıklı durumlarının ne olabileceği akla ilk gelen sualdir. Bir filozofu kelâmcıdan ayıran en önemli cihet her ikisinin hareket ve çıkış noktalarıdır. Kelâmcı vahiylcr sistemine, Kitaba, ilk adımda tamamen iman eder, sonra bu imanını burhanlarla teyide çalışır. Filozofun endişesi umumiyetle varlık hakkında bir incelemede bulunmaktır, bu işi gerçekleştirmek için aklî gidişin tabiî neticelerini bekler. Fakat filozof kendisini sosyal tesirlerden tamamiyle kurtarmaktan uzaktır. Bundan dolayı Yunan felsefesi putperestliğin izini taşıdığı gibi İslâm felsefesi de İslâmiyet'in izini taşımaktadır[119].

Kelâmcı ve filozofun farklı durumlarını İbn-i Haldun toplu bir şekilde ifade etmektedir: "Filozofun ilâhiyat konusunu tetkik etmesi mutlak vücut ve onun zâtının gerektirdiği şeyleri araştırmaktır; kelâmcınınki ise vücudu mucide delâlet etmesi yönünden araştırmaktır. Demek ki Kelâmın konusu, aklî deliller getirerek istidlâl edilmek mümkün olduğu cihetle, sahih farzedildikten sonra imanî akidelerdir"[120].

İkinci ayrılık noktası olarak şu vaziyet teklif edilmektedir: Kelâmcılar kendilerini müdafaa edecek olan şeyler üzerinde dururlar; halbuki filozoflar hakkın takririni beklerler[121]. Bu mânâya Ebu Süleyman da delâlet etmiştir: "Kelâmcılar kelime yerine kelime koyarlar, cedele dayanırlar. Bütün bunlar mugalâta, müdafaa ve hasma kendi inandığı şey yardımiyle ispatta bulunmaktır [122]"

İncelememiz ayrıca bu iki noktaya tahkik etmek fırsatını da verecektir.

İslâmiyete hangi meseleleri taşıyarak ve hangi yollardan girmiş olduğunu gördüğümüz felsefe hareketi hakkında "hakikati" aramakta olan Gazâlî Munkizdde şu mütalâaları ileri sürmektedir:

"İlm-i Kelâmı bitirdikten sonra felsefeye başladım. Şunu kesin olarak anladım ki bir ilme son haddine kadar vâkıf olmayan

[119] Bk. Żuḥā, III, s. 18.
[120] Bk. Mukaddima, s. 389; ayrıca Bk. Żuḥā, III, s. 18.
[121] Bk. Żuḥā, c, III, s. 19.
[122] Mukabasât, s. 223; Ayrıca Bk. Żuḥā, III, s. 19.

kimse o ilimdeki bozukluğa vâkıf olamaz. O derece vakıf olmalı ki o ilimde en büyük sayılana eşit olmakla kalmayıp onun derecesini geçmeli ve onun kavrayamadığı derin noktaları, gaileleri kavramalıdır... Anladım ki bu mezhebi iyice anlamadan, özüne vâkıf olmadan reddetmek karanlığa kubur sıkmak gibidir. Bu sebeple felsefe tahsiline ciddiyetle sarıldım. Bu bapta yazılmış kitapları mütalâaya koyuldum. Şer'i ilimlerin tedris ve tasnifinden boş kaldığım saatlarde buna çalıştım. O sıralarda Bağdat'ta üçyüz talabeye ders veriyordum. Cenab-ı Hak boş zamanlarımdaki bu mütalealarla iki senedden az bir vakitte beni bu ilmin son haddine muttali kıldı. İlmi tamamiyle anladıktan sonra bir sene kadar da daimî surette onu düşündüm; tekrarladım. Nihayet oradaki aldatmalara, tezvirlere, hakikat ve hayallere şek ve şüpheye mahal kalmıyacak surette vâkıf oldum. Şimdi filozofların ve ilimlerinin hikâyesini benden dinle... Felsefeciler fırkaları çok, mezhepleri muhtelif olmakla beraber üç kısma ayrılırlar: Dehrîler, Tabiîler, İlâhiler.

Birinci sınıf Dehrîlerdir. Bunlar en eski felsefecilerden bir taifedir. Kâinatın tedbirli, âlim ve muktedir bir yaratıcısı olduğunu inkâr ettiler, âlem ötedenberi kendiliğinden böylece mevcuttur, bir yaratıcısı yoktur. Hayvan meniden vücuda gelir. Meni de hayvandan hasıl olur. Ötedenberi böyledir ve böyle gidecektir, dediler. Bu kısım felsefeciler zındıktır.

İkinci sınıf Tabiîlerdir. Bunlar bir zümredir ki en çok tabiat âleminden hayvanların ve nebatların acaibinden bahsettiler. Hayvanların âzasını teşrih ilmi ile çok meşgûl oldular ve bu ilimde Cenab-ı Hakkın çok hayret verici sanatlarını ve hikmetlerini gördüler. İşlerin gayelerine vakıf, kadir ve hakîm bir hâlikin varlığını itirafa mecbur kaldılar. Teşrihin ve menafi-ul âza ilminin acaip cihetlerini mütalâa eden her insanda hayvan yapısını bahusus insan yapısını bina eden Allah'ın tedbirlerindeki kemale dair böyle zarurî bir ilim hâsıl olur. Fakat Tabiîlerin tabiattan çok bahsettikleri için hayvanî kuvvetlerin kıvam ve kemâl üzere bulunmasında mizacın itidal üzere bulunmasının büyük tesiri olduğuna vâkıf oldular. İnsandaki kuvve-i âkılenin de mizaca tâbi olduğunu zannettiler ve mizacın bozulmasiyle o da bozulur ve yok olmuş birşey tekrar var olmaz dediler. Bu sebeple bunlar "nefis ölür bir daha dönmez" fikrine sahip oldular ve

Âhiret yoktur dediler. Cennet'i, Cehennem'i, Kıyameti ve Hesabı inkâr ettiler. İbadet için sevap, günah için âzap olacağını kabul etmediler. Gemsiz başı boş kaldılar, hayvanlar gibi şehvetlerine daldılar. Bunlar da zındıktırlar. Çünkü imanın esası Allah'a ve ve Âhirete inanmaktır. Bunlar Allah'a ve sıfatlarına inandılarsa da Âhireti inkâr ettiler.

Üçüncü sınıf İlâhilerdir. Bunlar daha sonra yetişen felsefecilerdir. Bunlardan biri Eflâtun'un hocası olan Sokrat'tır. Eflâtun da Aristo'nun hocasıdır. Mantık ilmini tertip eden felsefî ilimleri telhis edip kolayca istifade edilir hale getiren Aristo olmuştur. Bu suretle bu ilimlerin anlaşılması güç kısımları daha kolay anlaşılır bir hale geldi. Bunların hepsi yukarıdaki iki sınıfı yani Dehrîlerle Tabiîleri reddettiler. Onların büyük hatalarını başkalarına söz bırakmıyacak surette açıkladılar. Onların bu suretle birbirleriyle çarpışmaları "Allah müminleri çarpışmadan kurtardı" Âyet-i kerime fehvasınca müminlerin onları reddetmek için uğraşmasına hacet bırakmadı. Sonra Aristo, Eflâtun'un, Sokrat'ın ve daha önce yaşamış olan İlâhilerin felsefesini şiddetle reddetti, hepsinden uzaklaştı, ayrı kaldı. Bununla beraber onların küfür ve bid'at sayılan bazı fikirlerini kabul etti. Kendini o gibi fikirlerden kurtaramadı. Bu sebeple gerek bunları, gerek İbn-i Sinâ ve Fârâbî ve başkaları gibi onlara uyan İslâm felsefecilerini tekfir etmek vacip oldu. Şunu da ilâve edelim ki hiçbir müslüman filozof İbn-i Sinâ ve Fârâbî kadar Aristo'nun ilmini bize naklet-meye muvaffak olamamıştır. Başkalarının naklettikeri hep hatalı ve karışıktır. Okuyanların zihni karışır ve anlayamaz. Anlaşılmayan birşey nasıl kabul veya reddedilebilir? İbn-i Sinâ ve Fârâbî'nin nakillerine göre Aristo'nun bizce malûm olan bütün felsefesi üç kısma ayrılır: Bir kısmı küfre gider, bir kısmı bid'at sayılır bir kısmının da asla inkârı vacip olmaz" [23].

Gazâlî anlattığı gibi İslâm filozoflarının doktrinlerini inceledikten sonra bu doktrinlerde kendisini "hakikat"a götürecek cihet bulamadıktan başka onlarda İlâhiyat bahislerine ve bir kısım tabiîyat meselelerine ait olmak üzere, tutarsızlık müşahede etmişdir.

[123] Bk. Munkiz, s. 13-17.

Gazâlî'de "hakikat" mefhumu ilmî hakikat mânasına değil, insanı Allah'a eriştirecek olan yol anlamına gelmek üzere, dinî hakikat mânasına kullanılmıştı. Bu hüküm Munkiz'den kolaylıkla çıkarılabilir.

Gazâlî samimî bir mümin olarak dinî hakikati ararken muhtelif yolları ve görüşleri, bu arada kelâm ve felsefe yolunu denemiştir. Bilhassa sonuncu yolu araştırmak suretiyle filozofların dinî konulara taallûk eden meselelerde teklif ettikleri modellerin a) hem rasyonel bakımdan, b) hem de kendine karşı olan durumu ve c) İslâm şeriatı yönünden değerlendirmeye yani her üç yönden uygun model olup olmadığını aramaya sevketmiştir. Bu bakımdan Gazâlî akla karşı değil —çünkü Aristo felsefesi bütün akıl değil fakat akıl için mümkün modellerden birisidir— fakat Aristo'nun İslâmiyet'e geçmiş olan felsefesine karşı cephe almıştır. Aynı zamanda Gazâlî'nin vaziyetini doğrudan doğruya ve ilkin imanla aklın uygunluğunu araştırmak için yapılmış bir gayret sarfı olarak görmekten çok bir felsefî modelin tenkidi olarak anlamak daha uygun olacaktır; imanla aklın uygunluğu meselesi dolayısiyle incelenmiştir denilebilir. Çünkü Gazâlî'nin Tehâfüt'te ele almış olduğu konu, meselâ Tertulyanus veya St. Augustinus'ta veya bir Leibniz'in Teodisesinde olduğu gibi iman akla uyuyor mu, uymuyor mu problemi değildir, bilâkis, çoktan, felsefe ile din arasındaki uygunluğa dair teşkil edilmiş bulunan modelin, bahsettiğimiz üç yönden, tenkidi meselesidir. Nitekim, Gazâlî'nin Tehâfütüne karşılık olarak yazılmış olan eseri Tehafüt-üt Tehâfüt'te İbn-i Rüşd dahi İslâm dini ile Aristo felsefesi arasında bir uygunluk kurmaya çalışmamakta, hattâ çift hakikat anlayışı içinde mânalandırabileceğimiz ayırıcı bir hal tarzına doğru gitmektedir. Bununla beraber, iki eserde de İslâm şeriatı ile Aristo felsefesinin uzlaşıp uzlaşamıyacağı mütalea edildiğine göre, Aristo felsefesi bütün aklın temsilcisi olmasa bile, görünüşlerin arkasında ele alınan şeyde imanla aklın yeterlik bakımından mütalea edilmesine ait bir taraf bulunmaktadır. Hocazâde'nin din ve felsefe sahalarında, zıt olan hususları gördüğü halde, bir telife gitmek gibi bir endişesi yoktur; sadece imanına uyan ciheti ihtiyar etmiştir, bununla beraber İbn-i Sinâ'nın modelinin tamamen uygun olmadığını kabul etmez.

Bu iddialarımız Tehâfütlerin, a) bir taraftan kendi kendilerine ve b) birbirlerine karşı olan durumlarının ne olduğu sorularının cevabı içinde tahkik edilebileceği gibi c) diğer taraftan felsefe-din münasebeti ölçüsünde Tehâfütlerin nasıl telâkki olunabileceğini meydana koymaya da sevkedecektir.

Şimdi, sıra ile, Tehâfütlerin takdim ve tahlillerine geçebiliriz.

B) II - TEHÂFÜT KİTAPLARININ TAKDİMLERİ

1. *Gazâlî'nin Tehâfüt-ül Felâsifesinin takdimi :*

Tehâfüt-ül Felâsifenin Gazâlî'ye ait olduğunda kaynaklar birleşmişlerdir[124]: Beyhakî, Kâtip Çelebi[125], Brockelmann[126] gibi müellifler eseri Gazâlî'ye atfederler. Maurice Bauyges da "Tehafütun Gazâlî'ye ait olduğunda şüphe yoktur[127], yalnız yazılış tarihi biraz münakaşalıdır" demekle beraber, eserin yazılış tarihini bir kronoloji etüdünde, (Essai de Chronologie des Oevres d'Algazal) 487 H. sonu ile 488 H. başı arasında tahmin ettiğini fakat etüdünü neşretmeden önce bu varsayınını gerçekleştirecek kesin tarihi bulduğunu sözlerine ilâve eder: Bu kaynak Tehâfüt'ün Fatih Kitaplığı yazması olup kitabın meydana geldiği tarihi 11 Muharrem 488 H. olarak açıkça bildirir (Ocak 1094 m.)[128]. L. Massignon da Gazâlî'nin eserlerini guruplandırırken Tehâfütu Makasid, ve Muztezhirî ile beraber 484—488 yılları arasında yazılanlar gurubuna sokar[129].

a) *Tehâfüt'ün yazmaları*: Tehafüt'un arapça olan asıl dilinde pek çok yazma nüshaları teşkil edilmiştir. Bouyges, yazmalardan on yedi tanesini incelemeye muvaffak olduğunu söyler. Bu yazmaların başlıcaları İstanbul'dadır[130]. Ayrıca Vatican, Escurial, National-Bibliotek, Lelingrad, Bibliotheque Nationale de Paris'de de diğer yazma nüshaları mevcuttur[131].

[124] Gazâlî eserin kendisine ait olduğunu Makasidde (Bk. s. 2, 3, 320), Munkizde (Bk. s. 22) ayrı ayrı belirtmiştir.

[125] Bk. Tatimma, s. 24; Bk. Kaşf al-Zunun, s. 509-512.

[126] Bk. GAL I, 1943 s. 544 ve suppl., I, s 1937 s. 754.

[127] Bk. Tabafot, s. IX.

[128] Bk. ay. es. s. IX - X.

[129] Bk. Receuil de Textes Inedits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays Islâm Paris 1929 s. 93.

[130] Bk. Tabafot, s. XII.

[131] İstanbul ve diğer kitaplıklar yazmalarının numaraları, tenkitleri, tavsifleri v.s. gibi en ince teferruat biligisi için Bk. ay. es. s. XII - XV.

b) *Tehâfüt'ün basmaları* : Basmalar tarih sırasına ve bizim bildiğimize göre şunlardır: 1- Kahire, 1302 h. (1884—1885 m.). İlk baskı budur, Gazâlî'ninkinden başka İbn-i Rüşd ve Hocazâde'nin Tehafütlerini de ihtiva eder. 2- Bombay 1304 h. (1886 m.) 3- Kahire 1319 h. (191—1902 m.) ve 1321 h. (1903—1904 m.) 4- Beyrut 1927 5- Kahire 1366 h. (1947 m).

İlk üç basma nüsha hakkında M. Bouyges yeter derecede bilgi vermektedir[132]. Beşinci nüshaya gelince bildiğimiz en son Kahire baskısı budur. Usul-ud Din Fakültesinde felsefe ve kelâm hocası Süleyman Dunya tarafından صححه وعلق عليه وتقدم له notu ile İhya ul-Kutub ul -Ârabiyya tarafından basılmıştır. Tehafüte birtakım notlar ilâve eden S. Dunya, bu basımda hangi yazmaları veya basmaları esas aldığına dair bir işarette bulunmamıştur. Kitaba Gazâlî'nin hayatı ile Tehâfütün önemine dair iki parça eklemiştir. Biz Bouyges edisyonu ile bunu kelime kelime mukabele etmedik, ama, Tehâfütü muhakkak surette okumak lâzım geldiğine işaret eden zaruretten[133] ve Tahafüte yapılmış ve Beyrut edisyonuna nispetle önemi olmayan bazı notlardan başka, yeniden bir nüsha teşkil etmekteki kayguyu anlamadık. Eğer, bu, önceki Kahire, Bombay, Beyrut nüshalarının bir tenkidi ve düzeltilmesi amacı ile meydana getirilmişse müellif bu cihetleri belirtmeli ve diğer nüshalardan bahsetmeliydi. Böyle bir zihniyete maalesef tesadüf etmedik; müellifin bu basımda istifade etmiş olduğu kaynaklar açığa vurulmadığı için okuyuculara tamamen meçhul kalmıştır.

c) *Tehâfüt'ün tercümeleri* : Eser ibranî, lâtince, almanca, ispanyolca, fransızcaya[134] kısmen veya şerhedilerek, Osmanlı türkçesine tamamen tercüme edilmiştir.

Osmanlı türkçesine tercümesi Abdülhamit II.nin isteği ile "Ser küttab-ı Hazret-i Şehriyarîleri Süleyman Hasbî" tarafından yapılmıştır. Biricik yazma nüshası İstanbul Üniversite kitaplığı No. 4213 de kayıtlı olup Hasbî Bey'in elyazısı ile kaleme alınmıştır. Yazma 147 varaktır iki sahifelik bir Dibâcesi vardır, yazısı

[132] Bk. Tahafot, s. XVIII.

[133] Bk. s. 28.

[134] Tercüme edilen eserlerin teferruatı için Bk. Tahafot,s. XXIII-XXIV.

okunaklı olup Yıldız Sarayı kitaplarına mahsus çok teimz bir cilt içindedir[135], tarihi 1308 dir. Bursalı M. Tahir, mütercim hakkında şunları söylemektedir: "Hasbî Süleyman Efendi Peravištevî erbab-ı ilim ve marifetten bir zât olup Drama sancağı muzafatından Peravištevîdir. Bir müddet hâkimlikle ifa-i vazife-i şer'iye ederek âhiren kitabiyan-ı Şehriyarî adedine dahil ve muahharen serküttab oldu. 1377 de irtihal eyleyip Edirnekapısı haricinde İbrahim Çelebi civarında defnedildi"[136]. Bursalı Tahir, Hasbî Bey'in "âsâr-ı matbua"sını saydıktan sonra der ki: "Gelenbevî zâde Ahmet Tevfik Efendi merhumun tercümeye başladığı Tehâfüt-ül Felâsifeyi de ikmâl etmiştir". Fakat tercüme Dibâcesinde böyle bir şeyden bahis yoktur; Dibâcede şu satırları okuyoruz :

"Malûmdur ki din ve devletin daima tevam oldiğine ve huma-i Şer' ve dinin himayet ve muhafazası siyanet ve sehabet-i mulûkâneye her dem vabeste bulundiğine eshâb-ı ukûl ve erbab-ı nukûl mütetabık ve mütevafıktırlar ve ahbar-ı nebeviyeden الدين اساس والملك حارس deyu varit olmuş yani dinin esası rıza-i yezdânî oldiğini ve Pâdişah din-penahın onun hârisi ve hâmisi bulundiğini haber vermiştir. Binaberîn, kudema-i felâsifenin enbiyâ - Sellâllahu aleyhim - hazerâtının seraiine muhalif olarak evailde sernüma-i zuhur olan ekavîl-i fâside ve itikadât-ı bâtılalarını red ve ibtal ve kavaid-i İslâmiyeyi beyan sadedinde uzema-i millet ve ulema-i ümmet tarafından bir çok kütüb-ı mutebere ve resail-i muhtasara telif ve tasnif edilmiş ve hususiyle Huccet-ul İslâm Gazâlî hazretlerinin felâsife-i mumaileyhin usul-ü dinîyemize mugayir bulunan ahval ve mezahibini ret ve cerh makasid-i âliyyesiyle ibtida ve ihtira buyurdukları ve Tehâfut-ül Felâsife namıyle benâm kıldıkları risale-i azra ve tenha-i garrasında onların tenakuz-u akaidini ve zaaf-ı kavaidi ve butlan-ı maahidi beyan olunmuş ve anda taht-el istar mestûr birtakım garaib-i nükât vaz, ve ibda kılınmış andan sonrasıçün de ebsârdan muhtelifeye turuk-u vasia iyzah edilmiş olmasıyla risale-i mezkûrenin zeban-ı azebilbeyan-ı osmanîye naklen tercüme ve tâmimi hususu hâfız-ı din-i mübin halife-i Resul-i Rabbulalemîn Essultan b. Sultan-il Gazî Abd-ul

[135] Bu nüshanın bir mikrofilmi Fakültemiz Arşivine temin ettirilmiştir.
[136] Bk. Osmanlı Müellifleri, s. 288-289.

Hamid Hân-ı Sanî-şeyyed Allahu şevkete hu binnusreti ve teyid-i ilâhî- efendimiz hazretlerinin mir'ât-ı envar-ı hakikat ve menzil-i ilham-ı keramet olan zamir-i munir-i şehriyar-ı farukîşiar azamîlerine sağ ve lâik olmuş olması ve ol babda şeref müteallik bulunan irade-i seniyye-i cenab-ı zıllullahilerine imtisalen tercüme-i mezkûrenin nâm-ı nami humayunlarına olarak hüsn-ü hitama erişmiş bulunmasıyla nüsha-i mütercemesi huzur-u lâmi-unnur hazret-i Hilâfetpenahilerine arz ve takdim kılınmıştır".

Biz bu tercümeyi başından sonuna kadar mukabele etmedik. İlk intibaımız lisanın, fazla osmanlı türkçesine mahsus kelime ve terkiplerle yüklü bulunmasıdır. Birkaç örnek veriyoruz:

"Malûm ola ki nefislerinde efzayiş-i fıtnat ve zekâ itikadiyle emsalinden temeyyüz iv'asına düşen bir taife gördüm ki bunlar zümre-i İslâmı ve itikadat-ı mahsusayı rafz ve terkettiler ve şiair-i dini, vazaif-i salâtı, mahzurattan tevakkiyi istihkar ve şer'-i şerifi ve hududunu istihane ettiler. Binaberin, kuyud ve sudur-u şer'iye içinde durmayıp âlem-i Ahireti inkâr ve tarik-i i'veci ve gayr-ı müstakimi talep eden ve rah-ı hak ve sevaba sülûk etmek istemeyen şu cemaat tabi oldular fünun-u zanniye sebebiyle bilkülliye rıbka-i dinden çıktıkları (*sic*) halbuki, bunların küfürlerine sema-ı gayydan gayrı istinadgâhları yoktur.

Bu güruh Nasâra ve Yahud gibi de değildirler. Çünkü Nasâra ve Yahudun nuşu ve vilâdetleri din-i İslâmın gayrı üzere cereyan eylemiş ve baba ve dedelerinin mesalikine sülûk onlarca emr-i tabiîden bulunmuştur"[137]. "Vaktaki bu ırk-ı hamakati bu

[137] Bk. Hasbî Yazın. s. 3. Biz bu tercümenin eksik ve yanlış olduğunu zannediyoruz. Bizim tercümemiz şudur:

" ... Zekâ ve anlayış bakımından akran ve emsâlinden üstün olduklarına inanan ve ibâdetlerle ilgili vazifeleri terkedip namaz kılmak ve yasaklara riayet etmek gibi dinî işleri küçük görmüş olan bir takım insanlarla karşılaştım. Bunlar şeriatın emirlerini dinlememişler, onun kayıt ve şartlarına aldırmamışlardır. Hattâ bazı temelsiz düşüncelere kapılarak bütün din bağlarını silkip atmışlar, "Allah yolundan alıkoyan ve o yolu eğrilik olarak vasıflandıran" bir topluluğa katılmışlardır. "Halbuki Abireti inkâr edenler asıl onlardır". Bunların inkârlarının temeli, işitmeye ve alışkanlığa bağlı bulunan bir görenekten başka bir şey değildir. Yahudi ve Hıristiyanların dinî göreneğinde vaziyet böyledir. Çünkü onların çocukları İslâmiyetten başka bir din içinde dünyaya gelmişler, babaları ve dedeleri de o yolda yürümüşlerdir. O kimselerin inkârlarının temeli bazı nazarî hükümler yürütmekten başka

ağbiya üzerinde nâbız ve muharrik gördüm felâsifenin İlâhiyata müteallik olan umurda tehafüt-ü akide ve tenakuz-u kelâmatını mübin olarak felâsife üzerine redden ve alelitlak medahik-i ukalâdan ibaret bulunan meayıbını gavail ve helek-i muhlikatını keşfe ve ezkiya yani fünun-u akait ile ihtisas eden cemahire ibreten işbu kitabın tahririne mubaderet eyledim" [138]."...Âlem daima Allahu Taalâ ile mevcuttur ve ona malûldur ve zamanen ondan müteahhir değildir, ve malûlun illete ve nurun şemse musavakat ve mutabakatı gibi âlem dahi Hak Teâlâ Hazretlerine musaviktir ve Allahu Teâlânın âlem üzerine tekaddümü illetin malûl üzerine tekaddümü gibidir ki bu tekaddüm zât ve rütbe ile takaddüm olup zamanî değildir" [139]. Bu tercümenin değerlendirilmek üzere ilerde ele alınması mümkündür [140].

Gazâlî'nin Tehafütü Cumhuriyet devrinde henüz türkçeye çevrilmemiştir [141], Arap klâsikleri arasında dilimize kazandırılacağı

bir şey de değildir. Dinî fikir ve kanaatları sorulduğu zaman kendi arzularına uyan ve gelenekten ayrılan bir takım insanların durumu böyledir. Bu durum bazı nazarî hükümler yürütmek, doğruluktan alıkoyan kuşkulara kapılmaktan ve serap parıltısına benzeyen aldatıcı hayallere kanmaktan ileri gelir..." (Bk. Tah., s. 4). Tırnak içindeki iki cümle Hûd sûresinin 22. âyetinden bir kısımdır. S. Hasbî tercümesinde, âyet, metin içinde erimiştir, mütercim bu cümlelerin âyet olduğuna dair bir işaret vermemiştir. Âyetleri tercüme ederken Beyzavî tefsirini esas aldık (Bk. Anvâr al-Tanzîl. I, s. 431). S. Hasbî'nin hangi yazmayı esas alarak tercüme yaptığını bilmiyoruz. Fakat Bouyges'un, edisyonunda gözden geçirdiği yazmalarda S. Hasbî'nin tercümesini haklı çıkaracak bir varyanta tesadüf etmedik. Bununla beraber cümleye menfî mâna vermesini haklı çıkaracak başka bir nüshadan istifade etmiş olması da ihtimalden uzak değildir.

[133] Bk. Hasbî yazması, s. 4a.

[139] Bk. ay. es., s. 14b.

[140] Burada küçük bir işarette bulunmak istiyoruz, o da şudur: Cl. Huart, Bibl. Otto. da Risâla al-Hamidiyya f'il Hakîkat al-İslâmiyya va Şari'at isimli bir kitaptan bahsetmiş ve demiştir ki: "Bu kitap Abdulhamid II, emriyle Şeyh Huseyn Efendi tarafından ve arapça olarak müslüman dininin yeni felsefe hücumlarına karşı müdafaası maksadiyle yazılmıştır" (Bk. JA, t. XVIII, se. 7, 1891, s. 357). Bu hükümdarın Tehâfüt tercümesini istemesi ve işaret ettiğimiz tarzda kitap yazdırması onun din-felsefe meselelerine yabancı olmadığını gösterir. Bu husus Garp felsefesinin memleketimiz fikir hayatına girmesi incelenirken dikate alınacabilecek mânâlı bir noktadır. S. Hasbî bu cihete الدين اساس والملك حارس demek suretiyle delâlet etmiştir (Bk. yazma s. 1 a).

[141] İsmail Hakkı Erzurumlunun (Bk. GAL, II, s.) astronominin varlığını meşrulaştırmak için, evvelce, Tehafüt'ün 2. Önsözünü türkçeye çevirmiş olduğunu işaret edelim (Bk. Marifetnâme, s. 45).

günü beklemektedir. Burada bir noktaya temas ederek Tehâfüt tercümeleri hakkındaki sözü sona erdirmiş olacağız. H. Ziya Ülken "...Tehâfüt hakkında yapılan tetkikler biraz geçtir. Bu eser son senelerde Beyrut'ta Pierre Bouyges tarafından tercüme edilmiştir..." demektedir [142]. Ancak, müellif tercümenin hangi dile yapıldığını kaydetmemiştir. Biz ne böyle bir tercüme ve ne de bir mütercim adıyla karşılaşmış değiliz. Yalnız Beyrut ve Bouyges isimlerinin, M. Bouyges'un incelememizi dayandırmış olduğumuz kritik edisyonunu hatırlatmış olduğunu işaret edelim. Bouyges'un adı bazı katologlarda P. M. Bouyges olarak geçmektedir, kendisi Beyrut'taki St. Jozeph Üniversitesine bağlı bir katolik papaz olduğu için Père veya Father lâkabıyla anılmaktadır ve Père kelimesi her zaman tekrarlanmayıp P. harfi ile yetinildiğine göre Prof. Ülken'in bahsetmiş olduğu Pierre'in böyle bir kökten gelmiş olup olmadığı keyfiyeti sorulabilir. Tereddüdümüzün sebebi ileri sürülen iddianın kaynağına dair müellif tarafından bir açıklama yapılmamış olmasıdır.

Bizim üzerinde çalışmak için seçmiş bulunduğumuz nüsha Beyrut baskısıdır.[143] Bu nüshayı yazmalara ve bilhassa

[142] Bk. İslâm Düşüncesi, s. 287.

[143] Algazal, Tahafot al-Falasifa (Incoherence des Philosophes). texte arabe etablie et accompagnée d'une sommaire latine et d'index par Maurice Bouyges S. J., Beyrouth 1927 Imp. Catholique. Biblioteca Arabica Scolasticorum. Serie arabe. t. II.

Eserin B.A.S. serisinin gayesinden bahseden V - VII sahifelik bir Önsözü vardır. IX - XXIX sahifelerde şu hususlar ele alınmıştır: 1- Eser: Sıhhati, tarihi, başlığı. 2- Metin: Yazmalar, basmalar. 3- Başka vesikalar: Zikirler, şerhler, tercümeler. 4- Bu edisyon: Metin teşkili, "Apparat critique", ortograf, tipografik durum.

Asıl metin hir sahifelik kısaltma işaretlerinden sonra başlar. Arapça olan metin sahife bakımından soldan sağa doğru gidecek yerde sağdan sola doğru sıralanır. Metin 377 sahife olup Besmele, hamdele ve salveleden sonra, Gazâlî'nin kitabı niçin yazmış olduğunu belirten bir Başlangıç, gayesini gerçekleştirirken neleri gözönünde tuttuğunu bildiren dört Önsöz ve sonra sırasiyle yirmi meselenin ele alınması ve onun ardından gelen sonuçtan ibarettir.

Bu edisyonda mesele başlıkları numaralanmış olup sahifenin en üst satırında kısa birer ibare ile meselelerin lâtince tercümeleri verilmiştir. Sahifenin altında yazma nüsha farkları numaralar ve özel işaretlerle gösterilmiştir. 379-380 sahifeler mescleler tablosunu ihtiva etmektedir. En önemli kısım olan "Index alphabetique" 383-446 sahifeler arasında olup özel isimler, metinde geçen kitap başlıkları, ana ifadeler, teknik terimler, bir gramatikal legzik ile genel fihristten ibarettir.

diğer basmalara tercih edişimizin sebebi yazmalar ve basmalar üzerinde umumiyetle tatmin edici, dikkatli, sabırlı, mukayeseli bir çalışmadan sonra meydana getirilmiş, dayanılabilir bir nüsha olması hem de literatürde iyi kritikler almış bulunmasıdır [144].

d) *Tehâfütün gaye ve metodu:*

Gazâlî Tehâfüt-ül Felâsife adlı kitabını hangi gaye ile yazdığını, konuyu işlerken ne gibi bir metot güdeceğini kitabın Başlangıç ve Önsözlerinde açıkça belirtmiştir. Gazalî'ye göre birtakım insanlar, kendi üstünlüklerine güvenerek, dinî ve İslâmî inançlarla hareketleri küçük görüp hiçe saymak suretiyle terketmiştir. Bunların küfürlerinin sebebi Sokrat, Eflâtun Aristo gibi büyük isimleri işitmek, filozofların mantıkî, riyazî, ilâhî ve tabiî ilimlerde çok usta olduklarını, bununla beraber din, ve şeriata sonradan konulmuş kanunlar ve uydurulmuş hileler gözüyle baktıklarını duymaktır. Her türlü din bağından kendini kurtarmış olan bu kimselere düşünce ve görüşlerinin sağlam olmadığını anlatmak için dayanmış oldukları temelin çürüklüğünü ortaya koymak lâzımdır [145].

[144] "Bouyges: Algazal, Tahafot al-Falasifa. Cette edition critique d'un texte célèbre... realise d'un important progres sur l'édition du Caire" (Bk. REI, t. II, 1928, Ca. 2, Abs. İsl. II, s. 53). 2) "He (Father Bouyges) Fellows the same method as he employcd for his admirable edition of Ghazalî's Tahafot" Bk. JRAS 1933, s. 184 ve JRAS 1928, s. 208). 3) Bk. I. Madkour, La Place d'Al Farabî, s. 232. 4) "Man kan dem Herausgeber nur dankbar sein für seinc grundliche Arbeit, sein Text bedeutet einen gewaltigen Fortschrift gegen die Kairoer Ausgabeund für das Studium der arabischen Philosophie ist eine Anzahlt von zuverlassigen Texten, die als grundlage für die Übersetzung und weitere Unterschungen dienem können die unumgauliche Bedingung.. Alles in allem ist mein gesampurteil ausserst günstig, und man kan dem Herausgeber nur Glück Wünschen zu seiner für die arabischen so überau verwollen Arbeit" (Bk. S. van den Bergh, Bouyges 1927 Algazal, OLZ, 1928 no. 6, s. 294-298). 5) P. Synave O. P. (Bk. Revue des Sc. Philos. et Theolo., XX, 1931, Paris s. 506-507), H. Ayront (Bk. Archives de Philos., VIII, Ca. III, Suppl. Bibl. no. 3, 1931, Paris, s. 78), C. A. Nallino (Bk. Oriento Moderno, Febr. 1931, Roma. s. 114), Philip K. Hitti (Bk. The Moslim World, XXII, jan. 1932, New York, s. 89) de bu edisyonun değerine işaret etmişlerdir. Ayrıca Bk. RAAD, XI, 1-2, Damas 1931, s. 125 ve al Muktataf Monthy Ara. Scien. Rev. ed. by F. Sarruf, LXXXI, 1, June, 1932, Cairo, s. 116.

[145] Bk. Tahafot, s. 5-6.

Filozofların tenakuzlarını ve tehâfütünü ortaya koymak üzere ilkin onların mezheplerini olduğu gibi anlatmak gerekir. "Zira bir mezhebi anlamadan onun bozukluğunu anlamaya çalışmak imkânsızdır" [146]. Filhakika Gazâlî, *Munkiz'de* bahis konusu etmiş olduğu gibi, filozofların fikirlerini üç yıla yakın bir müddet tetkik ettikten sonra, ilkin onların görüşlerini açıklamak amacıyla *Makasid-ul Felâsife'yi*, kaleme almıştır [147]. Bu kitabın ön ve son sözünde der ki: "Kitabın maksadı filozofların maksatlarını, doğru ve yanlış ayırmadan olduğu gibi anlatmaktır. Ancak bu kitaptan sonra Tehâfüt kitabında bâtıl olduğuna inanılmak gereken şeyin butlanı açıklanacaktır" [148]. "Bundan sonra (yani *Mekasid*'den sonra)*Tehafüt-ül Felâsifeye* başlayalım tâki bu fikirlerde bâtıl olanın butlanı meydana çıksın" [149].

Felsefecilerin mezheplerini dört bölüme ayırarak anlatmak âdet olmuştur [150]: Mantikiyat, Riyaziyat, Tabiîyat ve İlâhiyat, Gazâlî'ye göre bunlar arasında ilâhiyatın diğer üç bölüme sıkı bir alâkası olduğu sanılmıştır. Halbuki Gazalî'ye göre vaziyet böyle değildir. Riyaziyatın konusu bitişik ve ayrık olan niceliklerdir (muttasıl ve munfasıl kemmiyetler), burhanları yakînidir. Onun bu vasfını İlâhiyatın lehinde kullanarak ilâhiyatın burhanlarının yakînî olduğunu iddia etmek, karşısındaki insanı aldatmaktan başka birşey değildir. Eğer İlâhî ilimlerin burhanları zan ve tahminden uzak olsaydı o zaman matematikte olduğu gibi İlâhiyatta da ihtilâf bulunmazdı. İlâhiyet ve riyaziyat arasında hiçbir benzerlik yoktur [151].

Ay ve güneş tutulması gibi, gök olaylarının ilâhî bahislerle hiçbir ilişiği bulunmamaktadır. Bu olaylar ile yer yuvarlaklığı, felek sayıları, gök cisimlerinin hareket miktarları gibi konular ilmî açıdan ve delil getirilerek izah olunur; elde edilen hükümleri

[146] Bk. Makâsid al-Falâsifa, s. 2.

[147] Bu kitapta bütün filozoflar değil Fârâbî be İbn Sinâ kastedilir, bunu Prantl Geschichte der Logik II, s. 365-366 da göstermiştir (Bk. I. Madkour, Organon, s. 83). Bu kitapta "Gazâlî, Fârâbî ve İbn Sinâ'yı kendilerinden daha iyi anlatmıştır" (Bk. I. Madkour, La Place d'Al Fârâbî, s. 137).

[148] Bk. Makâsid, s. 2, 3. İbn-i Rüşd ise bu kitaplarla, yani Makâsid ile onun filozofları reddetmek istediğini zanneder, Bk. Kaşf'an Manâhic, s. 59.

[149] Bk. Makasid, s. 320.

[150] Bk. Şahristânî, Milal, s. 348, 363, 396. Bk. Makâsid, s. 3.

[151] Bk. Tahafot, s. 9, 14.

ilâhî ilimler ne değiştirip bozabilir ne de değerlendirebilir. Hattâ bu çeşit bilgiler üzerinde hüküm sahibi olmak iddiasında bile değildir. Zira bu gibi hâdiselerle ilâhî bahisler arasındaki nispet soğanın tabakaları ve narın taneleriyle ilâhî bahisler arasındaki nisbet gibidir [152].

Gazâlî'ye göre, mantıkiyat, sanıldığı gibi sadece filozofların anladığı ve tanıdığı birşey değildir Kelâmcılar da bunu bilir fakat kullandıkları isim ve terimler farklıdır. Bu biricik farkı da ortadan kaldırmak için bu kitapta yani Tehâfüt'te felsefecilerin terimleri kullanılmıştır. Fakat filozoflar Kategoriler ve Kıyas bahsinde söz konusu ettikleri kaideleri İlâhî ilimlerde yerine getirememişlerdir[153].

Tabiîyat gurubuna gelince, bu gurubun bâzı meselelerinde filozofların ulaşmış olduğu neticeler İslâm dinini esaslariyle uzlaşmamaktadır; filozofların mezheplerinde bozukluğu açıklanacak olan cihet, İlâhiyat bahsi ile beraber işte budur, yoksa başka birşey değildir. Âlemin hudusu, Sâni'in sıfatları, bedenlerin dirilmesi, ruhun ölmezliği gibi meseleler bu çeşittendir. Bunlardan başka bir yerde dinî görüşler filozofların görüşleri ile çarpışmaz. Zira, meselâ filozoflar Allah'a cevher adını vermeyi tercih ettikleri vakit bu ismin konulmasının caiz olup olmadığını fıkhın tayin etmesi hususunda olduğu gibi, mânâlarda anlaştıktan sonra kelimede anlaşmazlık çıkarılmayacaktır [154].

Gazâlî'ye göre, bu kitapta, sözü geçen hususlarda filozofların sözlerindeki çelişmeleri göstermek için bütün filozoflara ve onların fikirlerine temas edilmeyip sadece, onların önderi olan Aristo'nun fikirleri ele alınmakla yetinilecektir. Fakat, Aristo'nun mütercimlerinin tahrif, tefsir ve tevilden geri durmadıkları gözönünde tutularak, sözün uzayıp gitmesini önlemek için, Aristo'yu İslâmda en iyi anlamış olan Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın görüşlerini belirtmek tercih edilecektir [155].

Demek ki kitabın gayesi, Gazâlî'ye göre, filozofların riyaziyattaki üstünlüklerine bakarak onların İlâhiyatta da aynı şekilde

[152] Bk. Tahafot, s. 11-13.
[153] Bk. ay. es., s. 16.
[154] Bk. ay. es., s. 10, 20
[155] Bk. ay. es., s. 9.

doğru ve zarurî hükümlere sahip bulunduğuna inanmak suretiyle din bağlarını koparan kimsenin bu görüşünün hatalı olduğunu göstermektir. Bunu ortaya koyarken İslâmda Aristo'nun en iyi temsilcisi olan Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın fikirlerinin çelişme ve tutarsızlıkları (tehâfütleri), onların mantıkî dedikleri usullere uygun olarak, belirtilecektir. Bu çelişmeler veya redde lâyık noktalar yirmi mesele etrafında ele alınacaktır [156].

2. *İbn-i Rüşd'ün Tehâfüt-ül Felâsifesinin takdimi:*

Gazâlî'nin Tehâfüt-ül Felâsifesinin İspanya'daki yankısı gerçekten dikkate değerdir. Arap filozoflarının ve Aristo şerhçilerinin en önemlilerinden biri olan İbn-i Rüşd (1126—1198) bu kitaba bir mukabelede bulunarak *Tehâfüt-üt Tehâfüt*'ü yazmıştır.

Bu eserin İbn-i Rüşd'e ait olduğunda kaynaklar ittifak ederler[157].Fakat yazılış tarihi kesinlikle ortaya konulmamıştır.Bununla beraber eserin yapısı ve üslûbundan çıkarılan neticeye göre müellifin gençlik eserlerinden olamıyacağı ve 1180 yılından önce bitirilemiyeceği iddia edilmektedir. Bu iddia müellifin *Menâhic-ul Eddille* ve *Fasl-ul Makâl* eserlerindeki işaretlerle desteklenmektedir[158].

Kitabın asıl isminin ne olduğu da münakaşalıdır. Muhtelif yazmalarda *Kitâb-u Tehâfüt*, *Tehâfüt-ül Felâsife*, *Şerh-üt Tehâfüt-i Gazâlî*, *Kitab-u Reddi Tehâfüt*, *Tehâfüt-ül Hukema* gibi isimlerle anılmaktadır [159]. 1302 Mısır basımında *Kitâb-u Tehâfüt* adıyla geçer [160].Bu isimlerden maksada en uygun olanı *Tehâfüt-üt Tehâfüttür* [161].

a) *Yazmalar*: Tehâfüt-üt Tehâfüt'ün muhtelif yazmaları vardır [162].

b) *Basmalar*: Basma nüshalar da az değildir. Kahire'de birkaç

[156] Bk. Tahafot, s. 18-20.

[157] Bk. İbn Abî 'Usaybia, 'Uyûn, II, s. 77; GAL, I, s. 605 ve GAL., I, s. 834.

[158] Bk. Bouyges, Tah al-Tah., s. XI.

[159] Bk. ay. es., S. XII - XIII.

[160] Bk. s. 1 ve Fihristte s. 1.

[161] Bk. Bouyges, Tah. al-Tah., s. XIII.

[162] Yazmalar ve teferruatı için Bk. ay. es., s. XIV - XVIII.

kere, 1302 h., 1319 h., 1321 h. yıllarında basılmıştır[163]. Son olarak 1930 da Beyrut'ta bir baskısı daha yapılmıştır[164].

c) *Tercümeler*: İbn-i Rüşd'ün bu eseri muhtelif dillere, muhtemelen 1328 m.den biraz önce Calonymos ben David ben Todros tarafından ibranîye çevrilmiştir[165]. Aynı şekilde bir başka ibranî tercümesi de vardır[166]. Calo Calonymos isimli bir Yahudi doktor eseri Calonymos ben David'in ibranî tercümesinden lâtinceye çevirmiştir. Destructio Destructionum ismiyle meşhur olan diğer lâtince tercüme XIV. asırın başlarında arapça aslından yapılmıştır ve bir kısmı (on dört mesele) Augustinus Nifus (1473—1546) tarafından neşredilmiştir[167].

İbn-i Rüşd'ün Tehâfüt-üt Tehâfüt'ü 1302 h. (1885) de neşredildikten sonra birçok etüdlere konu olmuştur. Bu tarihten önce Avrupalılar bu kitabı lâtince ve ibranî tercümelerinden takip ederlerdi. Miguel Asin, T. De Boer, Leon Gauthier, Max Horten A. F. Mehren gibi müellifler bu eserle ilgilenmişlerdir[168]. Horten'ın *Die Hauplehren des Averroes nach seiner Schrift "Die Wiederlegung des Gazâlî"* isimli almanca hülâsası bu eserin "modern dilde bir tercümesi rolünü oynamaktadır"[169]. Eserin fransızcaya çevrilmekte olduğuna dair[170] bir bilgimiz varsa da bu tercümenin. tamamlanmamış ve neşredilmemiş olduğunu ilâve edelim[171]. Yalnız,

[163] Bk. Tah., S. al-Tah;XVIII - XIX.

[164] Bu baskının vasıfları için Bk. s. 52 not 173.

[165] Eser henüz basılmamıştır, muhtelif yazmaları vardır (Bk. Bouyges, Tah., s. XXI).

[166] Bk. ay. es., s. XXII.

[167] Bk. ay. es., s. XXIII.

[168] Fazla bilgi için Bk. ay. es., s. XXVII - XXVIII.

[169] Bk. ay. es., s. XXVIII.

[170] "...dans ses cours à l'Ecole des Hautes Etudes, M. van den Bergh a commencé, il y a deux ans, à en (Tahafut al-Tahafut) donner une traduction française qui fera mieux connaître une des plus grands monuments de la philosopbie musulmane" (Bk. I. Madkour, Organon, 1934, s. 279).

[171] Unesco İstanbul Bürosundan aldığımız 9 Mart 1954 tarihli ve 4129 No.lu, mektupta eserin fransızcaya çevrilmediğini l'Ec. des Haut. Etude. Kitaplık Müdüründen başka "Il est exact que cet historien de la philosophie arabe (van den Bergh) durant un cours libre chez nous vers 1933, avait étudié l'ouvrage en question: mais je n'ai jamais entendu dire qn'il ait été achevé, ni encore moins publié..." demek suretiyle Massignon'un da tastik etmiş olduğu bildirilmektedir.

bir ingilizce tercümenin aynı imza ile ve 1953 yılında neşredileceğine dair bir nottan haberimiz vardır[172].

Bizim incelememize temel olan basma nüsha Beyrut neşridir.[173] Bu nüshayı yazmalara ve bilhassa diğer basmalara tercih edişimizin sebebi de aynıdır. Bouyges'un, Gazâlî'nin Tehâfütünün kritik edisyonunu teşkil ederken göstermiş olduğu aynı itina burada da müşahede edildiği için yine literatürde iyi kritikler almıştır[174].

d) *Tehâfüt-üt Tehâfütün gayesi:*

Tehâfütün maksadı kitabın Girişinde ve metnin muhtelif yerlerinde belirtilmiş olduğu gibi, "*Tehâfüt* kitabında tesbit edilmiş bulunan sözlerin tasdik ve ikna hususundaki mertebelerini ve çoğunun yakîn ve burhan derecesinden yoksul olduğunu beyan etmektir"[175]. İbn-i Rüşd, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'te ele almış olduğu yirmi meseleyi birer birer incelemektedir.

[172] Bu notu ilkin Prof. A. Sayılı haber vermiştir. Bibliyografik taramalarımızda 1953 te neşredildiğine rastlamadıktan başka, ayrıca, aynı bürodan aldığımız 22 Ocak 1954 tarih ve 3894 no.lu mektuptan buna dair şu bilgiyi öğrenmiş bulunuyoruz: "Il (van den Bergh) a traduit en anglais avec un important commentaire l'ouvrage Tahafut al-Tahafut. Il a deja corrigé des secondes epreuves de cet ouvrage qui paraîtra donc, quelque mois".

Bu tez basıldığı esnada adı geçen eser tercüme ve notlar olmak üzere iki cilt halinde Luzac tarafından neşredilmiştir.

[173] Averroes, Tahafot at-Tahafot, texte arabe établi par Maurice Bouyges S. J., Beyrouth 1930 Imp. Catholique, B.A.S., III.

V - VII sahifelik bir Önsözden sonra, aynı şekilde, Tahafot al-Falasifa'deki metot gözetilir. Bunun teferruatı kitabın "Notice"inde verilmiştir. Asıl metin XL. sahifeden sonra başlar. Üç satırlık bir girişten sonra sırasiyle yirmi mesele ve cevapları gelir. Metin beşyüz seksen sekiz sahifedir. Bouyges bu edisyonunda da ana ifadeler bahsini ihmal etmemiştir. Sonda Teknik terimler ve gramatikal legzik bulunmaktadır.

[174] "M. Bouyges en (Tah. at-Tah.) a établie un autre texte beaucoup plus correct" (Bk. I. Mad. Organon, s. 279); "Es bestehen viel weniger Handschriften von Averroes Tahafut at-Tahafut als von Gazâlî's Tahafut aus der art der sache gibt der Herausgeber also auch weniger Varienten, aber sie genugen vollstandig und der text von Averroes Tahafut ist nicht weniger gut als der von Gazali's Tahafut; zweischen beiden Texten bestehen aber bis weilen Abweichungen, die jeden falls teil weise so scheint es mir, auf Rechnung der Kopisten kommen..." (Bk. OLZ, 1933 no. 5, s. 319-320); "Father Bouyges' critical edition is excellent in every respect. He fellows the same method as he employed admirable edition of Gazali's Tahafut. His work is able, through, and complate" (Bk. JRAS, 1933 s. 184-185).

[175] Bk. Bouyges, Tah. al-Tah., s. 3. Ayrıca Bk. s. 553

3. *Hocazâde'nin Tehâfüt-ül Felâsifesinin takdimi :*

Konumuzu teşkil eden kitaplardan üçüncüsü Hocazâde adıyle tanınmış olan Mustafa Muslihiddin Bursavî (1420?—1488) isimli bir Türk mütefekkirine aittir. Eserinin ismi *Tehâfüt-ül Felâsifedir.* Eserin ona ait olduğunda çeşitli Türk kaynakları birleşmişlerdir: "...Mevlâna Hocazâde Molla Zeyreği ilzam edip onun medresesi fâzıl-ı mumailehye ihsan olundu ve medrese-i mezkûrede emr-i pâdişahi ile Tehâfüt nâm kitâb-ı müstezayı ibda ve ihtira etti ki sabıken tahrir ve tastir olunmuştur..."[176]. "...Mevlâna Müeyyetzâde bilâd-ı Aceme varıp allâma Devvanî'nin yanına geldikte diyar-ı Rûmun tuhef ve hedayasından bize ne makule nesne getirdin diye sual eyledi. Mevlâna Müeyyetzâde 'Ulema-i Rûmdan Hocazâde nâm bir fâzılın Tehâfüt nâm bir kitabını size armağan getirdim deyu ol kitabı izzet hazretlerine takdim eyledi...". "...filvaki usûl-u ilm-i kelâma müteferri ne denlu mezahib-i muhtelife varsa mevlâna Hocazâde ol kitapta zikredip cümlesini mevâkif-i efkârdan bîrun-u makâsit ile makrun olan elfazı fesahat-i meşkun ile irat eyledi... Her mezhebin delâil-i sâtıa maktuat-ı delâlâtından vucuh ve vucudunda kelâl ve halel olanları ret ve tart eyledikten sonra kavâid-i sârıma gibi hak ile hâli olanları kabul eyledi. Bu tarikla zümre-i mütefelsife-i müteessifenin pür muhalliğini iptal ve millet-i islâmiyenin mezahib-i müzehhebesini tezhip eyleyip akaid-i İslâmiyeyi magani-i maâni-i lâtife olan elfâz-ı gavani ilhaz ile mevcudât-ı hariciye gibi izhar ve mezheb-i hak ve meslek-i sahihi âyan-ı sâbite menzilesinde âşikâr eyledi..."[177].

Kâtip Çelebi eser hakkında şunları söylemektedir: "...Sonra Osmanlı Hânı Sultan Mehmet Fâtih Hocazâde ismiyle meşhur olan Mustafa b. Yusuf'a ve Alâeddin Tusî'ye İmam (Gazalî) ile hukema arasında bir hüküm vermek için bir kitap yazmalarını emretti. Bunun üzerine Hocazâde dört ayda, Tusî altı ayda kitap yazdılar. Hocazâde'nin kitabı Tusîninkine üstün geldi ve Sultan her ikisine de onbin dirhem verdi ve Hocazâde'ye fazla olarak güzel bir kaftan verdi ve bu Tusî'nin Acem diyarına gitmesine sebep oldu..."[178].

[176] Taşköprîzâde, Şakāik, s. 153.
[177] Bk. ay. es., s. 167.
[178] Bk. Kaşf, s. 519.

Nişancızâde, Mir'at-ul Kâinatında Şakaikteki bilgiyi hülâsa ederek verir ve Hocazâde hakkında "...ayrıca havaşi kısmından nice müellefatı olup Tehâfüt adlı kitabı makbul-u ulema-ı dünya olmuştur" [179] der. İbn-ul 'İmad Hocazâdenin sultanın emriyle Tehâfüt kitabını yazdığını söyler[180]. Brockelmann da bu bilgileri teyit ve tekrar etmektedir [181].

Eserin yazılış tarihini aşağıdaki bilgi temin edebilir: "...sahn medreseleri bina olundukta birisi buna verildi (yani Molla Zeyreğe). Badehu Bursa'daki Sultan müderrisi Hocazâde ile padişah meclisinda bazı mesâil-i ulûm-u akliyede altı günedek muttasıl bahisler edip, Molla Husrev de gelüp fasla mecal olmayıp, yedinci gün Hocazâde'nin galebesine hükmetmeğin Padişah Zeyrek Medresesini Hocazâde'ye verüp Zeyrek dahi incinüp Bursa'ya gitti"[182]. Şakaikte bildirildiği gibi Hocazâde Tehâfütü işte bu tayini esnasında yazmıştır. Bu sırada otuz üç yaşını geçmişti, çünkü Bursa müderrisliğine bu yaşta getirilmişti. 871 h. de İstanbul müderrisliğinden sonra Edirne kadısı tayin edildiğine göre Tehâfütü 871 den önce yazmış olması lâzımdır. Bu tarihin 858—871 arasında, 860 lara rastlaması muhtemeldir.

a) *Yazmalar:*

Hocazâde'nin Tehâfütünün muhtelif yazma nüshaları vardır. Bu eser üzerinde çalışabilmek için muhtelif yazmaları mukabele etmek suretiyle sıhhatli bir metin vücude getirmek yapılması gereken ilk iştir. Fakat biz çalışmamızı hazırlamaya başlamadan önce elimizde müellifin bu eserinin 1302 de Mısır'da A'lâmiye Matbaasında ilk tabı kaydıyle basılmış olan nüshası vardı. Esas olarak bu basma nüshayı kullandık. Şukadar varki bu nüshayı muhtelif yazmalarla, muntazam bir silsile takip etmeksizin lâalettayin ve kısmî olarak karşılaştırdık.

Yazmalardan birincisi Süleymaniye kitaplığında Şehit Ali Paşa kitaplarından 1583 numaralı, yazılmış kısmı 10×14 boyunda, kırmızı ciltli, kalınca, yazısı talik olan bir kitaptır. Müellif hattıyle

[179] Mirât-ul Kâinât, s. 403.
[180] Bk. Şazarât, c. VII s. 355.
[181] Bk. GAL II s. 298 Supl. II s. 322.
[182] Bk. Mirât, s. 72.

yazılmış olduğuna dair varak 4 te بخطه شريف diye bir not bulunmaktadır. Yazmanın sonunda yazılış tarihine rastlamadık. Metinde sık sık kısaltmalar kullanılmıştır. Tashih edilmeye pek ihtiyacı kalmamış bir nüsha olup, arada sırada müellifin ilâve ettiği notlara rastlanılmaktadır. Önsözü (3 varak=6 sahife), I. meseleyi (4 varak=7 sahife) ve XIII. meseleyi basma nüsha ile tamamen mukabele ettik. Önsözde gramer ve ifade düzgünlüğü ile ilgili fakat fikre tesiri olmayan çok küçük ayrılıklar bulunmaktadır[183]. Birinci meselede ise basma ile fark bulunmamaktadır. Sadece bazı kısaltmalarla dualarda ve Allahı tenzihte değişmeler vardır[184]. Onüçüncü meselede de hiçbir farklılık yoktur, sadece harflerin noktaları ihmal edilmiş ve kısaltmalara devam edilmiştir[185]. Baştan bir ikisi hariç, mesele başlıkları yazılmamış —herhalde sonradan yazılmak üzere— yerleri boş bırakılmıştır. Bu kısmî ve istatistikî mânasiyle tesadüfî karşılaştırma neticesinde basma nüsha ile yazma arasında esaslı bir fark olmadığı kanaatına vardık. Kötü bir baskı örneği olmasına rağmen basmanın bu yazmaya nisbetle daha kolay okunduğunu kaydetmeden geçmiyelim. Sonuncudaki yazı işlekliği ve kısaltmalar onunla ilk defa karşılaşanı şaşırtabilir.

Yazmalardan ikincisi Ragıp Paşa kitaplığındaki 684/824 no.lu kitaptır; biraz tashih görmüş olup, bazı kısaltmalara başvurulmuştur[186]. Basma nüsha ile arasında fark yoktur, fakat atlanılmış bir kısım vardır[187].

	Basma			Yazma		
183	Kelime	Satır	Sayfa	Kelime	Satır	Sayfa
	صنفوا فيه	3	3	صنفوا فيها	3	1[a]
	الى ما قادته اوهامهم	5	3	الى ما افادته أوهامهم	5	2[a]
	حتى لم يبق من مرامهم اشياء من علومهم	6	3	حتى لم يبق من شيء من علومهم	6	2[a]
184	متكلمين	1	6	متكلم	8	4[b]
				مط (=مطلوب) ؛ س (= تسلسل)؛ مم (= ممنوع)		5[b]
				لا نم (= لا نسلم)		6[a]
	وحشرنا فى زمرة الاخيار	9	133	وحشرنا مع الانبياء والشهداء	8	106[b]
185	يعتقل	16	80	عقل	6	63[a]
				مط (= مطلوب)	11	63[a]
186				تع (= تعالى)	22	4[b]
				لايخ (لايخلوا)	1	5

187 Yazmanın s. 4 ile s. 5 arası atlanılmıştır. Bu kısım basmanın s. 5 in

Bu yolla incelediğimiz yazmaların üçüncüsü aynı kitaplıkta 1274—2/1457 no.da kayıtlıdır. Bu yazmanın Girişini, birinci ve sekizinci meselelerini mukabele ederek fark olmadığını gördük. Yazmanın bir hususiyeti şudur: Asıl nüsha ile mukabelesi yapılmış olan bir nüsha ile mukabelesi yapılmış bir nüsha ile başından sonuna kadar karşılaştırılmış bir nüshadır. Bunu yazmanın sonunda olan şu nottan anlıyoruz: قوبل منز اوله الى آخره بقدرالطاقة بالنسخة المقابلةبالنسخة التى قوبل معالاصل.

Netice olarak şunu söyliyebiliriz ki yukarıda durumlarını belirtmiş olduğumuz yazmalar, incelememizde esas olarak aldığımız bu basmanın güvenilirliği hakkında şüphe uyandırmamaktadır.

Memleketimizde Fâtih devri hakkında söz söylemek gerektiği veya Gazâlî'nin Tehâfütünden bahsedilmek istendiği her defada Hocazâde'nin bu eseri ismi zikredilmek suretiyle bahis konusu edilmeden durulmaz. Bu eser hakkında karşılaşmış bulunduğumuz mütaleaları, türkçe literatürlerde olmak şartiyle, üç ana guruba ayırmak mümkündür.

Birinci guruba mensup olan yazarlar Fâtih'in Hocazâde'ye, Gazâlî ile İbn-i Rüşd'ün Tehâfütleri hakkında hüküm vermek üzere bir eser yazmayı emrettiğinden bahsetmektedirler. İsmail Hakkı İzmirli bu hususta şunları söylemektedir: "...nihayet zamanın bir teki olan Bursalı Hocazâde ile Horasanlı Alâeddin Tusî hükümdarın (yani Fatih'in) emriyle her ikisinin (yani Gazâlî ile İbn-i Rüşd'ün) ihtilâf ettikleri noktalarda hâkim oluyorlardı. Türk feylesofu Hocazâde Gazâlî'ye yardım etmekle beraber, hatalarını da gösteriyor, Tusî ise Gazalî'ye yardım ediyordu. Zamanın yüksek mütefekkirleri Hocazâde'yi Tusî'ye tercih etmişlerdir. Böylece Tehâfüt etrafındaki münakaşalar Gazâlî ve İbn-i Rüşd mücadeleleri ve bu arada felsefî tetkikler mahdut bir halde kalmıştır"[188].

Şerefeddin Yaltkaya aynı eserden şu satırlarla bahsetmektedir: "...Felsefe ve feylesoflara hücum eden Gazâlî ile onun

son satırından s. 7 nin 11. nci satırına kadar olan kısmına tekabül eder. S. 4 ün altında bulunan not fikir yönünden hasıl olan eksikliği gidermemektedir.

[188] Bk. Türk Tarihinin Ana Hatları Ser. Müsveddeleri Türk Feylesofları s. 48.

hücumlarını karşılayan İbn-i Rüşd'ün muhakemelerini Fâtilı'in, Bursalı Hocazâde ile Tusî'nin hafidine emretmesi, İstanbul'dan evvel Bursa ve Edirne'de ilk tesis olunan medreselerdeki bu iki büyük ilim ve felsefe kutuplarına hâkim olacak, hiç değilse onlara iştirak edecek zâtlar bulunduğunu göstermektedir" [189].

Hilmi Ziya Ülken bu hususta "İmam Gazâlî Tehâfüt-ül Felâsifede feylesoflara hücum etmiş, İbn-i Rüşd Tehâfüt-üt Telıâfüt ile ona mukabele ettiği halde bilâhare Osmanlı âlimlerinden Hocazâde tekrar İbn-i Rüşd'e bir reddiye yazmıştı"[190]. "Tehâfüt-üt Tahâfüt, Gazalî'nin Tehâfütüne cevap olarak yazılmıştır. Feylesof burada Gazâlî'nın olduğu kadar İbn-i Sinâ'nın bazı delillerini de tenkit etmektedir Osmanlı devrinde Hocazâde nin İbn-i Rüşd'e yazdığı cevapla beraber üç eser bir arada neşredilmiştir"[191] veya "Hocazâde Gazâlî ve İbn-i Rüşd'ü tetkik edip birinciyi haklı çıkardı"[192] demektedir.

Şemseddin Günaltay da bu mütalealara iştirâk etmektedir: "...Bir aralık endülüslü İbn-i Rüşd Gazâlî'nin sultasını kırmak maksadiyle Tehâfüt-üt Tehâfüt adlı bir eser yazmışsa da hiçbir şeye muvaffak olamamış, Eşarî-Gazâlî sultası bütün kuvvetiyle devam etmiş hattâ XV. asrın ikinci yarısında Hocazâde Muslihuddin Mustafa ile Alâeddin Tusî, İbn-i Rüşd'e mukabele olarak ayrı ayrı iki kitap yazmak suretiyle Eşarî-Gazalî sultasını takviye etmişlerdir"[193].

Adnan Adıvar'ın bu konudaki kanaatı şudur: "...893 senesinde vefat eden bu müellifin (yani Hocazâde'nin) en mühim eseri Fâtih'in emriyle İbn-i Rüşd'ün Tehâfüt-üt Tehâfüt adlı, Gazâlî'nin Tahâfüt-ül Felâsifesine yazdığı, meşhur reddiyesine karşı yine Tehâfüt-Lâleli Kt. 2488 – ismi ile telif ettiği eserdir. Hocazâde'nin bu eseri müsabakada adeta birinciliği kazanmış olan bir eserdir. Müsabakaya giren diğer zât Ali Tusî idi. Tehâfüt, Gazâlî'ninki ile beraber, 1303 te Kahire'de basılmış ve İran'da ve Arabistan'da meşhur olmuştur. Gazâlî'nin Tehâfütünde, kelâm meselelerinde feylesoflara yapılan hücumlara İbn-i Rüşd

[189] Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler, s. 433.
[190] Bk. Türk Tefekkür Tarihi c. I, s. 134.
[191] Bk. İslâm Düşüncesi, s. 304.
[192] Bk. ay. es. s. 40.
[193] Bk. İslâm Dünyasının İnhitat Sebebi, Belleten c. II 1938 Sa. 5-6 s. 83.

tarafından mantıkî delâil ile cevap verildiği ve bu cevaplara da Hocazâde tarafından itirazlar serdedildiği malûmdur"[194], ". . Fâtih zamanının âlimlerinden Bursalı Hocazâde tarafından Fâtih'in emriyle bir Tehâfüt-ül Felâsife daha yazılarak İbn-i Rüşd'ün fikirleri reddedilmek istenmiştir" [195].

Hilmi Güngör "Gazâlî felsefecilere çok muarızdır. Yukarıda adı geçen ve felsefeyi tenkit eden, Tehâfüt-ül Felâsife adındaki kitabını İbn-i Sinâ'ya karşı yazmıştır. Buna meşhur İslâm filozofu Endülüslü İbn-i Rüşd Tehâfüt-i Tehâfüt-il Felâsife adlı kitabiyle cevap vermiştir. Fatih Sultan Mehmed Hocazâde Mustafa ile Tuslu Alâeddin'e bu iki kitabın muhakemesi hakkında birer kitap yazmalarını emretmiş, Hocazâde'nin Gazâlî'yi müdafaa eden kitabı çok şöhret kazanmıştır" demektedir[196].

İkinci gurup kaynaklar, birinci gurupta olduğu gibi eserin Fâtih'in emriyle Gazâlî ve İbn-i Rüşd'ün Tehâfütlerini muhakeme etmek için yazıldığını değil, sadece, Fâtih'in emri gereğince Gazâlî'nin kitabını tetkikle buna dair eser yazmak için kaleme alındığını söylemektedirler.

Yukarıda bahis konusu ettiğimiz Taşköprülüzâde, Kâtip Çelebi, Nişancızâde'den başka bu guruba dahil edebileceğimiz Bursalı Tahir vardır. Bursalı Tahir Hocazâde'nin eserlerini saydıktan sonra şunları söylemektedir: "Tehâfüt: Allâme Celâleddin Devvanî'nin takdirine mazhar olan bu eseri İmam Gazâlî ve İbn-i Rüşd'ünki ile beraber Mısır'da tabı olunmuştur... Tehâfütü Hazret-i Fâtih'in emriyle yazarak bu kitapla Molla Zeyreğe galebe eylemiştir"[197]. İsmail Beliğ Bursavî eser hakkında sadece "emr-i sultanî ile Tehâfütü itmam etmiştir" demektedir [198].

İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın mütaleasına gelince: "... İmam Gazâlî'nin Tehâfütü kelâmcılarla hukema yani filozoflar arasındaki münakaşayı muhakeme eder. İlk Tehâfüt Gazâlî'nin eseri olup İbn-i Sinâ'nın bazı mütalealarına itiraz eylemiştir. Zayıf

[194] Bk. Osmanlı Türklerinde İlim 2. Tb. s. 39-40.

[195] Bk. Tarih Boyunca İlim ve Din c. I, s. 97 notta.

[196] Bk. Munkiz, s. 111.

[197] Bk. Osmanlı Müellifleri c. I, S. 293. Molla Zeyreğe değil, A. Tusî'ye galebe ettiği malûmdur. Müellif yanılmıştır.

[198] Bk. Güldeste-i Riyaz, 269.

akılla herşey ölçülmez diye iddiasını ispata çalışır. İbn-i Rüşd akıl ve imandan hangisinin üstün olduğunu tetkikle aklın üstünlüğüne hükmeder. İşte bu iki zıt mütâlea hakkında bir fikir elde etmek isteyen Fâtih bu meseleyi A. Tusî ile Hocazâde'ye inceletir. Her ikisi de Gazâlî'yi uygun bulur...", "Fâtih Gazâlî'nin kelâmdan Tehâfüt ismindeki felsefe kitabını tetkikle buna dair bir eser yazmalarını A. Tusî ile Hocazâde'ye emretmiştir" [199].

Yabancı kaynaklardan, Serkis müstesna, çünkü "...Bu kitabı (yani Hocazâde'nin Tehâfütünü) Fatih'in emriyle, Gazâlî ve İbn-i Rüşd'ün Tehâfütlerini muhakeme etmek için yazmıştır[200] demektedir, gördüklerimiz ikinci gurubu teyit etmektedirler.

Clement Huart'an başka[201], M. Bouyges da Hocazâde'nin Tehâfütü bahsinde "Gazâlî'nin ele aldığı meseleler Fâtih Mehmed'in emriyle yeniden Hocazâde ve Ali Tusî tarafından ele alınmış olduğundan, Gazâli'ye ait birkaç parça ondan çıkarılabilir"[202] demek suretiyle ikinci grup müelliflere iştirak etmiş olmaktadır [203].

Babinger, Fâtih'e dair yazmış olduğu eserindeki şu mütalealariyle bu guruba iltihak etmektedir: "Fâtih, bütün İslâmî ilimlere vukuf sahibi bir insan olarak ,doğmatik sahada Gazâlî'nin Felsefenin Çöküşüne[204] dair meşhur etüdü ile felsefenin kendisi hakkında hakem kararına varılmasını temin edecek bir nevi müsabaka kaleme aldırarak, felsefe ile teoloji arasında bulunupta uzun müddettenberi örtülü kalmış olan bir mücadeleyi tekrar canlandırdı. Hocazâde adıyla anılan Mustafa, o zamanki Osmanlı devletinin nadir kafalarından biri, Gazâlî'ninki ile aynı ünvanı haiz bir yazı yazarak mükâfatı kazandı"[205].

[199] Bk. Osmanlı Tarihi c. III s. 650-651 n. 1.

[200] Bk. Mu'cam, s. 834.

[201] Bk. JA t. V Se. VII 1885 s. 236.

[202] Bk. Tahafot, S. XXII.

[203] C. de Vaux da birinci guruba girer. Bk. Penseurs, c. IV s. 176.

[204] Babinger felasife terimini Philosophie ile tercüme etmiştir. Aynı şeyi Sarton da yapmıştır bk. Intr. c. I s. 754. Felâsifenin karşılığının Philosophy olmadığı aşikârdır. Tehâfüt kelimesi eğer filozoflara değilde felsefeye raci olarak telâkki edilirse felâsife filozofi ile tercüme edilmektedir. Ayrıca bk. de Boer Die Wiederspruche der Philosophie, Str. Trubner 1894; Gauthier, La Theorie d'Ibn Roschd, (l'Inconsistence de la Falsafa) s. 99 n. 1.

[205] Bk. Mehmet der Eroberer und Seine Zeit, s. 517 - 518.

Üçüncü gurup olarak Faik Reşad'ın, Tehâfütü bir mantık kitabı saymak gibi kaba bir hata yapması bir yana bırakılırsa[206], Hocazâde'nin bu kitabı hakkında müelliflerin fikirleri, görüldüğü gibi, iki ana gurupta toplanmaktadır.

Hocazâde'nin Tehâfütü yazma gayesi, birinci gurubun iddia ettiği gibi acaba, hususiyle, Gazâlî'nin Tehâfütüyle İbn-i Rüşd'ün Tehâfütünün muhakemesi midir? Bu soruya evet diyen müelliflerin ve fikirlerinin ne olduğu yukarıda görüldü. Acaba, İ. H. İzmirli, H. Z. Ülken, Ş. Yaltkaya, Ş. Günaltay, A. Adıvar, H. Güngör beyleri bu fikre götüren sebep nedir? Hiçbiri bu hususu açıklıyacak bilgi vermemektedir.

Esere dair bilgi veren en yakın kaynaklar, Şakaik ve Keşf-üz-Zunun da Hocazâde'nin Tehâfütünün diğer iki Tehâfütü muhakeme etmek üzere kaleme alındığından bahsedilmemektedir[207]. Eğer, Hocazâde'nin kendi Önzösünde bunun böyle olduğunu ifade ettiği iddia olunursa, bu iddianın isabetsizliği kolayca gösterilebilir. Çünkü, Hocazâde Önsözünde böyle bir maksattan hiç bahsetmemekte, sadece, Fâtih tarafından din meseleleri hakkında Gazâlî tarzında bir kitap yazmakla emrolunduğunu açıklamaktadır[208]. En mühim dayanak olarak Tehâfüt metninin kendisi kalmaktadır. Fakat, hemen ilâve edelim ki, metinde bir defa bile ne İbn-i Rüşd'ün ve ne de eserinin adı geçmektedir. O halde bu hükmün birinci gurup müelliflere nereden geldiğini sormak durumundayız.

Tehâfütlerin mukayesesi, aynı zamanda, bu sorumuzun da cevabı olacaktır.

Bununla beraber, böyle bir hükmün, C. de Vaux'dan başka, Tehâfütlerin üçünün bir arada basıldığı nüshada bulunduğunu söyliyebiliriz ki, o kayıt kısaca şudur: "Bu eser üç kitabı ihtiva

[206] Bk. Eslâf. s. 19.

[207] Bk. s. 53.

Aynı konuya dair yazması istenilen A. Tusî'nin de kitabının bir yazma nüshadaki adı Kitâb al-Muhakama Bayna Tahâfut Huccat al-İslâm al-İmâm al-Gazâlî va al-hukamâ'dır (Bk. D. T. C. F. İsmail Saib yazmaları no. 5360). Bu yazmanın Önsözü kopmuş olduğu için okumak imkânını bulamadık. Hukema sözünün münhasıran İbn-i Rüşd demek olmadığı açıktır. Ayrıca Bk. GAL II s. 297-298 Supl. II s. 322.

[208] Bk. Hocazâde Tah., s. 3.

eder: ilki Gazâlî'nin Tehâfüt-ül Felâsifesi, ikincisi İbn-i Rüşd-ün bazı meselelerde Gazâlî'ye muarız olarak yazmış olduğu Tehafüt-ül Felâsifesi, üçüncüsü Hocazâde'nin yukarıda isimlerini zikrettiğimiz iki imam hakkında hüküm vermek (tahkîm-i beyne'l imameyn) için, Keşf-üz Zunun ve Şakaikin de gösterdiği gibi, Fatih Sultan Mehmed'in emri üzerine yazmış olduğu Tehâfüt-ül Felâsifesidir". Şunu kaydetmek lâzımdır ki, bu işaretin iddia ettiği gibi ne Keşf-üz Zununda ve ne de Şakaikte Fatih'in iki imam arasında hüküm vermek için (tahkim-i beyn'el-imameyn) bir eser yazmayı emrettiğine dair bir kayıt vardır; Keşf-üz Zununun ihtiva etmiş olduğu kayıt, sadece, Gazâlî'nin Tehâfütü ile hukema arasında hüküm vermek keyfiyetinden ibarettir[209].

b) *Basmalar:*

İncelememizi dayandırmış olduğumuz basma nüsha hakkında bilgi verilmiş olduğu için tekrarlamıyacağız[210].

c) *Tercümeler:*

Bu eserin tercüme edilmiş olduğuna dair bir kayıta rastlamadık.

d) *Eserin gaye ve metodu:*

Bu hususta müellifin yazmış olduğu Önsöz tatmin edicidir. Oradaki fikirleri şöyle özetlenebilir:

"İnsan gücünün eriştiği hususların en kerimi mebde, maat ve ikisi arasında mevcut olan şeylerin öğrenilmesidir. Bu meseleler üzerinde insanlar bir tek fikirde iştirak edememişlerdir, çünkü onlarda akıl vehim ile, hak bâtıl ile karışmaktadır. Bu hususta şariata uyan kimseler kurtulmuş, uymayanlar sapıtmıştır. Şeriata karşı gelenler arasında hikmet ve felsefeye bağlanan bir gurup vardır. Bu gurup hernekadar hesap, hendese ve mantık ilimlerinde isabet etmiş ise de —çünkü bu ilimlerin prensiplerinde akıl hâkimdir ve vehim işleri karıştırmaz— tabiî ilimlerde kolaylıkla, ilâhi ilimlerde pek çok hataya düşmüşlerdir, zira bu ilimlerin prensipleri akıllara ve vehimlere kapalıdır. Sonra

[209] Bk. s. 53.

İhya şerhinde Gazâlî'nin eserlerini sayarken, eğer basma nüsha hatadan salim ise, "ثم تكلم فيها بعد فى محاكمة بينهما من علماء الروم .... خواجة زادة" demek suretiyle Zebidî'nin (G. A. L., II, s. 371) bu yanlış hükümde payı olanların bildiğimize göre, ilki olması icabeder. Bk. İtḥāf al-Sāda, 1, s. 41.

[210] Bk. s. 55.

din ulûları kelâm ilmini tesis ederek bid'at ve delâlet ehline, bilhassa felsefecilere fazlasiyle cevap vererek İslâm akidelerini kurmuşlar ve kitaplar yazmışlardır. Bu kimseler arasından Gazâlî Tehâfüt-ül Felâsife isimli çürütülmez bir risale meydana getirmiş ve onda felsefecilerin akidelerinin butlanını ve çelişmelerini göstermiştir. Sonra ben hükümdar tarafından bu kitaplara benzer bir kitap telifine memur edildim. İnsaflılar bu hususta düşmüş olduğumuz hataları mazur göreceklerdir, zira kendimi hatadan sâlim farzetmiyorum. Eğer söz esnasında Gazâlî'ye ait ihmallere işaret etmek mevkiinde bulunursam bu onu küçültmek için değil —çünkü onun irşadından faydalanmış olduğumu itiraf ettiğim halde bunu nasıl yapabilirim?— sadece neyi kabul ve neyi reddettiğimi göstermek içindir.

Felsefecilerin birçok ilim ve fenleri vardır[211].

Bu risaledeki maksadımız sadece ilâhî ve tabiî ilimlerine taallûk eder. Çünkü ancak bu iki ilimde şeriat kaidelerine aykırılık vardır. Hikmet-ul Vustanın yani riyaziyenin şeriatla asla alâkası yoktur. Hey'etin de şeriata aykırı bir ciheti yoktur, bilâkis, kıble, salât vakitleri v.s. gibi hususları tayin için ondan faydalanır. Eğer onda şeriata aykırı bir şey bulunursa, sebebi, filozofların onları tabiî ve ilâhî ilimlerindeki öncüllere dayandırmalarından ileri gelir o halde bu ilme müstakil olarak saldırmaya ihtiyaç yoktur.

Biz bu risalede filozofların tabiî ve ilâhî kaidelerinden Gazâlî'nin getirdiği veya getirmediği hususları hikâye edip mütefelsifeye karşı koymak, hak ehline vaaz etmek, hata edenleri bâtıl etmek istiyoruz"[212].

Hocazâde'nin ele almış olduğu meseleler yirmi iki tane olup Gazâlî'ninkinden biraz farklıdır, bu vaziyete yeri geldikçe işaret olunacaktır[213].

[211] Teferruat için Bk. Hocazâde Tah., s. 4, 5.

[212] Bk. ay. es. s. 5.

[213] Basma nüshada XII. Meseleden sonra gelen XIII. Meseleye numara verilecek yere Fasıl denmekle iktifa edilmiş ve hakikî numarası XIV olmak icabeden mesele XIII numara almıştır. Biz bu atlanılan yeri Önsöze uygun olarak numaraladuk. Böylece metinde XI II. olan meselenin asıl numarası XIV tür, XIV olanın XV... ve XXI olanın XXII dir. Bk. Tahafut s. 74.

Tehâfütlerin bahis konusu etmiş olduğu meseleler iki ana gruba taallûk etmektedir: I- TABİİYAT, II- İLÂHİYAT.

I. Tabiîyat gurubuna giren meseleler tabiata ve insana ait olmak üzere kendi aralarında guruplandırılabilirler: Tabiata ait olanı Mucize (XVII. Mesele) meselesine, insana ait olanı ise insan ruhu (XVIII. ve XIX. Meseleler) ile ölümden sonra dirilme (XX. Mesele)ye taallûk eder.

II. İlâhiyat gurubuna ait olan meseleler ise kendi aralarında şöyle bir guruplanmaya tabi tutulabilir: A) Allah'ın kendisi hakkındaki meseleler, B) Allahla âlem arasındaki münasebetten doğan meseleler, C) Gök hakkındaki meseleler.

Allah hakkındaki meseleler Allah'ı çeşitli açılardan belirtmeye çalışan meseleler topluluğu olup metinde güdülmüş olan delil sırası gözden kaçırılmaksızın, şu şekilde bahis konusu edilebilirler: 1- Allah birdir (V. Mesele), 2- *Evvel*'in (Allah'ın) tarifi yapılmaz (VII. Mesele), 3- *Evvel* basittir (VIII. Mesele), 4- *Evvel* cisim değildir (IX. Mesele), 5- *Evvel*'in sıfatları (VI. Mesele) ve bilhassa ilim sıfatları (XI. XII., XIII. Meseleler).

Allahla âlem arasındaki münasebetten doğan meseleler iki gurupta toplanabilirler: 1- Âlem ezelî (I. Mesele) ve ebedîdir (II. Mesele), 2- Âlemin bir yapıcısı (sânii) vardır (III., VI., X. Meseleler).

Gök hakkındaki meseleler, göğün canlı oluşu (XIV. Mesele), göğün hareketinin maksadı (XV. Mesele) ve gök ruhlarının ilmi (XVI. Mesele) hakkındadır.

III. MESELELERİN TAHLİLİ

1 — TABİÎYAT GURUBUNA AİT OLAN MESELELER

A) MUCİZE MESELESİ

a) *Meselenin üç müellife göre ayrı ayrı hülâsası :*

1— Gazâli'nin Tehâfütünde Mucize Meselesi.

Tabiattaki olayları izah etmek hususunda filozofların tutmuş oldukları yol şudur: Yapılan gözlemler sonucunda anlaşılmaktadır ki, ortada tesir eden bir takım mebdelerle bu tesirleri alan mahaller vardır. Bu mebdelerden tabiat hadiseleri çıkar. Yalnız, sadır olan şeyler bu mebdelerden bir iradeden dolayı değil fakat güneş ışıklarının güneşten çıkıp yayılmasında olduğu gibi bir lüzum üzere çıkar. 281–282; 8

Ancak mahallerin istidatları birbirinden farklı olduğu için herbiri kendilerine gelen tesirleri kendi istidat ve tabiatlarına göre karşılarlar, meselâ, parlak bir cismin güneş ışıklarını yansıtmasında olduğu gibi. Halbuki parlak olmayan bir cisim güneş ışıklarını yansıtmaz. Tabiat hadiseleri bu mebdeler, bu mahaller ve bu mebdelerden çıkan tesirin bu mahaller tarafından kabul edilmesi esasına dayanan bir örgüden ibarettir.

Her bir mebde ve mahallin bir tabiatı ve vasfı vardır; bu tabiat veya vasfın gerektiği şeyi yapmamazlık edemez. Meselâ ateş tabiî olarak yakıcı pamuk tabiî olarak yanıcıdır. Herhangi bir şekilde bu ikisi yanyana geldikleri vakit, ateş yakar pamuk yanar, birinin yanıp diğerinin yakması zarurîdir, zira mebdeden bu şekil üzere sadır olmuşlardır. Ateş kendi tabında olan şeye, yani yakmaya kabiliyetli olan bir şeyle, yani yanan bir şeyle karşılaştıktan sonra bu tabından vazgeçmesi mümkün değildir, tabiatının gereğini yapması zaruridir, ateş ihtiyarî olarak değil, tabından dolayı yani tabiî olarak faildir ve yanmanın sebebidir. 282; 9

Gazâlî'ye göre işte bu sebepten dolayı felsefeciler 'Peygamber İbrahim'in ateşle karşılaştığı vakit, ateş ateş olarak kaldığı halde, yanmayışını inkâr ettiler ve bu hal ancak ateşin ateşlikten çıkması veya İbrahim'in zât ve bedeninin ateşin tesir etmiyeceği

birşey olmasiyle vuku bulabilir, oysaki ne o, ne de bu mümkündür' dediler.

Gazâlî'ye göre filozofları böyle bir neticeye sürükleyecek zaruret gösterilemez, onların ulaşmış bulundukları bu neticeler
278–279;4 matematikte varılan sonuçlar gibi zarurî değildir. Zira yakmanın faili ateş değil fakat ya doğrudan doğruya veya melekler vasıtasiyle, pamuğu karartarak, cüzlerini ayırarak, onu kül haline koyarak, Allah'tır. Çünkü ateş cansızdır, cansız bir şeyin hakikaten fiili olamaz. Ateşin fail olduğunun delili nedir? Ortada, ateşle karşılaştığı her defada pamuğun yanmasını gözlemekten
279;5 başka bir delil yoktur. Oysaki gözlem sadece ateşle yanma meydana geldiğine delâlet eder, yoksa yanmanın ateş yüzünden meydana geldiğine delâlet etmez. Çünkü Allah'tan başka hakikî fail ve illet yoktur.

280;7 Bir şeyin bir şeyle beraber bulunması o şeyin diğer şey yüzünden meydana geldiğine delâlet etmez. Eşzamanlı hadiseler arasında, her zaman bir illet-eser münasebetinden bahsedilemez.

286–287;15 Hakikî fail iradesiyle iş gören ve meselâ pamuk ateşla karşılaştığı vakit yanmayı iradesiyle halk eden Allah'tır. Allah ateşte öyle bir tabiat yaratmış olabilir ki bununla kendine yaklaştırılan iki benzer pamuğu fark gözetmeksizin yakabilir; bununla beraber nebi ateşe atıldığı vakit onun yanmaması da caizdir, bu takdirde ya doğrudan doğruya Allah tarafından veya melekler vasıtasiyle ateşin ısısının nebiye geçmesini önleyen bir sıfat yaratılmış demektir. O halde pamuk ateşle karşılaştığı vakit Allah'ın aynı
287–288;16 irade ile yanma halketmemesi de mümkündür. Kendisini talk tozuna bulayan kimse ateşten müteessir olmaz, bunu bilmeyen birisi hadiseyi inkâr edecektir. Nebinin yanmadığını inkâr eden kimse, talkın tesirini bilmeyen kimseye benzer. Halbuki Allah'ın kudretinde olup da bilmediğimiz pek çok şey vardır. Kaldıki olageldiği üzere sebep denilen şeyle müsebbep denilen şey arasında bir zaruret bağı yoktur. Bu iki şey birbirinin eşdeğeri olmadığı için birinin ortadan kalkması diğerinin yok olmasını zaruri olarak gerektirmediği gibi birinin var olması diğerinin varlığını zaruri olarak davet etmez. Yanmakla ateşe arzetmek... gibi bir takım ardarda gelişler kendiliklerinden zarurî oldukları için değil, fakat Allah'ın takdirinden dolayıdır.

Ölülerin dirilmesi, asânın yılan olması mümkündür. Zira madde çeşitli suretleri kabul eder, bu kabul ediş olageldiğine göre (بحكم العادة) uzun bir müddeti icabeder oysa ki bu müddetin çok kısa olup mucizenin doğması Allah'ın kudreti dışında değildir. 288;17

Mademki Allah herşeye kadirdir, o halde tabiattaki nizamın teminatı kalmamıştır herşey her an başka şeye dönebilir, ağaç durup dururken bir insan veya köpek veya kül veya herhangi birşey olabilir ve Allah rengi kokuya, cinsleri birbirine, cansızı canlıya, siyahı beyaza, cevheri araza çevirip istediğini bilmeyen bir irade veya hayatı olmayan bir ilim yaratabilir veya bir ölüye yazı yazdırabilir, bu takdirde elin titremesi ile iradî hareketi arasında fark kalmaz' diye bir itiraz varittir. Şurası iyice anlaşılmalıdır ki, adı geçen ardardalık zincirleri ve tabiat olayları zaruri ve vacip değil, mümkündür. Bahsettiğimiz şeyler yani ateşe arzedildiği halde pamuğun yanmaması mümkündür. Bu şeylerin veya zıtlarının vuku bulması veya bulmaması caizdir. Şu kadar var ki böyle olagelmeleri zihinlerimizde kuvvetle yer etmiştir, oysaki "bir mümkünün varolması insanda, o mümkünün yokluğu hakkında ve bu muhalâtın lâzım geleceği bir bilgi hasıl etmesi caiz değildir"[214]. Allah herşeye kadirdir dediğimiz vakit, Allah mümkün olan herşeye kadirdir fikri kasdedilmektedir. Muhal, bir şeyi hem nefyedip hem isbat etmek demek olup kudret dahilinde değildir, muhal olmayan herşey Allah'ın kudreti dahilindedir. Allah'ın kudreti işte bu ölçüye göre anlaşılmalıdır. Canlı cansız, siyah beyaz, renk koku, bir cevhere gelen arazlardır ve birinin arız olup diğerinin silinmesi muhal değildir. Oysaki iradeden kasıt malûmun istenmesi olduğuna göre ilimsiz irade muhaldir. Canlı, ilim sahibi olan şey demek olduğu için ilimsiz

288;11

293:26

292;25

285;13

293;27

293-295;28-29

[214] Gazâli'nin o cümlesi şudur أن الممكن كونه لايجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات s. 285 str. 7-8.

Burada bahis konusu olan mümkünün varlığı imkân meselesinin epistemolojik mahiyetine bağlıdır; mümkün olanın varlığı meselesinden ayrı olarak sırf epistemolojik plânda mütâlea edilmelidir. Bu meselenin ontolojik olarak ayrıca işlenmek lüzumu inkâr edilmiş olmamakla beraber her iki vaziyetin fark ve hususiyetleri belirtilerek tahlil olunması metodolojik ve ilmi bir zaruret arzetmektedir. Nitekim ileride sırası gelince bu noktaya daha etraflıca temas edilecektir. Bk. s. 76, 81.

bir canlı terkibi de muhaldir, imdi, kudret dahilinde değildir.
294;29 Cinslerin kalbine gelince, bazı kelâmcılar bunu kabul eder, hal-
294;32 buki Gazâlî bir şeyin diğer birşey olmasını kabul etmez. Elin iradi hareketi ile titremesi arasındaki farkı biz doğrudan doğruya hissedip ayırdediyoruz.

2— *İbn-i Rüşd'ün Tehâtüfünde mucize meselesi:*

510;2-3 Gazâlî'nin tabiî ilimlerden zikretmiş olduğu sekiz kısım Aristo'nun mezhebine uygundur. Fer'î kısımlar hakkında söyle-
511 dikleri doğru değildir. Meselâ tıp nazarî değil amelidir, ahkâm-ı nücum tabiî ilimlerden değildir feraset, tabir, tılsımat, hiyel, tabiî ilimlerden değildir, ne nazarî ve ne de amelidir; kimya, varlığı şüpheli bir sanattır.

Gazâlî şeriatın bu görüşlere muhalefet etmediğini ancak dört
512-513;5 tanesine itirazda bulunduğunu söyler: I. Sebeplerle müsebbebler arasında zaruri bir iktiran vardır, 2. İnsan nefisleri kendi kendilerine kaim cevherlerdir, cisme muhtaç değillerdir, 3. İnsan nefisleri ebedidir, 4. İnsan nefislerinin cesetlerine dönmesi müstahildir. Birinci hususta niza mucizeleri kabul etmek veya etmemekle alâkalıdır, eğer bu görüş kabul edilirse mucizeler kabul edilmez veya tevil edilir. Filozoflar mucize hususunda şu üç noktayı tesbit etmişlerdir: 1. Mütehayyile kuvveti kuvvetli ve geniş oldukta insan Levh-i Mahfuz ile temasa gelir; Peygamberlerde bu hassa vardır. 2. Aklî ve nazarî olan kuvvetin yani hatsin keskinliği. 3. Tabiata tesir eden amelî ve nefsî kuvvet. İnsan, meselâ, tatlı birşey tahayyül ettikte nasıl tükrük bezleri salya çıkarırsa ve ruhi kuvvetler böylece cisimlere hakim olurlarsa saf ruhlar da cisimlere hâkim olarak meselâ yağmur yağdırmak suretiyle mu-
514;6 cize gösterebilirler. Mucizeler hakkında "eskiler" Gazâlî'nin söylediği tarzda söz söylememişlerdir. Çünkü bu gibi meseleler onlarca araştırılması ve sorulması caiz olmıyan meselelerdendir. Bunlar şeriatın mebdeleridir, bunlara araştırmaya kalkanlar tıpkı Allah'ın varlığını araştıran kimseler gibi cezalandırılmalıdır. Bu gibi şeyler ilâhi nesnelerdendir, insan aklı anlamaktan acizdir.
515;8 Bu mebdeler insanı faziletli kılan hareket prensipleridir. Gazâlînin nakletmiş olduğu sözleri sadece İbn-i Sinâ söylemiştir.
515;8 Mucizelerin en açığı Allah'ın kutsal kitabıdır. Bu hususta bu kadar konuşmak kâfidir. Rüya ve vahiy hususunda nakletmiş

olduğu şeyleri İbn-i Sinâ söylemiştir. Eskilerin kanaatı bunların ruhanî varlıklar vasıtasiyle Allah'tan gelmiş olduğudur. 516;9–10

Gazâlî'nin sebeple müsebbep arasındaki bağ zaruri değildir, yanmakla ateşe arzetmek gibi mukarenetler zaruretten değil Allah'ın takdirinden ileri gelir' sözünü ele alalım: Mahsusatta görülen fail sebeplerin varlığını inkâr etmek safsatadır. Eşyanın zât ve sıfatları vardır, bunlar bir mevcuda has olan fiilleri gerektirirler; bu fiiller yüzünden eşyanın zâtı, isim ve tarifleri olur. Eğer birşeyin kendine mahsus fiili olmazsa o şeyin kendine mahsus tabiatı da olmaz, kendine mahsus tabiatı olmayınca kendine mahsus bir ismi ve tarifi olmaz, eşyanin hepsi bir tek şey olur. Halbuki eşya böyle değildir. Bir mevcuttan sadır olan fiillerin zaruretle mi üstün ihtimalle mi yoksa her iki cihetten mi sadır olduğu meselesine gelince, bu, araştırılmaya değer bir meseledir. Mevcudatta hasıl olan fiil ve infial birçok izafetlere tabidir, bu yüzden ateş hassas bir cisme yaklaştırıldıkta fiil yapar diye kat'i söz söylenemez, çünkü ortada bu fiile mani olacak bir izafet bulunabilir. Fakat ateş ateş olarak kaldıkça, bu hal ateşten yakma sıfatını nefyedemez. Muhdes olan mevcudatın dört sebebi vardır: Fail, maddî, surî, gaî. Bunlar müsebbeplerin vücudunda zaruridirler. Kelâmcılar hayatın ilmin şartı, mevcudatın failinin akıl olduğunu iddia ederler. Akıl mevcudatı sebepleri ile idrâk etmektir, o halde, sebepleri kaldıran kimse aklı da kaldırmış olur. Mantıktan bilinir ki ortada sebepler ve müsebbepler vardır, müsebbeplerin bilgisi sebeplerin bilinmesi ile olur; sebeplerin kaldırılması ilmin bâtıl olması ve ortadan kalkmasıdır. Ortada zaruri olan ve zaruri olmayan şeyler vardır. İnsan zaruri olmayanı zaruri zannedebilir; filozoflar böyle bir durumu inkâr etmezler. Eğer böyle birşeye *âdet* deniliyorsa caizdir, aksi halde, âdet sözü ile ne kasdedilmektedir? Eğer failin âdeti kasdediliyorsa, muhaldir. Zira âdet failin iktisap ettiği ve ekseriya fiilin tekerrürünü gerektiren bir meleke olduğuna göre ولن تجد لسنة الله تحويلا ولن تجد لسنة الله تبديلا. XXXV, 41-42. Eğer mevcudatın âdeti kasdediliyorsa, bu da mümkün değildir, zira âdet nefis sahibine racidir; nefis sahibi olmayanda vukua gelmesi tabiattır, âdet değildir. 517 519;3 520;5 521;7 522;8 523;10

Mevcudatın fiillerini yapmak hususunda dıştan bir failden bir yardım gördüğü şüphesizdir, ancak, bu faillerin cevherlerinin 524;11–12

ne olduğu meselesi hukema arasında münakaşalıdır. Fakat onları ele almanın yeri burası değildir.

525;14 Gazâlî, filozofların mucize bahsindeki ikinci asıllarını şöyle izah etmiştir: Mebdelerden eşya lüzum ve tabiat yolu ile çıkar, istidatlar farklı olduğu için tesirleri kabul etmede ayrılık vardır, meselâ güneş bazı eşyayı yumuşatır, bazısını sertleştirir. Ateş yakıcı olarak kaldığı, onun içine atılan her yanıcı cisim de bu sıfatı muhafaza ettiği müddetçe yanma vukua gelir, onun için ateşe atılan İbrahim Peygamber'in yanmaması mümkün değildir.

Filozoflardan bu duyusal mevcudatın birbirine fail olduğuna inanmıyan bir kimse onların birbirlerine yapmış olduğu bu gö-
526;11-12 rünür tesiri inkâr edemez; mebdelerden fiilin ihtiyar ile çıkmadığını iddia etmesine gelince, bu sözü filozoflar söylememişlerdir. Filozoflara göre ilim sahibi olanlar iradeleriyle faildirler. Yalnız iki zıttan en iyi ve üstünü (efdal) sadır olur. İbrahim Peygamber'in mucizesi hususunda söylediği şey zındıklara aittir. Hükemaya göre ne bu ne de şeriatın mebdeleri hususunda konuşmak caiz değildir; bunu yapan filozoflara göre, şiddetle cezalandırılmalıdır. Şeriatın yolunda gitmek her insan için vaciptir. Şeriatın huccetlerini münazara ve münakaşa etmek bâtıldır. İşte
527;18 bunun için zındıkların katli icabeder. Bu hususta söylemek lâzım gelen şey şudur: Şeriatın prensipleri insan aklından üstün olan ilâhi şeylerdir, sebepleri bilmemekle beraber onları tasdik etmek icabeder. Bu bakımdan hükemadan hiç kimsenin ne bu mucizeler hakkında ne de ölümden sonraki şeyler konusunda söz söylediğini görmedik.

528;19 Gazâlî'nin 'mebdelerin irade ile fiil yaptığını inkâr etmelerini kabul etmiyoruz bilâkis, irade ile faal olur, failin irade ile yanma halkettiği sabit olunca, yine irade ile yanma halketmemesi de mümkündür' diye yapmış olduğu itirazı ele alalım.
528;20 Hukemadan hiç kimse şüphe etmezki pamuktaki yanma ateş yüzündendir; ateş yanmanın failidir, lâkin mutlak fail değildir. Kendi dışındaki mebde, yanmanın hattâ ateşin varlığının bile failidir. Filozofların ihtilâfı sadece bu mebdelerin ne olduğu hu-
529;21 susundadır. 'Sebeplerle müsebbepler arasındaki bağlılık inkâr edilip Allah herşeye kadirdir fikri buna ilâve edildikte artık mevcudatta bir karar olmaz meselâ evdeki kitabın at olması mümkün olur' diye getirilen itirazı Gazâlî şöyle karşılar: 1. Bu şeyler
530;29

vâcip değil mümkündür, yani vuku bulması ve bulmaması caizdir. Mümkünün varlığı onun yokluğu hakkında bir delil değildir. Âdetin böylece olagelmesi zihinlerimizde kuvvetle yer etmiştir, okadar.

Varlıklarda zıt umur eşit olarak mümkün bulununca, vaziyet fail için de öyledir. Gerçi iki zıddın biri failin iradesi ile tahassus eder (واما يخصص احد المتقابلين بارادة فاعل) ama failin iradesi için ne daimî ne de ekseri olan bir bağ yoktur. Yakinî ilim bir şeyi olduğu şekil üzere bilmek olduğuna göre, iki zıddın imkânı mevcut bulunduğundan, hiç bir şeyin sabit bir ilmi olamaz, tıpkı ne yapacağı kestirilemeyen müstebit (جائر) bir hükümdarın hali gibi. Bizim mümkinat hakkında bilgimiz varsa, buna âdet denir, bu bilgi ya onlardan gelir veya failden gelir. Fail-i evvelden gelemez, geriye mümkinler kalır. Buna âdet değil tabiat denir. Allah'ın ilmi mevcudların sebebi ise, mevcudun Allah'ın ilmine uygun olarak vuku bulması icabeder. Bizim mümkünleri bilmemizin sebebi bu tabiatı bilmemizdir. Mevcutlardaki mütekabiller eğer kendiliklerinden veya fail illetler yönünden eşit olsalardı o zaman ne var ne yok olmaları veya hemvar hem hem yok olmaları icabederdi. İşte bu yüzden iki zıttan birini var olarak tercih etmek lâzımdır. Eğer ilim bu tabiata takaddüm ederse bu ilim kadîm olur, halk için rüya, nebi için vahyin mânası budur; eğer bu ilim o tabiata tabi ise bu ilim kadim değildir. 530;23 531;24 532;25

Gazâlî'nin 'Nebi ateşe atıldıkta Allah'ın onun vücudunda veya ateşte yanmaya mani olacak bir sıfat yaratması mümkündür, zira madde her şeye kabiliyetlidir, ancak fazla olan şey müddet kısalığıdır. Acaip ilimlere cevaz veren kimsenin mucizeleri de kabul etmesi lâzımdır. Yalnız Allah'ın kudretinin muhale taallûk etmediği kaydedilmelidir' tarzında verdiği ikinci cevabı ele alalım: Fiillerin faillerden sadır olmaları dışarıdan herhangi bir müdahale olabileceği için zarurî değildir, bunu kabul ediyoruz; filozoflarla kelâmcılar arasındaki fark müşterek bir maddesi olmıyan şeylerin birbirinin suretini kabul edip etmemelerinin imkânı üzerindedir. Meselâ herhangi bir sureti birçok vasıtalarla kabul eden bir şeyin bir başka sureti vasıtasız olarak kabul etmesi mümkün müdür? Kelâmcılar insan suretinin bu müşahede edilen vasıtalar olmaksızın toprağa döndüğüne kanidir, 533;27 537;29

filozoflar ise bunu reddeder. Her iki taraf da söylediklerinin apaçık
541; 34 olduğuna kanidir, oysaki delilleri yoktur. Bazı kelâmcılar zıtları bir araya getirmenin Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu söylerler. Bu kimseler için ne aklın ne de mevcutların husule gelmiş tam bir tabiatı olmamak (طبيعة محصلة) gerekir, onlarsa bu durumu kabul etmezler, işte bu yüzden kelâmcıların şartla şartlı (meşrut) arasındaki zarurî münasebeti inkâr etmek cihetine kaç-
542; 35 tıklarını görüyoruz. Bunlar safsatadır ve mânâsı yoktur, bunları Ebu'l Maâlî yapmıştır. Şunu bilmek lâzımdır ki, mevcutlarda karşıtlar ve benzerler vardır, benzerleri ayırmak caiz olursa karşıtları bir araya getirmek de caiz olur. Benzerler ayrılamazlar, o halde karşıtlar da bir araya getirilemez, ولن تجد لسنة الله تبديلا Bu hikmeti anlamakla akıl akıl olur. Bu hikmetin ezelî akıldaki varlığı mevcutların varlığının illetidir. İşte bunun için aklın muhtelif sıfatlarda yaratılması mümkün değildir.

3— *Hocazâde'nin Tehâfütünde mucize meselesi :*

98 Filozoflara göre cisimlerin tabiatları maddeleri üzerine tesir eder. Ateşin maddesi nev'î sureti kabul eder, onun tam illetidir; illet ve maksat (garaz) tam oldukta istidat hasıl olur. Tam illetten tehallüf mümtenidir, yoksa illetten tehallüf mümteni değildir. Meselâ yemek doymanın tam illeti değildir, onun için yemek vaki olduğu halde doyma olmıyabilir.

Eserin vücudu istidada tabi değilse bu takdirde evdeki kitaplar insan veya başka birşeye dönebilir fikri filozoflara aykırı olmamalıdır, zira istidatları felek hareketleri yarattığı için bu hareketlerde bu tip istidat yaratacak olan değişiklikler olabilir. Üstelik Allah âdeti bozma zamanında inkılâb vücuda getirerek, âdeti bozarsa önceki ilmi akıldan selbeder ve onları yaratmaz; böylece eser istidada mütevakkıf olmaz. Demek ki, mucizeleri inkâr etmek için elverişli bir yol yoktur. Çünkü Peygamberlerin unsurî cisimlere tasarruf etmek için bir kuvveti vardır, ateşe atıldıkta kendi vücudunu ateşin tesirinden koruyacak bir sıfat hâsıl olması niçin caiz olmasın? Biliyoruz ki unsurlardan bazı imtizaçlar sonunda nebat hasıl olur, sonra nebatı hayvanlar yer kan olur, sonra yumurta hasıl olarak, onda hayvanî suret isti-
99; str. 29 dadı belirerek hayvan meydana gelir. Ama hayvan suretinin

ancak bu yolla hasıl olduğunu bilmiyoruz. Yılanın asâ olmasında da vaziyet böyledir. Herhalde nebi vasıtasiyle, en kısa müddette bu maddeye hayvanî suret istidadını hâsıl edecek, bizim bilmediğimiz bir yol olmalıdır. Bazı hayvanlar tevalüt ile hasıl olur; ama başka yolla da hâsıl olduklarını biliyoruz, topraktan hâsıl olan fare gibi. Mucizeler kabul edildikte cevher de araza dönsün 100
denilemez, zira hiçbir halde inkılâp tasavvur edilemez.

Hukemanın kitaplarında mucizeleri inkâr eden bir şeyle karşılaşmadık. Ancak bazı felsefeciler ve yarım bilgililer bunu inkâr ettiler. Şeyh Ebu Ali onları ayıplamış ve mucizeyi inkâr ederken de tasdik ederken de burhan lâzımdır demiştir.

Filozoflar mucizeyi şöyle anlarlar: İnsan nefislerinin uyku esnasında gaibden bir nevi haberleri olur. Bu haberi olma fikir sebebiyle değildir, sebep, onun, yüksek mebdelerle ruhen teması olmaktır. Ruh istidadı nisbetinde o mebdelerdeki şeylerle nakş- 101
olunur; temasa mani olan şey, ruhun başka şeylerle meşguliyetidir. Bu meşguliyetten tamamen kurtuluş yoktur. Zira ruh bedeni idare eder. Ruh şiryanlarla bedenin yüzeyine yayılır, ve havâss-ı zâhireye intiba ederek idrâk hasıl olur; bu uyanıklık halidir, ruh içeriye döndüğü ve havâss-ı zâhireden kurtulduğu vakit bu duyular işten kesilir, uyku hali de budur. İşten kesilme 101;str.6–10
ruhu meşguliyetten kurtarır. Ruhun mebdelerden idrâk ettiği mâna ile mütehayyile kuvvetinin idrâk ettiği suret aynı ise, bu doğru rüyadır, tâbire ihtiyacı yoktur; değilse ihtiyacı vardır. Şair ve yalancının muhayyilesi bâtıl ve yalancı geçişlere alışık olduğu için onların rüyalarına inanılmaz. Bazı kuvvetli ruhlar 102
uyanıkken mebdelerle temasa gelirler, bu ruhların tasavvurları 102; str. 6-7
ortada cismanî bir sebep olmaksızın hadiselerin hudusuna sebep olur. Gazap ve gamın beden hararetine sebep olması, düşmeyi tasavvur etmenin düşmeye yol açması gibi. Kuvvetli ruhlarda bu suretle unsurî cisimlere hâkim olur ve kuruluş-bozuluş (kevn-ü fesat) âleminde infialler meydana getirir : ay-güneş tutulması, tufan, cansızı diriltmek gibi.

b) *Meselenin tahlili :*

Gazâlî'nin Tehâfütünde hangi mesele incelenirse incelensin, onun Girişte vaz etmiş olduğu ana fikir, yani filozofların matematik ilimlerindeki başarılarına, delillerinin tutarlık ve katiliğine

bakarak ilâhî ve tabiî ilimlerde de böyle delillere sahip bulundukları zannını yıkmak fikri, hiçbir zaman gözden uzak tutulmamalıdır. Gazâlî, filozofların tabiîyat kısmında bahis konusu etmiş oldukları meseleleri reddetmek değil, sadece delil istemek durumundadır. Gazâlî'nin Tehâfütüne yazmış olduğu giriş ve önsözlere atfetmiş olduğumuz önem bakımından A. F. Mehren'in fikirlerini kabul etmemek durumunda bulunmaktayız. Çünkü Mehren bu hususta şunları söylemektedir: "Bu önsözü dört küçük parça takip ederki muhtevası önemsizdir. İşte bu yüzden İbn-i Rüşd, metni adım adım takip ettiği halde, haklı olarak, bu parçalara çok dikkat etmemiştir. Burada Gosche'nin dediği gibi, mufassal surette takrir ve izah eden (developpé) bir giriş bahis konusu değildir, fakat daha ziyade küçük müşahedeler vardır[215]." Bilâkis, Tehâfütün girişi sayabileceğimiz bu dört parçanın muhtevası önemlidir ve gayesini mufassal bir şekilde takrir ve izah eden bir vaziyet arzetmektedir. Tehâfütünün gayesi bahsinde etraflı olarak belirttiğimiz gibi[216], Gazâlî filozofların ilâhiyat bahislerinde ve bir kısım tabiat meselelerinde burhanî delillere sahip bulundukları iddiasının temelsiz olduğunu göstermek istemektedir; ayrıca ,bu hususta, kendisinin burhanî deliller serdedeceği gibi bir iddia ileri sürmemektedir. Onun için Mehren'in İbn-i Rüşd'e bu parçalara önem vermemekte bir hak tanıması hem Mehren için isabetsiz olmuştur, hem de İbn-i Rüşt için, Gazâlî'nin gayesini anlamayı önlemek bakımından, isabetsiz olmuştur. Aynı zamanda, Mehren "Gazalî tasavvur eder ki, iyi bir teolojyen olarak, tamamen filozofik olan delillerle kendi ortodoks fikirlerini, baştan başa ispat etmiştir. Halbuki İbn-i Rüşd'e göre bu adam daha felsefenin ilk kelimesini bile bilmemektedir, delilleri retorik ve diyalektiğin hudutlarını geçemez"[217] hükmünde eğer Tehâfüte dayanıyorsa Tehâfütte, Gazâlî'nin, kendisinin burhanî deliller getirmek gibi bir iddiası olmadığını belirtmiştik. Bu bakımdan, İbn-i Rüşd'ün, yeri geldikçe işaret edeceğimiz gibi, Gazâlî'nin bazı sözlerini retorik ve diyalektik saymakta hakkı vardır, fakat, bu itirazı Gazâlî'nin gayesi bakı-

[215] Bk. Etudes sur la Philosophie d'Averroes Concernant son Rapport avec celle d'Avicenne et de Gazalî Museon, t. VII 1886—88, s. 622.

[216] Bk. s. 49-50.

[217] Bk. Etudes, s. 617.

mından zaittir. İbn-i Rüşd'ün, bilerek veya bilmiyerek, bu giriş lere dikkat etmeyişi kendi Tehâfütünün gayesi bakımından bir nevî tutarsız duruma düşmesine sebep olmuştur; zira Tehâfütünün dört satırlık önsözünde, maksadının Gazâlî'nin Tehafütündeki sözlerin yakîn derecesini göstermek olduğunu söylerken, diğer taraftan maksadının her iki tarafın da —yani filozofların ve kelâmcıların— tahâfüt cihetlerini göstermek olduğunu belirtir[218].

Gazalî, mucizeleri reddetmekle itham ettiği filozoflardan, onların, cisimlerin her birinin tabiatları gereği bazı vasıf ve tabiatlara sahip olduklarında bir zaruret iddia etmelerinin delilini istemektedir. Çünkü eğer. âlemde mevcut olan mebde ve mahallerin, her birinin, tabiatı gereğince bir fiil ve vasfa sahip olduklarında bir zaruret bulunduğu kabul edilirse o zaman peygamberlerin vahiyle getirmiş oldukları bazı bilgilere karşı şüphe uyanacaktır.

Eğer, ateş tabiatı gereği yakıcı, pamuk tabiatı gereği yanıcı ise, ateşle pamuk karşılaştığı her defada ateş pamuğu yakacak pamuk yanacaktır. Fakat, ateşte böyle bir tabiat olduğu nereden bellidir? Ateşin zârurî olarak yakacağına, yakmamasının imkânsız olduğuna delil nedir? İşte Gazâlî için meselenin bütün manivelâsı budur. Eğer buna bir delil getirilirse o zaman mucize reddedilmiş olur. Gazâlî'nin tenkidinin esas istikameti, bize göre, illet-malûl arasındaki zaruret bağından önce, aslında, tek tek cisimlerde tabiî vasıflar veya tabiatlar bulunduğu iddiasına yöneltilmiştir. Yalnız bir cismin ne çeşit bir tabiatı olduğu, o cismin diğer cisimlere karşı olan vaziyetine bakarak anlaşıldığı için tenkit ister istemez illet-eser arasındaki bağın zarurî olup olmadığı noktasına çevrilmiştir; fakat bu tenkit söylediğimiz gibi, asıl, birinci noktayı tahkik etmek için bir vasıtadır

Filozoflara göre ateş ateş olarak, İbrahim Peygamber insan olarak kaldığı ve ateşe atıldığı müddetçe, yanması zaruridir. Gazâlî için de bu netice, ancak eğer ateşin ateş olarak yakma tabiatında bir zaruret olduğu ispat edilirse, zarurîdir. Şurası iyice anlaşılmak icabeder ki Gazâlî'nin itiraz ve reddettiği şey illet-eser arasındaki bağ değil, bu bağdaki zaruret iddiasıdır. Cisimler tabiatları itibariyle zarurî değil fakat mümkündür. bir cismin

[218] Bk. Tah. al- Tah. s. 3 ve s. 553.

bir tabiatla belirmiş olması o cismin o tabiatın zıddı ile beliremiyeceğine delil teşkil etmez, daha umumî bir ifade ile, ona göre, mümkünün varlığı, yokluğundaki zaruretin delili değildir: ان الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه لزم هذه محالات[219] Zira mümkün olan şey zarurî olarak değil ancak imkânın mahiyetine uygun olarak' vardır. Filhakika mümkün, Gazâlî'nin kendi ifadesine göre كل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع تقديره سميناه ممكنا[220], yani varlığı ile yokluğu hiçbir çelişki ihtiva etmeksizin eşit olandır. O halde bu türlü varoluş aksi halde bulunabilmek keyfiyetinin, yani yok olmanın, delilini teşkil edemez. Herhangi bir şey hakkındaki imkânın niçin o şekilde gerçekleşmiş bulunup aksi halde gerçekleşmiş olmadığı ise ne imkânın ve ne de mümkün olmanın kendisiyle ilgi arzetmemektedir. Kısacası, Gazâlî "var olan neden vardır?" yahut "yok olan neden yoktur?" sorularından birincisine "yok değildir de o sebeple vardır", ikincisine "var değildir de o sebeple yoktur" tarzındaki cevapları, bugünkü tabiriyle, totolojik sayarak reddetmek durumundadır.

Madem ki mümkünün varlığı yokluğundaki zaruretin delili değildir, o halde âlemde nizam kalmaz, herşey her an başka bir şeye dönebilir diye yapılacak bir itirazın cevabı kolay olur. Âlemin bu çeşit bir nizamla var olması zarurî değil mümkündür. Aksini düşünmek çelişme ihtiva etmez ve akla aykırı olmaz. Çünkü filozofların, meselâ, ateşin yaktığına pamuğun yandığına getirecekleri delil bu ikisini yanyana gördükleri her defada yanmanın vuku bulduğunu müşahede etmekdir. Mühaşede yanmanın ateş yüzünden olduğuna değil, sadece ateşle pamuk yanyana geldikte, yanma olduğuna delâlet eder. Gazâlî'ye göre cisimler özel tabiatları gereği değil, filozofların tersine olarak, Allah onlarda istediği bir özellik yarattığından dolayı bir fiil yaparlar. Meselâ ateş tabiatında yakma olduğundan dolayı değil, Allah onda yakma yarattığı için yakar, isterse bu tabiatı onda yaratmaz ve ateş bu suretle yakmaz. Herşey Allah'ın kudreti dahilindedir. Fakat bunun mânası Gazâlî'ye göre, Allah muhale de kadirdir demek değildir, Allah muhal olmayan herşeye kadirdir.

[219] Bk. s.67.
[220] Bk. Tahafot. s. 70.

Cisimlerin her birini tabiatları gereği bazı vasıf ve fiillere sahip olmalarında bir zaruret bulunduğuna dair Gazâlî'nin istediği delile İbn-i Rüşd'ün vermiş olduğu cevap şudur: Eğer eşyanın kendine mahsus zât ve sıfatı olmazsa ne kendine has bir fiili ne de tabiatı bulunur, böylece eşya bir tek şey olur, oysaki eşya muhteliftir. Eşyanın kendine mahsus bir zâtı vardır. Mantıktan bilinir ki ortada sebepler ve müsebbepler vardır; akıl, mevcutları sebepleri ile bilmektir, sebepleri kaldıran kimse ilmi ve aklı da kaldırmış olur, o halde mahsusatta görülen fail sebeplerin varlığını inkâr etmek safsatadır. Eğer Allah'ın ilmi mevcutların sebebi ise mevcutların Allah'ın ilmine uygun olarak meydana gelmesi icabeder. 520;5 522;8

İbn-i Rüşd'e göre ancak, eşyanın zâtından sadır olan fiilin zarureti münakaşa edilebilir, zira bu fiiller bir takım izafetlere tabidirler, ortada bu fiile mani olacak bir izafet bulunabilir, işte o zaman fiil meydana gelmez. Ortada zaruri olan şeylerle zaruri olmıyanlar vardır, eğer insan zaruri olmıyanları zaruri zannederse o zaman aksinin vuku bulması caizdir, eğer böyle bir şeye Gazâlî âdet diyorsa âdetin bozulması caizdir, eğer Allah'ı âdetini kasdediyorsa ولن تجد لسنة الله تبديلا. İbn-i Rüşt'e göre filozoflarla kelâmcılar arasındaki fark müşterek bir maddeye sahip olmayan şeylerin birbirinin suretini kabul edip etmemelerinin imkânı üzerindedir; filozoflara göre müşterek bir maddesi olmayan şeyler birbirinin suretini kabul edemez; kelâmcılara göre edebilir; her iki tarafta fikirlerinin apaçık olduğuna iddia ederler, halbuki delilleri yoktur. 523;10 520;33

Burada İbn-i Rüşt ile Gazâlî'yi ayıran nokta açıkca görülmektedir. İbn-i Rüşt'ün hareket noktası eşya ve onların zât ve sıfatlarının farklı olduğunu kabul etmek, eğer eser meydana gelmemişse bunun sebebini yine bu eşya arasında mevcut bir izafetin mani teşkil etmiş olmasında aramaktır. Böylece İbn-i Rüşt eşya ve münasebetlerinden ibaret, bir dereceye kadar kapalı bir sistem kabul etmekte ve buna dıştan bir müdahale olduğunu reddetmektedir. Gazâli hareket noktası olarak vasıf ve fiillerin eşyada mevcut olduğunu değil bunları onlara Allah'ın verdiğini kabul etmektedir. İmdi, eşya ve sıfatları kapalı bir sistem teşkil etmez, tersine, başka bir müdahalenin —Allah'ın iradesinin— fonksi-

yonu olurlar. Bunun tabiî bir neticesi olarak Allah'ın her an bu âleme müdahale etmesi icabeder[221].

Gazâlî'ye göre cisimler tabiatları itibariyle zaruri değil mümkündür, bir mümkünün varlığı o mümkünün yokluğunun zarureti- 285;13 232;25 ne delil değildir. Bu noktaya karşı İbn-i Rüşt'ün getirmiş olduğu cevap şudur: Varlıklardaki mütekabiller eğer kendiliklerinden veya fail illetler bakımından eşit olsalardı o zaman ne var ne yok olmaları veyahut hem var hem yok olmaları icabederdi. Yakinî ilim bir şeyi olduğu şekil üzere bilmek olduğuna göre, böylece, hiç birşeyin sabit bir ilmi olmazdı, tıpkı kanunsuz hareket ettiği için ne yapacağı kestirilemiyen müstebit bir hükümdarın (جائر) hali gibi.

Bu hususta İbn-i Rüşt'ün tamamlayıcı bir fikri daha vardır: Filozoflar pamuğun ateş yüzünden yandığından şüphe etmezler; lâkin ateş, yanmanın mutlak faili değildir; fail, hattâ ateşi de var 524;11 eden başka bir mebdedir. Fiillerini yapmakta mevcutlar başka bir failden yardım görmektedir. Fakat, İbn-i Rüşt'e göre bu faillerden söz açmanın yeri burası değildir. Yalnız bu mebdelerden 526;11–13 fiilin irade ile çıkmadığı fikrini filozoflar ileri sürmemiştir. Filozoflara göre ilim sahibi olanlar iradeleriyle faildirler, ancak, iki zıttan en iyi ve üstünü (efdal) sadır olur.

İbn-i Rüşt Gazâlî'nin, filozofların mücizeleri inkâr ettikleri ithamını kabul etmez; ona göre mucizeleri inkâr eden zındıklar- 527;17 dır. Hukemanın fikrince ne bu hususta ve ne de şeriatın prensipleri üzerinde konuşmak caiz dir, bunu yapan kimse şiddetle cezalandırılmalıdır; şeriatın yolunda gitmek vaciptir, şeriatın hüccetlerini münazara ve münakaşa etmek bâtıldır, o yüzden zındık- 527;18 ların katli icabeder. Bu hususta söylenecek şey şudur: Şeriatın prensipleri insan aklını aşan ilâhî nesnelerdir, sebeplerini bilmemekle beraber, onları tastik etmek lâzımdır, zaten filozoflar ne mucize ve ne de maat hakkında konuşmuşlardır.

Hocazâde meseleyi şu şekilde ele alır: Filozoflara göre cisim- 98 lerin tabiatları, cisimlerin maddeleri üzerine tesir eder, ateşin maddesi nev'î sureti —yani yakmayı— kabul eder, bu nev'î

[221] C. Salîbâ bu bakımdan Gazâlî'nin görüşünü okkazyonalist Malebranche ile mukayese etmek suretiyle isabet etmiştir. Bk. Gazâlî va Zuamâ' al-Falasifa RAAD s. 913.

suret o maddenin tam illetidir; onlarca, illetten tehallüf değil, tam illetten tehallüf mümtenidir.

Ona göre eserin vücudu istidada tabi değildir fikri filozoflara 99
aykırı gelmemelidir. Zira 1) istidatlar felek hareketlerinden meydana geldiğine göre bu hareketlerde başka istidatlar hasıl edecek değişmeler olabilir, böylece, meselâ, evdeki kitaplar insana dönebilir; 2) üstelik, Allah âdeti, âdeti bozma vaktinde. inkılâp yaratarak bozabilir ve yine eser istidada mütevakkıf olmaz; 3) unsurlardan bazı imtizaçlar sonunda nebat hasıl olur, sonra nebatı hayvanlar yer kan olur... ve nihayet canlı meydana gelir. Ama canlının sadece ve ancak bu yolla hasıl olduğunu bilmiyoruz. Her halde asânın yılan olması da böyledir. Görülüyor ki mucizeleri reddetmek için elverişli bir yol yoktur.

Hocazâde hukemanın kitaplarında mucizeyi inkâr eden sa- 100
tırlara rastlamadığını, ancak bunu bazı filozofların yaptığını söyler.

Cisimlerin tabiatı gereği bir takım fiil ve sıfatlara sahip olduklarında zaruret bulunduğu iddiasına karşı filozoflardan delil isterken, Gazâli, üç ana mefhuma dayanmaktadır: Zaruret, imkân ve Allah iradesi. Zaruret, aksini düşünmek zihin için tenakuz teşkil eden şey olduğuna göre filân cismin filân tabiata sahip olması zarurî değildir. Meselâ, ateşin yakmamasını düşünmek zihin için bir tenakuz teşkil etmez. "Yakmayan ateş" mefhumu çelişik bir mefhum değil sadece "âdet"e aykırı bir mefhumdur. Tecrübe ve gözlem ateşin daima yaktığına delâlet eder, fakat yanmanın ateş yüzünden olduğuna delâlet etmez. Gazâlî'nin illet-eser bağıntısını kurmakta tecrübenin değerine dair vermiş olduğu bu hüküm fevkalâde önemli bir noktayı işaret etmektedir. Onun illet-eser üzerinde durması hernekadar bir gaye olmayıp bütün Tehâfüte nisbetle cüzî bulunuyor ve hareket noktasını teyit eden hususlar için sadece bir vesile teşkil etmiş oluyorsa da Gazâli bu suretle ilmin temel kavramları ile ilgili bulunan ve bilgi teorisi ve mantık yönünden çok önemli olan neticelere temas etmiştir.

Tabiat olaylarını birbirinden ayırıp onlar hakkında hüküm verirken dayandığımız temel önerme, aynı sebeplerin aynı şartlar altında zarurî olarak aynı neticeleri meydana getirecekleridir. Bu önermenin teminatı tecrübe ve müşahede olamaz, zira tecrübe illet -eser arasındaki bağıntıyı gösterir. Zarureti ve eserin sebepten dolayı meydana geldiğini göstermez. İşte Gazâlî bu önemli

noktayı yani bütün bilgimizin dayanağı olan bu önermenin tecrübe ile temellendirilemiyeceğini ileri sürmüş ve göstermiştir. Pamukla karşılaştığı her defada ateşin yakıp pamuğun yanması "âdet" böyle olageldiği içindir; yoksa bu hadise ateşin zarurî olarak yaktığına pamuğun zarurî olarak yandığına delâlet etmez. "Yakmayan ateş" mefhumu tıpkı J. Jeans'in "ateşe kondukta kaynayacak yere buz tutan su" mefhumunda olduğu gibi [222] tenakuz teşkil etmez.

Fizik ilimlerindeki son gelişmelerin yeniden ele almaya mecbur ettiği bu prensip, modern bilgi teorisi ve mantığın en canlı ve üzerinde durulan maselesidir. Bugün ulaşılan neticelerden biri, bu prensibin, tatbikî yönden zaruret değil, ancak yüksek ihtimalleri ifadeye kabiliyetli olduğudur. Birçok müelliflerin, bu prensibi, zarurete değil alışkanlığa bağlaması yönünden Gazâlî'ye Hume'a tekaddüm hakkı tanımaları isabetlidir[223].

Sebep netice arasındaki bağıntının zarurete değil fakat sadece âdete bağlanacağını söylemekle Gazâlî acaba İbn-i Rüşt'ün iddia ettiği gibi, ilimleri ortadan kaldırmış oluyor mu? Bunun cevabı iki yönden de hayırdır. Zira, a) Gazâlî'nin maksadı, sık sık belirttiğimiz gibi, iddia getirmek değil delil istemek, sual sormak ve bazı ihtimalleri hesaplamaktır. Ateşin yakıp pamuğun yandığına dair delil isterken de durumu böyledir. b) Eğer ateşin yaktığında bir zaruret iddia edilirse, bu iddia tecrübe ile temellendirilemez; zira tecrübe sadece ateşin yaktığına delâlet eder, zaruretle yaktığına delâlet etmez.

Gazalî, İbn-i Rüşt'ün zannettiği gibi sebepleri ortadan kaldırmamakta bilâkis, sadece onların imkânî tabiatlarına işaret etmektedir. Diğer taraftan daima belirttiği gibi filozofları riyazi ve mantıki ilimlerinde değil, sadece şeriata aykırı bulduğu ilâhi ilimlerinde ve tabiî ilimlerin bazı kısımlarında reddetmiş veya delil istemiştir. İlim mefhumunu çift mânaya kullanıp —hem matematik, astronomi, fizik gibi ilimleri, hem de bu cinsten olmıyan sıfatlar, mebdeler, akıllar gibi konulara ait bilgi dalını

[222] Bk. E. Borel: Le Hasard, nouv. ed. Paris, 1948 P.U.F., s. 231-232.

[223] Bk. Renan, Averroes, s. 89; I. Madkour, La Place, s. 54; Quadri, l'Histoire, s. 123, 135; C. Salîbâ, Gazâlî ve Zu'amâ' al-Falâsifa RAAD s. 512; De Boer Ta. Fal. s. 227-229 mütercim n. 4.

kasdederek— Gazâlî'yi, bu kitabından dolayı ilimleri inkâr veya reddetmekle itham etmek mantık ve vakıaya aykırıdır.[224]

İbn-i Rüşt'ün delil olarak getirdiği şey, 'eğer eşyanın kendine mahsus zât ve sıfatı olmazsa o zaman ne kendine has fiili ne de tabiatı olur, oysaki eşya muhteliftir' fikri, istenen cevap değildir. Çünkü, bu, filân cismin filân vasıflı olmasının zarurî bulunduğunu isbat etmez, sadece, eşyanın muhtelif olduğunu gösterir. Üstelik Gazâlî, onun zannettiği gibi, duyusal âlemde görülen fail sebeplerin varlığını inkâr ediyor değildir. Gazâlî'nin "yakmayan ateş" mefhumunu teşkil etmesine İbn-i Rüşt safsata gibi bir mantık hatası gözü ile bakmaktadır. Bu nokta onların felsefi anlayıştaki derinlik ve kavrayış farkını gösteren bariz bir işarettir. İbn-i Rüşt neticelerin zaruretle meydana gelmemesini ancak, ya bilmediğimiz bir izafetin işe karışmasına veyahut zarurî olmayan şeyi zarurî sanmamıza atfeder.

Denilebilir ki, eğer şimdiye kadar yaşamış olsalardı, Gazâlî endeterminizmi ve modern ihtimaliyet mantığını kolaylıkla benimser, İbn-i Rüşt ise Laplace'ın üstün zekâ misalini[225] tasvip ederek mutlak determinizm tarafını tutardı. İbn-i Rüşt varlıklardaki düzenin teminatını Allah'ın ilmine bağlamak ve buna ولن تجد لسنةالله تبديلا ولن تجد لسنةالله تحويلا âyetini delil getirmek suretiyle de zaruret iddiasıiıa karşı Gazâlî'nin istemiş olduğu delili getirmiş sayılmaz. Vaziyeti bir din adamı olduğu söylenen Gazâlî'nin filozofik plânda, bir filozof olduğu söylenen İbn-i Rüşt'ün ise dinî plânda incelediği açıkca görülmektedir.

Mucizeyi temellendirmekte Gazâlî'nin baş vurmuş olduğu ikinci ana mefhum imkân mefhumudur. Cisimler tabiatları itibariyle zarurî değil mümkündürler, bir mümkünün var olmuş bulunması o mümkünün yok olmasının imkânsızlığına delâlet etmez, başka deyimle bir mümkünün varlığı o mümkünün yokluğunun zaruretine delil değildir[226]. Fakat İbn-i Rüşt bu durumu kabul etmez; varlığa gelmekte eğer ruhlar bizatihi veya fail illetler yönünden eşit olsalardı ne var, ne yok veya hem var hem yok olmaları icabeder, böylece ilmin teminatı kalmazdı. Denilebilir ki İbn-i Rüşt

[224] Bu hususta ayrıca Bk. Tavfiḳ al-Tavîl, Kıṣṣa al-Nizā', S. 112.

[225] Bk. Sir Arthur Eddington, Sur Le Problème du Determinisme, S.5 Paris 1934 Hermann.

[226] Bk. s. 67.

burada yeter sebep prensibine dayanmaktadır. Bir şeyin varlığının veya yokluğunun yeter sebebi olmalıdır. Çünkü o, zıtların varlığa gelmek yönünden müsavi oluşlarında bir çelişme bulmaktadır. Mantıkî imkânla, gerçekten var olmuş bulunan şey arasındaki münasebeti ilgilendiren bu mesele, aynı zamanda var olanın varlığının, yok olanın yokluğunun sebebini göstermek meselesidir.

Burada, İbn-i Rüşt'ün dayandığı yeter sebep ilkesinin temellendirilmesi bahis konusudur. İllet-eser arasındaki bağ ilkesi eğer tecrübe verileri sonunda elde edilmişse, ilkeyi temellendirmek için, nasıl olurda verinin kendisi delil olarak kullanılabilir? Veriyi delil olarak kullandığımız anda bir nevi devr-i bâtıl içine düşmüş olmaz mıyız? Temeli tecrübe olan illiyet prensibini, yeter sebep ilkesi şeklinde tecrübenin temeline koymak bir bâtıl devirdir.

Mucizeyi temellendirmekte Gazâlî'nin başvurmuş olduğu üçüncü ana kavram Allah'ın iradesi kavramıdır. Bu kavrama başvurması onu din adamı olarak vasıflandırmaya yarayan en belirli bir noktadır. Çünkü ona göre cisimler özel tabiatları gereği değil, Allah onlarda iradesiyle istediği bir özellik yarattığından dolayı bir fiil yaparlar; çünkü Allah herşeye kadirdir. Bu kavram Gazâlî'nin filozoflara karşı koyarken başvurduğu çok önemli bir kavram olarak karşımıza çıkacaktır. Burada Gazâlî'nin filozofik bir tavrını tesbit etmemize yarayan şu çok önemli noktayı atlamamak lâzımdır. Gazâlî Allah herşeye kadirdir cümlesinin, Allah ancak muhal olmayan herşeye kadirdir gibi bir şarta tabi bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu haliyle Gazâlî'nin muayyen mânâda bir rasyonalizm temsil ettiğini söylemek isabetsiz olmaz.

Diğer taraftan, Gazâlî Tehâfütte itirazlarının mühim bir kısmını rasyonalist bir model namına yapıyor durumdadır; fakat bu rasyonalizmini sonuna kadar götürmemektedir, daha doğrusu rasyonalizmin kendisi, kendi yoluyla, yani birtakım istidlâller ve tariflerle, varlığı izah etmek bakımından sonuna kadar götürmemektedir. Akıl var olanın varlığını, yok olanın yokluğunu, varlıktan daha umumî bir cins bulamamak mânâsında, izah edememekte, ancak "var olan vardır" gibi tastikî bir hüküm beyan edebilmektedir. Başka tâbirle, aklın varlık hakkında vermiş olduğu sonuncu hüküm sentetik değil, analitiktir. Gazâlî ise var olanın niçin var olduğunun sebebini ancak Allah'ın iradesi

mefhumuna başvurmak suretiyle izah etmektedir: Varlık Allah'ın iradesinden dolayı vardır. Her nekadar bu hüküm var olan vardır analitik hükmüne nazaran sentetik gibi görünüyorsa da, sırf mantıkî yoldan gidilerek ve zarurî olarak bu hükme ulaşılamaz; en umumî olan varlık mefhumuna geldikten sonra ancak bir atlama ile irade mefhumuna veya bir başka mefhuma geçilebilir. Filhakika, irade mefhumuna baş vurmak, kendi hareket noktalariyle kendini kurmaya çalışan kapalı bir sistem için hariçten müdahaledir veyahut, rasyonalizm, varlığı da sentetik olarak tarif etmek şartiyle, tam bir kapalı sistem teşkil edememektedir. O halde Gazâlî'yi bu noktada, rasyonalizmin kendi yetersizliğinden dolayı, rasyonalist saymakta devam edemeyiz. Bu nokta filozofların sisteminde illet-eser arasındaki bağıntıda zaruret ispat edememekten ileri gelen gediğin kelâmcıların sisteminde adeta bir mukabili gibi durmakta ise de, izah yetersizliğini kelâmcı sisteme yüklemek doğru olmasa gerektir; çünkü varlığı bir cinse ithal edememekten ileri gelen izah kifayetsizliğini filozofların da giderebilecekleri ümit edilemez.

İbn-i Rüşt, cisimlerin tabiatları gereği fiil ve sıfatlara sahip olmaları ihtimalini ilim ve buna bağlı olarak akıl için büyük bir tehlike olarak görüp endişelenmektedir. Çünkü yakînî ilim, bir şeyi olduğu şekil üzere yani ne ise o şekliyle bilmek olduğuna göre, eğer eşyanın tabiatı zarurî olmazsa, o takdirde, hiçbir şeyin sâbit bir ilmi olmıyacaktır. 530;23

İbn-i Rüşt'ün ilmin teminatı olarak gerek tabiatta gerek Allah'ta sâbit bir nokta araması, hakikaten, insanî münasebetlerimizi tanzim etmek bakımından isabetli bir şeydir. Fakat, eğer Gazâlî'nin söylemek istediği şeyi "görünürdeki sebepleri inkâr etmek safsatadır" cümlesiyle reddetmeseydi mucize bahsinde şu anlatacağımız tutarsız duruma düşmiyecekti: Ona göre şeriatın hüccetlerini münakaşa etmek bâtıldır, onun için, mucizeleri inkâr eden zındıkların katli icabeder. Şeriatın prensipleri insan aklından üstün olan ilâhî şeylerdir, sebeplerini bilmemekle beraber onları tastik etmek lâzımdır. Halbuki, diğer taraftan, eşyanın bir takım zarurî tabiatları bulunduğunu kabul ettiğini belirtmiştik; o yüzden, durumu mucizeyi hem kabul etmek hem de reddetmek gibi bir tutarsızlık arzetmektedir. 519;3 514;6 520;5

Halbuki Gazâlî'nin imkâna vermiş olduğu mânâ bakımından getirmiş olduğu teklif, ilmi de feda etmemek üzere, mucizeyi filozofik olarak temellendirebilecek mahiyette görünmektedir. Diğer meselelerde misâline rastlıyacağımız gibi, İbn-i Rüşt'ün, vasıflara dayanan Aristo fiziğine ve felsefesine olan şiddetli bağlılığı bu çeşit bir imkânı görmesine mani olmuştur denilebilir.

Bununla beraber, İbn-i Rüşt'ün, filozoflarla kelâmcıların
540;33 ayrıldıkları noktayı, yani birincilerin müşterek maddesi olmayan cisimler birbirlerinin suretini kabul edemez, ikincilerin ise kabul eder fikrini tuttuklarını işaret ederken her iki tarafın da burhanî delilleri olmadığını söylemiş bulunduğunu kaydedelim.

Bu mesele hakkında Hocazâde'nin hususî bir vaziyet alışı
99 yoktur. Yalnız bazı işaretleri vardır: 1. Filozoflara göre illetten tehallüf değil, tam illetten tehallüf mümtenidir. Fakat, biz, Gazâlî'nin tenkidinin illet-eser arasındaki bağı değil, ilkin, cisimlerin ayrı ayrı birer tabiata sahip olmasındaki zarureti hedeflediğini söylemiştik. Bütün mesele bir illetin tam illet olduğunu ispat edebilmektedir. Bu ispat edilmedikçe "tam illetten tehallüf etmek mümtenidir" formülü tatbik imkânı bulamamaktadır. 2. Hocazâde'ye göre eserin vücudu istidada tabi değildir fikri filozoflara aykırı gelmemelidir, zira, istidatlar felek hareketlerinden meydana geldiğine göre, bu hareketlerde başka tabiat
100 hasıl edecek bir değişme olabilir. 3. Hocazâde hukemanın kitaplarında, ancak bazıları müstesna, mucizeyi reddeden kısımlara rastlamadığını söyler. Bu fikri İbn-i Rüşt'ü teyid ediyorsa da, Hocazâde'nin bu meselede İbn-i Rüşt'e ait bir işareti yoktur.

B) İNSANA AİT MESELELER

1 — İNSAN RUHU KENDİ KENDİNE KAİM VE MADDEDEN MÜCERRET BİR CEVHERDİR

a) *Meselenin üç müellife göre ayrı ayrı hülâsası :*

1 - *Gazâlî'nin Tehâfütüne göre :*

İnsanî, hayvanî ve nebatî kuvvetler bahsinde filozofların 303;10
fikirleri şeriata aykırı değildir. Çünkü bunlar gözlemler sonucunda hasıl olmuş birtakım görüşler olup, Allah bunları olageldiği (âdet) üzere cereyan ettirmektedir.

Maksat, filozofların insan ruhunun kendi kendine kaim bir 304;11
cevher olduğunu aklî delillerle ispat etmiş oldukları iddiasını değerlendirmektir.

Filozofların bu hususdaki delilleri çoktur:

1— Filozoflara göre ilim birdir, bölünmez; cisim ise bölüne- 305;13
bilir, bölünemeyen bir şey bölünen bir şeyde olamaz, o halde ilim cisimde olamaz. Bölünmeyen birşey bölünen bir şeyde olamaz sözü, gerçekten, şüphesizdir. Ama, diğer ifadeler için böyle söylenilemez, zira, ilmin nefse hulûl ettiği iddiasına karşılık, bazı kelâmcılar, ilmin, mütehayyiz olmayan ve bölünmeyen bir tek şeye hulûl ettiğini kabul ederler. Bu görüş üzerinde durulmasa 306;–307;15
bile, cisme hulûl eden her şeyin bölünebilir olduğu iddiası filozofların hayvanlardaki idrâk hadisesini açıklamaları ile tezat teşkil eder, şöyleki: Koyunda kurdun düşmanlığını idrâk eden vehmiye kuvveti, maddeye hulûl etmiş olduğu halde, düşmanlığı bir tek şey olarak idrâk eder. Halbuki, düşmanlığın ayrı ayrı, idrâk edilecek parçaları olduğu iddia edilemez. Kaldı ki ilmin 308;20
mahalline nisbeti rengin renkli şeye nisbeti gibi değil tersine, düşmanlığı idrâk etmenin cisme nisbeti gibidir; yani mahallin bölünmesi ile ilmin de bölünmesi gerekmez. Görülüyor ki, üstün 309;21
bir zan ifade eden görüşleri inkâr edilmemekte, fakat, sadece, bu görüşün galat ve şüpheden uzak yakînî bir ilim değerini haiz olduğu iddiası inkâr edilmektedir.

2— İlmin cisme hulûl ettiği veya onda intiba ettiği ifade- 309;22
leri bir yana bırakılıp, bunun yerine ilmin âlime nisbeti olduğu kabul edilse bile hulûl kelimesini nisbet kelimesi ile değiştirmek

duruma tesir etmez. Zira, delil 'ilmin âlime ya nisbeti vardır, ya yoktur, yok olması muhaldir o halde vardır; bu nisbet ya âlimin bütün cüzleri ya bir kısmı veya hiçbiriyle ilgili değildir;
310;23 son ikisi bâtıldır, birincisi de bâtıldır zira bilenin her bir cüzüne ilmin bir nisbeti var demek aynı o ilmin bu âlimin cüzleri miktarınca, meselâ bin defa, bilinmesi demektir. O halde, ikisi arasında bu cüzler nevinden bir nisbet yoktur demektir; cevap 'idrâk etmenin mânâsı idrâk olunacak şeyin misâlinin idrâk edecek kimsenin nef-
311;25 sinde husulüdür' tarzında getirilecek olsa bile şüpheler ortadan kalkmaz, çünkü, koyunun vehmiye kuvvetinin kurdun düşmanlığını idrâk etmesi de bir idrâktir ve idrâk olunana bir nisbeti vardır.

312;28 3— Eğer ilim cisimlerden bir cüzde olsaydı insanın diğer cüzleri yerine bu cüzü âlim olurdu diye getirilen delil bir hevesten ibarettir. Zira hayvan da işiten, gören, tadan diye vasıflanır; fakat, bu, duyusal âlemin cisimsiz idrâk edildiğine delâlet etmez. Üstelik, meselâ bir kimse Bağdadın bir cüzünde olsa, bütüne izafetle yine ona Bağdat'tadır denilir.

313;30 4— Eğer ilim, meselâ, kalp veya dimağda bir yere hulûl etmiş olsaydı cehlin de bir başka bölüme hulûl etmesi caiz olur ve neticede bir şeyi hem bilmek hem de bilmemek icabederdi, oysaki bu muhaldir. Demek ki ilim böylece cüzleri olan bir yere hulûl edemez.

315;34 Bu delil, istemek veya istememek gibi bazı hususlarda filozofların aleyhine döner; şehvet ve nefret cisme hulûl etmiş kuvvetler olduğu halde aynı bir cisim hakkında ikisi birden belirmez.

315;35 5-6— Eğer akıl cisim olsaydı kendini idrâk edemezdi; me-
317;40 selâ, görüş görülmez, işitiş işitilmez, halbuki akıl hem kendini hem de başkasını idrâk eder.

318;41 Bu delile iki yönden itiraz edilebilir: 1- Görüşün görülmesi caizdir, ancak, olagelen bunun tersini göstermiştir, o kadar.
317;39 2- Aklın cismanî duyulardan olması mümkündür; yalnız, aklın, diğer duyulardan farklı olarak kendini idrâk eden bir duyu olması niçin caiz olmasın? Bir cisimde kaim olan bir şeyin, mahalli olan cismi idrâk etmesi müstahil değildir; muayyen bir cüzden hareket ederek bütün hakkında hüküm vermek icabetmez.

321;47 7-8— Cismanî âletlere bağlı olan yetiler kullanılmak suretiyle yıpranır, oysaki, akıl, tersine, kuvvetlenip gelişir.

Bu delil bir zaruret ifadesi değildir, bazı duyular vardır ki kullanılmakla gelişir. Bedenin ihtiyarlayıp hastalanması aklı da hastalandırmaz denilecek olursa, cevabı şudur: Kuvvetlerin artıp eksilmelerinin çeşitli sebepleri vardır. 322;49 324;54

9— Bedenin, ileri yaşlarda, belki bütün cüzleri değişmiş olacaktır. Buna rağmen o beden sabibi aynı kimse olarak kalmaktadır, o halde nefsin bedenden ayrı bir varlığı vardır. Bu delil şöyle karşılanabilir: Hayvanlar ve ağaçlar da daima değişmelerine rağmen aynı ağaç veya aynı hayvan olarak kalmaktadır, ama bu vaziyet onların birer ruhu olduğuna delâlet etmez; üstelik, mutlak bir değişme olmıyabilir, ilk tohumdan bazı parçalar kalmış bulunabilir. Diğer taraftan, aklın bedenle olan ilgisi bahsinde filozofların söylemiş oldukları sözler, hafıza kuvveti hususunda onların aleyhine döner. Zira, beynin cüzleri değiştiği halde hafıza kuvvetinin sakladığı hayaller olduğu gibi kalmaktadır. 326;57 327;58 327;59

10— Akıl küllileri idrâk eder; küllîler mekân, mevzu, miktar ve renkten mücerrettir; bu tecrit kendisinden küllînin alınmış olduğu şeye, meselâ insana ait değil, alana ait olmalıdır, bu da idrâk eden nefistir. 328–329;62

Aklın küllîleri bu mânâda idrâk ettiği kabul edilemez; müfret ve mâkul olan bir şeyin sureti vardır, bu sureti ilkin, his idrâk eder, bu suretin aynı cinsin fertlerine olan nisbeti bir tek ve aynı nisbettir, küllî oluşunun mânâsı işte budur. Oysaki bu durum, mevzudan ve maddeden mücerret olan birşey tesbitini gerektirmemektedir. 330;64

2— *İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne göre:*

Gazâlî'nin kuvvetler hususunda filozoflardan naklettiği sözler, gerçekten, onlara aittir. Yalnız, İbn-i Sinâ'nın vehmiye kuvveti ilâve etmesi lüzumsuzdur, çünkü mütehayyile kuvveti müdriktir. 546;2

Eğer, Gazâlî'nin, birinci delilde zikretmiş olduğu öncüller mühmel olarak zikredilirse, onun muanedesi sahih olur. Cisme hulûl eden sıfat, cismin bölünmesiyle bölünür sözünden iki mânâ anlaşılır: a) Cismin cüzüne hulûl etmiş olan sıfatın tarifi ile bütününe hulûl etmiş olan sıfatınki ya aynıdır, beyaz bir cisimde olduğu gibi, veya b) sıfatı bir cisme müteallikdir. Yalnız mahal az veya çoğu kabul etmekle sıfatta da azlık-çokluk olur, görme kuvvetinin yaşlılarda daha az olması gibi, bu iki sıfat da nicelik iti- 550;5

bariyle bölünebilirler, mahiyet itibariyle bölünmezler; azlık çokluk yönünden ayrılırlar, sonsuza kadar bölünmek yönünden birleşirler. "Her nevî bölünme ile bölünen şeyin mahalli cisimdir" öncülü işte bu suretle açık olur. Aynı zamanda bunun aksi yani cisimde olan her şey bu iki nevî bölünmeyi kabul eder de doğrudur. Bu doğru olunca nakîzinin aksi yani bu iki bölünmeden hiçbirini kabul etmeyen şey cisme hulûl etmez de doğru olur. Küllî mâkuller bu iki bölünmeyi de kabul etmez, onun için cisimde değildirler, mahalleri ruhanî bir kuvvettir.

551;7

552;7

552;8 Gazâlî bu iki bölünmeden birini aldı, ikinciyi kullanarak muanede etti ve safsata yaptı. Nefis ilmi cedelle anlaşılmaktan daha şereflidir. Gazâlî üstelik, İbn-i Sinâ'nın delilini gerektiği gibi getirmedi. O delil şudur: Mâkuller eğer cisme hulûl ederse, onda da bölünmeyen bir şeye veya bölünen bir şeye hulûl eder, ikisi de bâtıldır. Gazâlî bunlardan yalnız ilkini aldı ve aklın cisme başka bir nisbeti olabilir dedi. Halbuki bu nisbet, bu iki nisbetten birisidir. Asıl burhan şununla tamamlanır : Aklın, nefis kuvvetlerinden hiçbiri ile mahal-suret nispeti gibi bir nispeti yoktur. Eğer nispeti olsaydı o kuvvetle iş görür onu idrâk etmezdi. Aklın mufârak olduğu hususunda Aristo'nun dayandığı şey işte budur.

552;9

553;10

553; str.14–15 Böylece biz onların sözlerinin cedelî sözlerin en yüksek mertebesinde olduğunu gördük, "zaten bu kitaptaki maksadımız, iki fıkraya ait sözlerin kıymeti üzerinde durmak ve hangi sözün sahibinin tehâfüt ve tenakuza mensup olduğunu göstermektir".

555;13–14 Gazâlî'nin ikinci delilin müstakil bir beyan olmadığını belirtmesi doğrudur. Burhan, ancak, akıldan iki nevî bölünmenin kaldırılmasiyle tamamlanır. Yalnız, müdrik cismanî kuvvetlere arız olan bölünmenin arız olduğu konu mufârak mıdır değil midir, işte burası şüphelidir. Konunun cüzlerinin çoğunun bâtıl olduğunu gördüğümüz halde, meselâ, idrâkin bâtıl olmadığını görüyoruz. Suret fiilinin konu (mevzu) yönünden bâtıl olması, yapıcı (sâni)nın fiilinin âlet yüzünden bâtıl olmasına benzer. İşte bunun için Aristo "ihtiyarın gözü, gencin gözü gibi olsaydı onun gördüğü gibi görürdü" sözü ile görme kuvvetinde, ihtiyara ârız olan zayıflık kuvvet yoksuzluğundan değil, âlet yıpranmasından ileri geldiğine inanmayı kasteder.

555;15

557;16 Ruh hususunda söz, hakikaten, kapalıdır. Allah buna dair olan bilgiyi râsih âlimlerine vermiştir, sual soranlara cevap şudur:

(XVII, 87) ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى وما اوتيتم من العلم قليلا
Bu mânâda ruhun bekasına açık bir istidlâl vardır, Bu, halka, itikat etme hususunda, uygun bir delildir.

Aklın, insan vücudunda hususî bir uzva nispeti olmadığı kabul edilince aklın mahallinin herhangi bir cisim olmaması lâzım gelir. İnsanın âlim olması görür olması gibi değildir. Görmeyi belli bir uzva atfederiz; akıl için belli bir uzuv olmayınca, insan hakkında âlimdir dediğimiz zaman bir cüzünü kasdetmiş olmayız. Bu husta mesele ne olursa olsun, bu, kendiliğinden (binefsihi) bilinir bir şey değildir. 558;18

Gazâlî'nin, dördüncü delilde anlatmış olduğu şeylere şunlar lâzım gelir: Mademki, ilmin mahallinin iki zıddı kabul etmesi mümtenidir, o halde bu mahalde ittihat vardır; hükmeden, zarurî olarak, biıdir, işte bunun için zıtları bilmek bir tek ilimdii' denir. Fakat hiss-i müşterek de zıtları topladığı ve cisimde bulunduğuna göre, aklın, cisme hulûl etmediğine delil yoktur. Müdrik kuvvetin idrâkinde iki zıt içtima edemez, zıtlardan birini ikinci bir ilimle bilir; müdrik olmayan kuvvet ise cismin bölünmesi ile bölünür. Nefsin bekasına "nefis çelişikleri birlikte idrâk etmez" diye getirilen delil, nefsin bir tek ve bölünmez olduğuna delâlet eder. 560;20 561;22

Gazâlî'nin beşinci delile getirmiş olduğu 'bizce görmenin kendi nefsine taallûk etmesi mümkündür' cevabı bir inattır ve safsatadır. 'Aklın diğer duyularla, cismiyette iştirâk edip, kendi kendini idrâk etmek hususunda onlardan ayrılması caizdir' diye getirmiş olduğu ikinci muanedede bir nevi ikna vardır, ama, onları bu fikre götüren yol anlaşılınca imtinaı farkedilir, şöyleki: İdrâk, fail ile münfail arasında olan bir şeydir. Hissin aynı bakımdan idrâkin hem faili hem de münfaili olması mümkün değildir, fiil suret cihetindendir, infial ise heyulâ cihetindendir. Mürekkep olan şey zâtını idrâk etmez, zira, zâtı, kendisiyle idrâk ettiği şeyin gayrıdır. Eğer mürekkep kendini idrâk etse, mürekkep basite, kül cüze dönmüş olurdu, halbuki, her ikisi de müstahildir. 563;24 565;25

Gazâlî'nin, altıncı delil hakkında "akıl eğer cisim olsa, idrâki esnasında, içinde bulunduğu cismi de idrâk ederdi" diye getirmiş olduğu delil onların değildir. Zira, bir şeyin vücudunu idrâk eden bir kimse onun tarifini idrâk etmemektedir. Gazâlî'nin 'İnsan nefsin vaziyetinden hisseder ki, hernekadar özel bir uzvu yoksa 566;28 567;29

da, nefis insanın cismindedir' diye getirdiği muanede sahihtir; ama, eskiler bu hususta ihtilâf ederler, önerme kendiliğinden bilinir birşey değildir.

568;32 Yedinci delil hususunda muanede edecek birşey yoktur. Zira suretlerin hulûlu ile müteessir olan mahal cismanîdir. Bu hükmün aksi de doğrudur: Her cismanî olan şey kendine hulûl eden suretten müteessir olur. Eğer bir suret bir cisme, cismi değiştirmeden hulûl etseydi, o zaman, o mahallin müteessir olmıyacağı bir cismanî suret var olmak gerekirdi.

570;34 Sekizinci deliline gelince, eğer müdrik kuvvetlerin içinde bulundukları mevzu tabiî hararet ise ve bu kırk yaşından sonra eksiliyorsa, aklın da buna uyması lâzım gelir; eğer, mevzular akıl ve duyular için ayrı ayrıdır denilirse o zaman, ömürlerinin eşit olması lâzım gelir denilemez.

571;36 Gazâlî'nin getirmiş olduğu dokuzuncu delili eskilerden hiç kimse ruhun bekası hakkında kullanmamıştır; bunu, sadece, şahıslarda doğumdan ölüme kadar bakî kalan bir cevher var
572; str.3 idiğinde kullandılar, bununla uğraşmanın mânâsı yoktur; Gazâlî'nin itirazı doğrudur.

574;40 Gazâlî'nin onuncu delil dolayısiyle yapmış olduğu mukayese uygundur, zira, his idrâki ile akıl idrâki arasında fark vardır.

3— *Hocazâde'nin Tehâfütüne göre:*

102 Ruhun bedenden ayrı olması islâmiyete aykırı değildir, ancak, maksat bu bilgiye şeriata baş vurmaksızın, sırf akla dayanarak ulaşıldığı iddiasını reddetmek ve delillerinin çürüklüğünü göstermektir.

Delilleri şunlardır: 1- Mâkulât cüzleıe bölünemez, eğer bölünürse, aklın bir defada sonsuz cüzleri kavramış olması gerekir, oysa ki bu muhaldir. Aklî suret bölünmeyince mahalli de bölünmez; eğer mahalli bölünse, hulûl eden şeyin yani aklî suretin de bölünmesi icabeder. Her cismanî kuvvet veya cisim bölünmeyi kabul eder, bu mahal bölünme kabul etmediğine göre cisim değildir.

103 Cevabı: Mâkulâtın, bilkuvve, benzer cüzlere bölünmediğini kabul etmiyoruz. Bu türlü bölünmesi caizdir. Buna karşı 'o zaman, aklî suret, ziyade ve noksana maruz kalır' deyip, bununla bizzat maruz kalır fikrini kastederseniz, kabul etmeyiz. Maruz

kalmanın sebebi bu aklî suretin nefse hulûlu ile olması niçin caiz olmasın? Mâkul suretin mücerret olmasının mânâsı, duyusal cüzlerinin maddesinden ve ârızalarından mücerret olmasıdır. Mâkullerin bölünmüş olmaması mahallinin de böyle olmasını gerektirmez, zira hat farklı cüzlere bölünebildiği halde ona hulûl etmiş olan nokta böyle değildir. Buna karşı 'noktanın hatta hulûlu zatî değil başka yöndendir. Bölünen bir şeye, o şeyin bölünmüş zâtı yönünden olmayan hulûl bölünme gerektirmez. Eğer, aklî suret ruha, bölünmüş olan zâtı yönünden hulûl etmiş olsaydı, ruhun bölünmesi ile aklî suretin de bölünmesi lâzım gelirdi' denilemez. Zira biz, aklî suretin, ruha, ruhun zâtı bakımından hulûl etmiş olduğunu menettik, onun oraya hulûlu, zâten değilde başka bir yönden olamaz mı? Bölünmüş bir şeye hulûl eden bir şeyin de bölünmüş olması için aklî suretin hulûlunun, haricî objelerin mahallerine hulûlu cinsinden olması lâzımdır, oysaki bu memnudur. Üstelik, bu söz, vehmî kuvvetlerle de nakzolunmuş- 104
tur. Bu kuvvete hulûl eden şey, meselâ, düşmanlık, bölünmüş değildir. Buna karşı 'vehmiye kuvveti düşmanlığı değil, düşmanı idrâk eder' denilebilir, ama, onların aslına göre, idrâk edilmek için, idrâk eden şeyde suretin teşekkülü lâzımdır.

Aklî suretlerin mahallinin ruh olduğunu kabul etmiyoruz; bu hal, ancak eğer, ilim, malûm suretinin âlimde irtisam etmesine eşit olsaydı icabederdi; ama, ilim, eşyanın nefse bir suret olmaksızın açılmasıdır, suret başka bir mücerrete irtisam eder, ruh onu buradan mütalea eder.

2— Biz küllîyi idrâk ederiz, bu küllî bütün maddî eklentilerden (levahik) mücerrettir. İdrâk, mâkulün suretinin akılda meydana 105
gelmesidir. Eğer, insan nefsi cisim veya cismanî olsaydı maddî eklentileri olur, ona hulûl eden küllînin de öyle olması icabederdi.

Cevabı: Küllînin maddî eklentilerden mücerret olması, eğer, bizatihî ise cisme veya cismanî bir şeye hulûl etmesi mümteni olmaz, zira, maddî eklentilerden, mahalli yönünden değil, binefsihi mücerrettir; eğer, mutlak ise memnudur, zira, onun küllî olması için eklentilerden zât yönünden tecerrütü kâfidir. Bu cihet kabul edilse bile, idrâkin (taakkulün) âkılde, mâkul suretin husule gelmesinden ibaret olduğunu kabul etmiyoruz; idrâkin, aklî suretin başka bir mücerrete açılması yoluyla olması niçin caiz olmasın?

İdrâkin bu türlü tarifini kabul etsek bile küllînin bütün arızalardan kurtulmuş olduğunu kabul etmiyoruz, eğer, küllî, nefse, siyahın beyaza hulûl edişi gibi hulûl etseydi bu lâzım gelirdi, halbuki, ortada başka nevîden bir hulûl olmalıdır.

3— Nefis kendini ve idrâk ettiğini idrâk eder, oysaki cismanî kuvvette böyle bir şey yoktur.

Cevabı: Beş dış duyu ve iç duyu kendini idrâk etmez, ama, kendini idrâk eden başka cismanî kuvvetler bulunması niçin caiz olmasın?

106 4— Eğer nefis uzuvlardan birine hulûl etse, ya o uzvu daima idrâk edecektir veya hiç idrâk etmiyecektir; her ikisi de muhaldir.

Cevabı: idrâkin, mâkulûn âkilde husulüdür diye yapılan tarifini kabul etmiyoruz. İdrâk, âkil ile mâkul arasında hasıl olan hususî bir izafet halidir, bu izafet hasıl olunca mahal idrâk edilir,
107 olmayınca idrâk edilmez. 'Nefsin mahallini idrâk etmesi aynının husulu ile olunca, mahallini ebediyyen idrâk etmesi lâzım gelir' hükmünü kabul etmiyoruz. Çünkü, idrâkin şartı aynın husulü müdür? İdrâkin başka bir şarta bağlı bulunması niçin caiz olmasın? Bunu kabul etsek bile, idrâkin daimîliğini kabul etmiyoruz. Eğer uzvu idrâk etseydi, uzvun sureti bu uzuvda hasıl olur, böylece ikibenzer bir yerde toplanmış olurdu' hükmünü de kabul etmiyoruz, zira, uzvun sureti uzvun aynı değildir. Bu ikisinin benzer olduğu kabul edilse bile iki benzerin tek maddede toplanamıyacağını kabul etmiyoruz, zira, delili yoktur.

5— Eğer nefis cisme hulûl etmiş olsaydı, onun idrâki cismanî âletlerle olmuş olurdu. Böylece âletlerin zayıflaması ile bu idrâkin de zayıflaması icabederdi; oysaki durum tersinedir.

Cevabı: Bu cevabı kabul etmiyoruz, zira idrâkin kemalinin şartı âletin kemali değildir.

109 6— Âkıle kuvvetini fiil çokluğu zayıflatmaz, oysaki cismanî kuvvetleri zayıflatır.

Cevabı: Buna Gazâlî ve Razî şöyle cevap verdiler: Bazı kuvvetler çok fiille zayıflar, bazı kuvvetler zayıflamaz.

110 7— İnsan bedenindeki cüzler daima değişmektedir, eğer ruh cisim olsaydı yirmi sene önceki insanın bugün aynı insan olduğu iddia edilemezdi.

Cevabı: Bu söz doğru ise, hayvan ve nebatların da birer ruhu olmak icabederdi. Üstelik, muhtar bir failin aslî cüzleri yok olmayabilir. 111; str.3

8— Küllîleri ve cüzîleri beraberce idrâk eden bir şey bulunmalıdır. Tahayyül edenle arzu edenin bir tek şey olması lâzımdır, aksi halde aralarında irtibat olmaz. Bütün bu idrâkleri toplayan bir tek şey olmadığını biliyoruz.

Cevabı: Bedende bu kuvvetleri toplayan bir tek şey olması niçin caiz olmasın? Böyle bir cisim olmasa bile, ondan dolayı idrâklerin tek şeyde toplanmış olması gerekmez; belki, bu şey lâtif bir cisimdir.

9— Eğer ilmin mahalli cisim olsa, cisim bölünür, o zaman bir cüzde bir şeyi bilme, bir başka cüzde bilmeme hasıl olur; bu takdirde bir şahsın bir şeyi aynı zamanda hem bilmesi hem bilmemesi gerekir, oysaki, bu muhaldir.

Cevabı: Ne cismin bölündüğü ne de bir şeyi bir cüzle bilmenin bir cüzle bilmemenin müstahil olduğu zarurîdir. Bu delil 112
sahih olsaydı kalbin bir yarısının nefretle bir yarısının arzuyla kaim olması ve aynı bir zamanda bir şeyden hem nefret etmek hem de ona alâka duymak icabederdi, oysaki bu muhaldir.

10— Bu delil müslüman felsefecilerin ilâve ettiği bir delildir: İnsan sonsuz mefhumları idrâk eder, eğer, cisimle idrâk etse, cismin sonsuz olması icabeder, oysaki bu mümkün değildir, çünkü cisim sonludur. 112; str.7

Cevabı: Bir mefhumun idrâk edilmek için birşeyde olmasını kabul etmiyoruz. Mâkulün mahiyetinin akılda hasıl olması idrâkin şartı değildir. Bu kabul edilse bile mefhumun bir cisimde olmasının mümteni olduğunu kabul etmiyoruz. Sonsuz mefhumun kendini idrâk eden cisimde hasıl olması, o cismin de sonsuzluk ile vasıflanmasını gerektirmez yani mâkulün âkılde hasıl olması, âkılin makul ile sıfatlanmasını gerektirmez.

11— Siyah ve beyazın zıt olduğu hükmünü veren şey cisim 113
olamaz, zira biri bir cüze diğeri bir başka cüze girer; böylece, zıttırlar hükmü verilemez.

Cevabı: Siyah ve beyaz suretçe değil, ayrı bakımdan zıttırlar. Suretlerinin zıt olduğunu kabul etsek bile, bu ikisi hakkında hüküm verecek bir cismanî kuvvetin varlığı niçin müstahil olsun?

12— Âkıle kuvveti sonsuz fiillerle kuvvet bulur, halbuki, cismanî kuvvetlerde böyle olanı yoktur.

Cevabı: Âkile kuvveti değil sonsuz fiil yaptığı zaman, bir tek fiil yaptığı zaman bile kuvvetlenmez. Çünkü taakkul, aklî suretleri *Vâhib-us Suver*den almadır; demek ki, bu fiil değil infialdir. Eğer, kuvvetlenme anîde olur derseniz kabul etmeyiz; uzun zamanda olur derseniz kabul ederiz. Fakat, cismanî kuvvetler de
114 bu yolla kuvvetlenirler; üstelik, felek ruhları sizce cismanî olduğu halde, sonsuz fiillerle kuvvetlenirler.

b) *Meselenin tahlili:*

303;10 Gazâlî'ye göre, filozofların, nebatî, hayvanî ve insanî kuvvetler hakkındaki bilgileri mümkün olup şeriata aykırı bulunmamaktadır; bunları reddetmek bahis konusu değildir; sadece ruhun maddeden mücerret ve kendi kendine kaim bir cevher olduğu fikrine, filozofların sırf aklî delillere dayanarak ulaştıkları iddiasının yanlış olduğu gösterilecektir.

Gazâlî bu hususta filozofların getirmiş oldukları delillerin yalnız on tanesi üzerinde durur; İbn-i Rüşt de Gazâlî'nin plânını aynen takip eder. Yalnız Hocazâde'nin delilleri on iki tanedir, plânı tamamen birincilere uymaz, aşağıda bu deliller sıra ile ele alınarak ayrılık ve fazlalık noktaları yeri geldikçe işaret edilecektir.

304;12 1— Filozoflara göre ilim birdir, bölünmez; cisimler bölünebilir, bölünmeyen bir şey bölünen bir şeyde olamaz, o halde ilim cisimde olamaz.

305;13 Bu delile, Gazâlî şöyle itiraz eder: a) İlmin uzamsız (mütehayyiz olmayan) ve bölünmeyen bir tek şeye hulûl etmesi mümkündür. b) Cisme hulûl eden her şeyin bölündüğü iddiası, filozof-
306-307;15 ların hayvanlardaki idrâk hadisesini açıklamalarına aykırı düşer, zira, vehmiye kuvveti maddeye hulûl etmiş olduğu halde, meselâ,
308;20 düşmanlığı bir tek şey olarak idrâk eder. c) İlmin mahalline nispeti, rengin renkli şeye nispeti gibi değil, düşmanlığı idrâk etmenin renkli şeye nispeti gibidir.

546;2 İbn-i Rüşt Gazâlî'nin kuvvetler bahsinde filozofların fikirlerini doğru anlattığı kanaatındadır. Yalnız İbn-i Sinâ'nın ayrıca vehmiye kuvveti ilâve etmesini lüzumsuz bulur: mütehayyile kuvveti zaten müdriktir. Bununla beraber, ona göre, Gazâlî birinci delili İbn-i Sinâ'dan gerektiği gibi nakletmemiştir. Çünkü İbn-i

Sinâ'nın delili şudur: Mâkuller, eğer cisme hulûl ederlerse, onda ya bölünen bir şeye veya bölünmeyen bir şeye hulûl ederler; ikisi de bâtıldır. Oysaki Gazâlî bu iki ihtimalden sadece birini nakletmiştir. Ona göre Gazâlî safsata da yapmıştır. Safsatası şudur: Cisme hulul eden sıfat, cismin bölünmesiyle bölünür sözünden iki mânâ anlaşılır: 1) Cismin bir cüzüne hulûl etmiş olan sıfat, o cismin bütününe hulûl etmiş olan sıfatla aynıdır, beyaz bir cisimde olduğu gibi; veyahut 2) mahal az veya çoğu kabul ettiği için, sıfat da az veya çok olur, görme kuvvetinin yaşlılarda daha az olması gibi. Bu her iki halde sıfat, mahiyet itibariyle değil, keyfiyet itibariyle bölünür, ama, sonsuza kadar bölünemezler. Her nevî bölünme ile bölünen bir şeyin mahalli cisimdir öncülü (mukaddimesi) işte bu mânâda açıktır. Bu öncül doğru olunca nakîzi ve nakîzinin aksi de doğru olur. Gazâlî'nin yapmış olduğu safsata, işte bu bölünmelerden yalnız birini alıp diğerin bırakmaktan ileri gelir. İbn-i Rüşt aklın mufârak olduğuna dair Aristo'nun dayanmış olduğu şu delili getirir: Aklın, nefis kuvvetlerinden hiçbirisiyle suretmahal nispeti gibi bir nispeti yoktur, eğer olsaydı, o kuvvetle iş görür ve onu idrâk etmezdi. 552 553

Bu meseleyi ele almakta Gazâlî'nin maksadı filozofların nefsin mufarak bulunduğuna sırf burhânî delillerle ulaşmamış olduklarını göstermektir. İbn-i Rüşt'ün, filozofların bu husustaki sözlerinin cedelî sözlerin en yüksek mertebesinde olduğunu belirtmesi Gazâlî'ye iştirâk ettiğini gösterir. 553 str. 14

Hocazâde birinci delili daha geniş bir surette ele alır ve mâkullerin bölünmeyi kabul edip etmemelerini münakaşa eder. Filozoflara göre mâkuller cüzlere bölünemez, eğer bölünse, aklın bir defada sonsuz cüzleri kavramış olması icabeder, oysaki bu muhaldir; aklî suret bölünmeyince, mahalli de bölünmez bölünmeyen şey cisim değildir. Hocazâde mâkullerin bölünebileceğini ileri sürerek bu delili yetersiz bulur. Ayrıca, a) mâkullerin bölünmesi mahallerinin de böyle olmasını gerektirmez. b) Aklî suretin, cisme, onun bölünen zâtı yönünden hulûl ettiği de sabit olmamıştır. c) Üstelik, vehmî kuvvetler maddeye hulûl etmiş oldukları halde bölünmezler. Burada Hocazâde'nin yeni bir durum aldığını müşahede etmiyoruz. 103

2— Filozofların ikinci delili şudur: İlmin, âlime ya nispeti vardır, veya yoktur. Nispeti olmaması mâkul değildir, o halde

nispeti vardır. Bu takdirde ya tek tek cüzlerine nispeti vardır, ya bir kısmına veya hiçbirine nispeti yoktur. Son ikisi bâtıldır, birincisi ise ilmin parçalanması demektir. Gazâlî bu delili müs-
555 takil saymaz, birincinin başka şekli olarak kabul eder. Bu noktada İbn-i Rüşt Gazâlî'ye hak verir. İbn-i Rüşt için de vaziyet
556 kesinlikle malûm değildir. Bütün mesele müdrik-cismanî kuvvetlerde, konunun mufârak olup olmadığını tayin etmektir. Konu, var olmadığı zaman suretin var olmaması, âlet olmadığı zaman idrâkin olmamasına benzer.

Ruh meselesinde Gazâlî'nin serbestçe sorular sorup mümkün cevaplar aramasına mukabil, İbn-i Rüşt'ün durumu agnostiktir; Gazalî'nin getirmiş olduğu itirazları ne tek tek cevaplandırmaktadır, ne de meseleyi felsefî plânda vazedip kendi fikirlerini açıklamaktadır. Ruh hakkındaki bilgiyi Allah'ın ancak, râsih âlim-
557 lerine vermiş olduğunu söylemekle yetinir[227]. Ruh bahsinde sual sorulmasına taraftar değildir, delil olarak bir âyet zikreder: ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى. Burada İbn-i Rüşt'ün, meseleden kaçtığı açıkça görülmektedir, durumu Gazâlî'ninki gibi filozofik değil, teolojiktir. İbn-i Rüşt'ün bu temayülüne, Tehâfütte, oldukça sık rastlanacaktır, bu hali, onun bilgi ve hakikat anlayışına sıkı sıkıya bağlıdır[228]. Hocazâde'nin ikinci olarak ele almış olduğu delilin Gazâlî'nin ve İbn-i Rüşt'ünki ile bir alâkası yoktur. Kendisi bunlardan bağımsız olarak, başka bir nokta üzerinde durmakta ve muhtemel itirazları karşılamaktadır[229].

3— Eğer ilim, cisimden bir cüzde olsaydı, diğer cüzler ye-
312;28 rine o cüz âlim olurdu. Bu delili Gazâlî bir heves olarak vasıflandırmaktadır. Zira, insanın görür olması, görmenin maddede
558;18 olmasına delâlet etmez. İbn-i Rüşt, insanın görür olmasiyle âlim olmasının aynı şey demek olmadığını belirtir. Ona göre her nekadar âlimdir sözü ile insanın bir cüzünü kastetmezsek de, bu hususlar kendiliğinden bilinir (معروف بنفسه) şeyler değildir. Bu fikriyle onun, Gazâlî'nin çıkış noktasını tastik etmiş bulunduğunu görüyoruz.

[227] İnsanlar arasında, bilgiye sahip olmak bakımından, derece ve sınıf kabul etmek gibi bu çok önemli meseleye, devrinin fikri havasını temsil ettiği için ilerde, çift hakikat anlayışı bahsinde temas edilecektir.

[228] Bk. not 227.

[229] Teferruat için Bk. s. 91-92.

Hocazâde bu delile hiç temas etmemiştir.

4— Bu delil, eğer ilimler cisme hulûl ederse, cehlin de cismin bir bölümüne hulûl edeceği, halbuki bir şey hakkında hem cahil hem âlim olunamıyacağı esasına dayanır. Gazâlî buna karşı, cisimde bulunduğu halde aynı zamanda zıtları temsil eden şehvet ve nefret kuvvetlerinin varlığını kabul etmelerinin onların bu görüşünün aleyhine olduğunu belirtir. İbn-i Rüşt delilin aklın cisme hulûl etmediğine değil, sadece, nefsin bir tek ve bölünmez olduğuna delâlet ettiğini belirtmekle —çünkü nefis çelişikleri beraberce idrâk etmez— yine Gazâlî'nin çıkış noktasını teyit etmektedir. 313;30 315;34 560;20

Hocazâde, bu delili dokuzuncu olarak ele almış ve Gazâlî'yi aynen tekrarlamıştır. 111

5— Eğer, akıl, mâkulü cismanî âletlerle idrâk etseydi, kendini idrâk edemezdi. Buna karşı, Gazâlî, cismanî âletlerin idrâkinin kendi nefislerine taallûk etmesinin, meselâ, görüşün görülmesinin, mümkün olduğunu söyler. İbn-i Rüşt ise onun safsata yaptığı kanaatındadır. 315;35 563;24

Burada Gazâlî, bize göre, tecrübe verilerinin zarureti değil, imkânı temsil ettiği tezine dayanmaktadır, o bakımdan, görüşü gören bir göz mefhumunu teşkil etmek "âdet"e aykırıdır, yoksa çelişik değildir. Demek ki, Gazâlî, İbn-i Rüşt'ün iddia ettiği gibi safsata yapmamaktadır. Aklın cisimde bulunmayıp, diğer kuvvetlerden kendini idrâk etmekle ayrılan bir kuvvet olması Gazâlî'ye göre, mümkündür; İbn-i Rüşt'e göre sadece ikna edicidir, fakat, filozofların fikirleri gözönünde tutulursa, mümtenidir; zira, onlara göre, idrâk, fail ile münfail arasında olan bir şeydir. His, bir tek cihetten idrâkin hem faili, hem de münfaili olamaz. İbn-i Rüşt'ün getirmiş olduğu bu cevap, herhalde Gazâlî için makbul olmazdı, çünkü, hareket noktası, zaten, filozofların "tabiat" hakkında yapmış oldukları birtakım tariflerin zarurî temelleri olmadığını göstermekti. Böyle olan bir sistemden getirilmiş bulunan delil, onun hareket noktasına uymaz ve kabul görmez. 318;41 563;25

6— Eğer, akıl, cisimde olsaydı, idrâki esnasında, içinde bulunduğu cismi de idrâk ederdi.

Bu delile karşı Gazâlî, kendi mahallini idrâk etmeyen bir duyunun varlığının mümkün olduğunu söyler. İbn-i Rüşt ise

filozofların böyle bir delili bulunmadığı kanaatındadır, zira, böyle bir şeyin olabilmesi için, bir şeyin vücudu idrâk edildiği zaman, onun tarifinin de idrâk edilmesi lâzımdır.

Hocazâde, Gazâlî ve İbn-i Rüşt'ün beşinci ve altıncı olarak ele almış oldukları delili üçüncü olarak ele almış olup Gazâlî'nin ana fikrini aynen tekrarlamıştır. Fakat bu nokta ile yakından ilgili olan bir ciheti ayrıca dördüncü delil olarak incelemiştir. Bu husus Gazâlî ve İbn-i Rüşt'te ele alınmamıştır. Eğer ruh uzuvlardan birine hulûl etse, ya o uzuv daima idrâk edecektir veya etmiyecektir; ikisi de muhaldir, Hocazâde, hücumunu taakkulün tarifine, idrâkin şartına, iki benzerin aynı maddede olup olamıyacağı meselesine tevcih ederek bu delili reddetmekte usta bir cedelci gibi hareket etmiş ve zaruret iddiasını sarsmıştır.

7— Cismanî âletlerde bulunan kuvvetler âlet kullanıldıkça zayıflar; oysaki akıl işledikçe kuvvetlenir.

Gazâlî burada da, çıkış noktasına sadık kalarak, bir zaruret bulunmadığını ileri sürmüştür; zira, kullanıldıkça gelişen duyular vardır. Halbuki İbn-i Rüşt, bu noktada inat edecek bir şey görmemektedir, zira ona göre, suretlerin hulûlu ile müteessir olan şey cismanîdir, veya cismanî olan şey kendine hulûl eden şeyden müteessir olur. Bu cevabı, kanaatımıza göre, yine Gazâlî tarafından kabul göremezdi. Çünkü, ona göre, maksat bu hükmün değerindedir: hüküm zarurî midir, değil midir? Zarurî olmadığı açıktır. Yeri geldikçe görüleceği üzere, Gazâlî'yi cedel yapmakla itham eden İbn-i Rüşt bu duruma kendisi de düşecektir; bu delil, onun bu halinin bir misâlidir.

8— Beden kuvvetten düştükten sonra akıl artar.

Bu delil müstakil bir delil değil, yedinci delile bağlıdır, cevaplar aynen burada da caridir.

Hocazâde yedi ve sekizinci delillerde bahis konusu edilmiş olan şeyleri beş ve altıncı olarak ele almaktadır. Cevapları Gazâlî'nin bir tekrarıdır.

326;57 9— Bir insanın ileri yaşlarda, belki, bütün cüzleri değişmiş olacaktır, buna rağmen o beden sahibi aynı kimse olarak kalmaktadır, demek ki, nefsin bedenden ayrı bir varlığı vardır.

237;58 Bu delile Gazâlî'nin vermiş olduğu cevap şudur: 1. Aynı durum nebat ve hayvan gibi diğer canlılar için de varittir, o halde on-

ların birer ruhları olduğu mu iddia edilecektir? 2. Bedenin bütün cüzlerinin mutlak olarak değiştiği malûm değildir. 3. Beynin cüzleri değişip durduğu halde hafıza kuvvetinin saklamış olduğu hayaller değişmemektedir. İbn-i Rüşt bu itirazlarında Gazâlî'yi haklı bulur, fakat bu delilin, filozoflar tarafından ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunda değil, sadece şahıslarda doğumdan ölüme kadar sâbit bir cevher bulunduğu hususunda kullanıldığını söyler. 572

Delili yedinci olarak inceleyen Hocazâde bir yenilik getirmemiştir.

10— Akıl küllîleri idrâk eder, küllîler maddeden mücerrettir, bu tecrit küllîlerin alındığı şeye değil, alana aittir. 328;62

Gazâlî küllîlerin mücerret oluşunun mânâsının sadece, duyu yoluyla idrâk edilmiş olan müfret suretin aynı cinsin fertlerine olan nispetinin bir tek ve aynı nispet oluşu diye kabul eder, halbuki, buna bakarak, maddeden mücerret bir şey tespiti gerekmez. İbn-i Rüşt de bu noktada Gazâlî'nin tarif ve itirazını haklı bulur. 574;40

Hocazâde, bu delili ikinci olarak ele almıştır. İtirazını doğrudan doğruya küllînin tarifi üzerine dayandırmaz, bilâkis, küllînin maddî eklentilerden bizatihi mi yoksa mahalli yönünden mi mücerret olduğunu mütalea ederek lüzum yokken taakkulün tarifine hücum eder ve taakulün, akılda, mâkul suretin husule gelmesinden ibaret olduğunu ve küllînin bütün arızalardan kurtulduğunu kabul etmez. Hocazâde, Gazâlî ve İbn-i Rüşt'de ele alınmamış bazı noktaları ayrıca mütalea etmiştir. O noktalar şunlardır: 1. Sekizinci delil ve bunun cevabı. Ona göre küllîler ve cüzîlerden ibaret bulunan bütün idrâkleri bir araya toplayan bir şey olmalıdır. Hocazâde, bir araya getiren şeyin lâtîf bir cisim olabileceğini söyler. 2. Onuncu delil ve bunun cevabı. Bu delili, ona göre, müslüman felsefeciler ilâve etmiştir. İnsan sonsuz mefhumları düşünebilir, cisim sonludur, o halde sonsuzu idrâk edemez. Fakat, mâkulün akılda hasıl olması, aklın mâkul ile vasıflanmasını gerektirmez. 3.Onbirinci delil ve bunun cevabı. Cisim zıtlar hakkında zıttır diye hüküm veremez. Zira zıddın biri bir cüze, diğeri diğer cüze girebilir. Fakat, bu, ona göre, müstahil değildir. Bu noktayı Gazâlî ve İbn-i Rüşt, bir bakıma, dördüncü delilde bahis konusu etmiştir. 4. On ikinci delil ve bunun cevabı. Âkıle kuvveti sonsuz fiillerle kuvvetlenir. Fakat, Hocazâde'de, 105 111 112 113

bunun, filozofların diğer görüşlerine aykırı olduğunu açığa vurur, şöyleki: Taakkul, onlara göre, aklî suretleri *Suretler Bağışlayan*dan alma olduğuna göre fiil değil infialdir. O halde onların fiil yaparak kuvvetlenmesi babis konusu edilemez. Bu delil, onun, beş ve altıncı delilleriyle de ilgilidir.

Yukarıdaki karşılaştırmalar ruhun bedenden ayrı ve kendi kendine kaim bir cevher olduğu hususunda filozofların getirmiş oldukları delilleri değerlendirirken üç düşünürün nasıl bir hususiyet gösterdikleri hakkında bizi şu umumî neticelere götürmüştür:

1. Gazâlî, filozofların ruh hakkında sırf akla dayanarak zarurî bilgilere erişmiş oldukları iddiasının delilsiz olduğunu ispat etmeye muvaffak olmuştur. İtirazlarını yaparken dayanmış olduğu esas, herhangi bir görüş değil, doğrudan doğruya aklın hüküm verirken dayanmış olduğu genel prensipleridir. Burada mucize meselesinde yapmış olduğu gibi Allah'ın iradesi mefhumuna da baş vurmamış, sadece, imkân mefhumunu ve ona yardımcı olarak tecrübenin zarurî bilgi vermediği fikrini kullanmıştır. Bu bakımdan vaziyetinin o meselede olduğuna nazaran teolojiyle ilgisi olmamak mânâsında daha filozofik bulunduğunu söyleyebiliriz.

2. İbn-i Rüşt, mühim bir kısmında Gazâlî'yi tastik ettiği ve bazı kısımlarda filozofların ruhun mufârak cevher olduğuna getirdikleri delillerin kendiliğinden bilinir şeyler olmadığını veya cedelî bulunduğunu söylediği için, netice itibariyle, Gazâlî'nin filozofların bu hususta zarurî bilgileri olmadığı tezini kabul etmiş olmaktadır. Burada onun ikinci bir vasfını daha tespit etmemiz mümkündür: İbn-i Rüşt, ne pahasına olursa olsun filozofları kazandırmak iddiasında değildir. Bunu, "maksat her iki tarafın da
553, str.14-15 tehâfüte düştükleri noktaları göstermektir" dediği zaman kendi ifadesiyle açıklamıştır.

İbn-i Rüşt'ün Gazâlî'nin tecrübe zarurînin bilgisini vermez fikrini kullanarak yapmış olduğu bazı itirazları safsata telâkki etmesi her ne kadar ilmin teminatını teşkil eden "tecrübelerin değişmezliği" mefhumunu sımsıkı tutmak gibi isabetli bir ısrarı ifade ediyorsa da çeşitli imkânları hesaplayabilmek demek olan filozofik derinlik ve anlayış genişliği bakımından Gazâlî'den ileride olmadığını gösterir. Ruh hakkındaki bilginin ancak rasih âlimlere verildiğini, bu hususta fazla sual sormanın caiz olmadığını işaret ederek ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى âyetinin verdiği bilginin kâfi olduğunu söylemesi onun hem agnostik hem de teolojik

tavrını tespit eder. Mucizede olduğu gibi, İbn-i Rüşt, ruh meselesinde de meseleden kaçmaktadır.

3. Hocazâde'nin plânı, yukarıda yeri geldikçe işaret edildiği gibi, Gazâlî'nin plânına aynen uymaz. Burada İbn-i Rüşt'ün ne fikirlerinden, ne de isminden bahsetmiştir. Tehâfütünün önsözünde belirttiği gayesine uygun olarak, burada yaptığı şey, padişahın emriyle, din ve felsefenin karşılaştığı noktaları mütalea etmektir. Ruhun mufârak olup olmadığını incelerken her ne kadar usta bir cedelci gibi hareket etmiş ise de Gazâlî'yi tekrarlamıştır; yalnız, bu tekrarları Gazâlî'nin canlı, merak uyandırıcı ve sürükleyici tavrına değil, sadece fikrine taallûk eder. Teferruatı metinden takip edilebilecek olan bu husus (bilhassa ikinci delil) Gazâlî ile Hocazâde arasındaki farkı tespit edebilmemiz için elverişlidir. Hocazâdede kavramlarla oynamak mânâsında da kullanılan ve "skolâstik" denilen zihniyete yakın bir tavır tespit etmek mümkündür. Mesele, onda bir metot tenkidi olmaktan çıkmış, birtakım itiraz zincirlerinin sıralanışı mahiyetini almıştır. Taakkulün tarifine dahi itiraz etmesi bunun delilidir; bu yönden, kendisinde, Gazâlî'ye nisbetle tekrar eden bir cedelci örneği tespit ediyoruz.

2 - İNSAN RUHU EBEDÎDİR

a) *Meselenin üç müellife göre ayrı ayrı hülâsası:*

1— *Gazâlî'nin Tehâfütüne göre:*

İnsan ruhlarının ebedî olduğuna dair filozofların iki delili vardır: 1) Nefis ya a) bedenin ölümü, ya b) zıddının ona ârız olması, veya c) Kadirin kudreti ile yok olur. Ruh bedenle kaim değildir, beden, ruh için ancak bir âlettir; bu yüzden bedenin ölümü ile yok olmaz. Ruh bir cevherdir, cevherin zıddı olmaz, onun için, ikinci de bâtıldır. Üçüncüye gelince: yokluk bir şey değildir, kendisine bir kuvvet taallûk ettiği düşünülemez. 2) Hiçbir cevher yok olmaz. Kaldı ki yok olma imkânı yok olmadan önce gelir; yokluk ârız olacağı anda, yok olma imkânının, yokluktan önce var olması gerekir, o halde kendisine yokluk ârız olan şey yok olan şeyle yok olma imkânından terekküp eder, oysaki ruh basittir, demek ki, yok olması muhaldir.

333;1

334;2-3

335;5

335;4 Birinci delilin birinci şıkkı nefis cisme hulûl etmez meselesine dayanmaktadır, halbuki bu mesele hakkında konuşulmuştur.

335;4 İkinci şıkka gelince: İbn-i Sinâ'nın ruh hakkındaki görüşü Eflâtun'un görüşüne aykırıdır. Zira Eflâtun ruhun kadîm olduğunu söyler, ama, eğer ruh kadîm olsaydı ve bedenlerden önce bir tek bulunsaydı bölünebilir miydi? Miktarı olmayan şey bölüm kabul etmez; oysaki Zeyd'in ruhu Amr'ın ruhu değildir, ikisi başka başkadır. Bundan dolayı İbn-i Sinâ ve taraftarlarına göre ruh bedene hulûl etmediği halde bedenle öyle bir alâkası vardır ki ruh ancak bedenin hâdis olmasıyla hâdis olur. Bu ruhun bir başka beden yerine bu bedene tahsis edilmesi, derinliğine insan aklının ermiyeceği bir şevk-i cibillîden ileri gelir. Beden yok olsa bile ne bu şevk ne bu ruh yok olur. İbn-i Sinâ'nın bu görüşüne

338;11 karşı şöyle cevap verilebilir: Mademki ruh böyle bir nispete muhakkak surette muhtaçtır, o halde nispet yok olunca nefis de yok olabilir, zira, bilinmeyen birşey hakkında telâzum gerektirir veya gerektirmez diye hüküm vermek mümkün değildir. Demek

338; 12-13 ki zikredilen delil mevsuk değildir. Nefsin yok olması hem Allah'ın kudreti dahilindedir hem de ruhun yokluğunun bu üç bakımdan mümkün olabilecceği temelsiz bir iddiadır. Zira bölme ispat ve nefiyden ibaret olmadıkça muhtelif sayıda imkân tasavvur edilebilir.

339;14 İkinci delil imkânın tarifine dayanmaktadır. Filozoflar imkânı "kendisiyle kaim olunacak bir mahalli bulunan şey" olarak tarif ederler, oysaki imkân aklî bir nispettir. Bu hususta Kıdem Meselesinde etraflıca görüşülmüştür.

2— *İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne göre:*

Gazâlî, ruhun bekası hakkında filozofların iki delili olduğunu söyleyerek onları cevaplandırır.

577 Filozoflara göre aralarında alâka bulunan iki şeyden birinin yok olması diğerinin yokluğunu gerektirmez, âşıkla maşuk, demirle miknatıs gibi. Bununla beraber ruhun hem bekasını hem de taaddüdünü iddia eden kimsenin —adedî kesret madde cihetinden olacağına göre— ruhu lâtîf bir madde olarak kabul etmesi lâzımdır; bu madde semâvî cisimlerden yayılan ısıdır; ne ateştir ve ne de ateşlik bir mebdedir. Bu âlemdeki cisimleri ve nefisleri yaratır. Bu semavî hararet (ısı) unsurlarda da vardır ve o da hay-

van ve nebatları yaratma gücünü taşır. İsmi tabiî-semavî kuvvet, kuvve-i musavvire veya hâliktir. Teşrihten anlaşıldığına göre, ortada, canlıları yaratan hakîm bir yaratıcı kuvvet vardır, ama, bu yaratıcı kuvvet nerededir? Cevheri nedir? Eflâtun'a göre ruh bedenden ayrıdır, bedenin yaratıcısı ve suret vericisidir. 578
Unsurlarda hayvan, nebat, maden yaratan nefisler vardır. Yukarıda bahsedilen ruhlar ya semavî nefislerle cisimlerdeki ruhlar arasında aracı gibidirler veyahut bedenlere taallûk ederler, bedenler fasit olunca bu ruhlar lâtîf cisimlere dönerler. Eskiler kadim 579
nefisleri kabul eder, ancak, bu nefislerin cisimlerde olup olmamasında ihtilâf ederler.

Bu mesele felsefenin en ağır meselelerindendir. Heyulâni akıl sonsuz eşyayı bir tek mâkul içinde idrâk eder ve onlar hakkında küllî bir hükümle hüküm verir, cevheri böyle olan cevher, aslı itibariyle heyulânî değildir. İşte bunun için Aristo, Anaxagoras'a, *İlk Muharriki* bir akıl olarak, yani heyulâdan beri bir suret olarak vaz etmesinden dolayı müteşekkir kalmıştır. Heyulâdan beri olan *İlk Muharrik* hiçbir şeyden münfail olmaz.

3— *Hocazâde'nin Tehâfütüne göre:*

Delilleri iki türlüdür: 1. Ruh cisme intiba etmiş değildir. 114
Eğer ruh yok olsa, ya kendiliğinden, ya başkası yüzünden veyahut sebepsiz olarak yok olur; bu üç ihtimal de bâtıldır, şöyle ki: sebepsiz olamaz, zira, her hâdisin bir sebebi vardır, bizatihi olamaz, zira, ruhun vücudunu gerektirmiş olan zâtı, aynı zamanda, onun ademini de gerektirmiş olur, bu ise muhaldir. Başkası yüzünden de olamaz, zira, bu başkası ya vücudîdir veya ademîdir; vucudî olamaz, zira, eğer bu vucudî olan şey nefse mukarin ise, onun yokluğunun tam illeti olamaz; eğer mukarin değilse, bu takdirde, ya onun mahal ve mekâna mümanaatı yüzünden ınu'dimi (yok edicisi) olacaktır, veyahut, olmayacaktır; olması mümtenidir, çünkü, ruhun, arazlar gibi mahalli, cisimler gibi mekânı yoktur.

Nefsi yok edecek olan bu başka şeyin ademî olması da caiz 115
değildir, zira, aksi halde, ademin, ruhun cevherinde methali olmuş olur. Ruhun varlığını gerektiren şeyler *Mufârak Mebdeler*dir, bunlar yok olmazlar.

Cevabı: Yok edenin vucudî olması caizdir; ruhun yok edilmesi mekân ve mahalline mümanaat yüzünden olabilir. Filozof-

ların ruhun cisimde olmayan bir cevher olduğuna dair tam delil-
116 leri yoktur. Mademki, bedenin yokluğu nefsin yokluğunu gerektirmiyor, o halde, onun, ruhun şartı olması niçin mümkün olmasın? Bedenle ruh arasındaki alâkanın sadece nefsin varlığına tabi olan bir izafet olduğunun delili nedir?

Filozofların asıllarını kabul etmek muhtar bir kadiri nefyet-
116,str. 16 mektir. Halbuki, bizim aslımıza göre, *Mebde* muhtardır ve mücerret iradesi ile yok eder. 2- Eğer, fenâyı kabul etmiş olsa, onun, bilfiil bakî bilkuvve fasit bulunması icabeder. Fesada istidat, bu istidadın içinde kaim olacağı bir mahal gerektirir. Bu mahal nefis olamaz, çünkü nefis fesat anında bakî kalmamaktadır. Bu mahal ruhtan başka birşey olmalıdır. Bu şey ya maddenin surete mahal olması nevindendir veya maddenin
117 cisme mahal olmasındaki gibi, bir cüz diğer cüze mahaldir, her iki hal de mahallin maddî olmasını gerektirir, böylece ruh mücerret olmaz, oysaki, bu, farzolunana aykırıdır.

Cevabı: Bir şeyin fesat bulmaşı, fâsitin, bir araz gibi, bir mahalle girmesi değildir; bilâkis, fâsit geldikte o şeyin yok olmasıdır. Eğer, bir şey akılda olur halbuki ona haricî bir adem farzolunursa, bu adem haricî olamaz, ancak akılda olur. Zira hariçte birşey yoktur ki ruhun fesadının istidadı onunla hasıl olsun; o halde, ruhun maddî olması gerekmez. Ruhun fesadının istidat mahallinin cismanî olmaması niçin caiz olmasın? Buna karşı "mufârak olan cevher akıldır, o takdirde nefsin ta kendisidir, zira, ruhun mânâsı bedene taallûk eden, akıl sahibi cevher olmaktır; bununla beraber, mücerret cevher beden fenâ bulduktan sonra fenâ bulmaz; o halde matlûp hasıl oldu" diyemezsiniz; çünkü, her kendi kendine kaim olan cevherin akıllı olduğunu kabul etmeyiz. Bu kabul edilse bile, onun nefis olduğunu kabul etmeyiz, çünkü nefis "ben" diye işaret edilebilen şeydir. Bu şeyin birbirine hulûl etmiş olan iki cevherden ibaret olması neden caiz olmasın? Demek ki matlûpları hasıl olmamıştır, zira, matlûp, bedenden sonra ruhun bekasıdır, yoksa, mücerret cevherin bekası değildir.

118, str. 4 Gazâlî onların bu delillerini şöyle hülâsa etti: Bir şeyin varlık imkânı o şeyin varlığından önce gelir, varlık bilfiil hasıl olduğu zaman, varlık imkânı ortadan kalkar, aksi halde bilfiil olanla bilkuvve olan içtima etmiş olurlar. Ademde de vaziyet böyledir,

ademden önce gelir. Eğer, basit olan bir şeye, adem arız olsa, bilfiil ile bilkuvve birleşmiş olurdu. Gazâlî bu delile şöyle cevap verdi: Telbisin menşei, imkânı, kaim olacağı bir mahalle muhtaç olan bir vasıf gibi telâkki etmektir.

Bu hususta şunlar düşünülmelidir: İmkân ve kuvve(t) ile ne 118, str. 12
kastedilmektedir? Bu ikisi fiil, vucup ve imtinaın zıddıdır. Kuvve, umumiyetle, fiile, imkân ise vucuba karşılık olarak alınır. "Ademi mümkün olan bir şey vâcib-ul vucut olamaz" sözü matlûba yaramaz. Çünkü bu sözün lâzımı, vucudun imkânı vucubun (veya imtinaın) mukabili olmak'tır. Halbuki, matlûp olan bu değil, fiilin mukabili olan imkândır. 2- Bir şeyin diğer şeyden yok olması imkânı, o diğer şeyin var olması imkânını gerektirmese de, bir şeyin bir şeyden yok olması, o diğer şeyin, mahal olarak, varlığını gerektirir. Zira, mevcudun mahalli olmadığı bir şeyden yok olması mâkul değildir. O halde kendisinden bir şeyin yok olacağı şey hariçte mevcut bulunmalıdır. Bu hal ademin imkânına zarar vermez. Vucutları bir mahalle taallûk eden şeylerin (meselâ siyah gibi) adem imkânları bir mahal gerektirir; varlıkları bir mahalle taallûk etmeyen şeylerin adem imkânları ise kendiliğindendir.

b) *Meselenin tahlili:*

Gazâlî, bedenlerden ayrıldıktan sonra, insan ruhlarının ebedî olduklarına dair filozofların getirdikleri iki delilin zarurete delâlet etmediğini belirtmiştir. İtirazının en kuvvetlisini İbn-i Sinâ'nın ruh anlayışına yöneltmiştir. İbn-i Sinâ'ya göre ruh bir olamaz, her bedene ayrı bir ruh taallûk eder; bu taallûk, aklın ermiyeceği bir "cibillî şevkten" dolayıdır. O halde, ruhun, bedenle sıkı bir alâkası var demek olur. Vaziyet böyle olunca, Gazâlî'ye 338
göre, bedenlerden ayrıldıktan sonra ruhun ebedî olacağı iddia edilemez. Yine ona göre, mademki, bir ruhun bir bedene taallûk etmesi hususu bilinmemektedir, o halde, "bedenle ruh arasında telâzum vardır veyahut yoktur" tarzında mütalea beyan etmek doğru olmaz. Bu vaziyet, ruh meselesinde, filozofların mevsûk delilleri olmadığını gösterir; zaten, Gazâlî'nin de göstermek istediği şey bu idi. Gazâlî'nin ikinci delile karşı olan itirazı imkân anlayışındaki farka dayanır; bu önemli noktaya geniş olarak ileride temas edilecektir.

577 İbn-i Rüşt'e göre, filozoflar, aralarında ilgi bulunan iki şeyden birinin yokluğunun diğerinin yokluğunu gerektirmeyeceği kanaatındadırlar, bununla beraber, mademki, ruhların bedenlerin taaddüdü ile taaddüt ettiğini kabul etmektedirler, o halde,
579 ruhun maddî olmadığını ispat edemezler. İbn-i Rüşt, bu meselenin, filozofların en ağır ve halli güç meselelerinden birisi olduğunu itiraf etmekle Gazâlî'nin hareket noktasını tastik etmekten başka bir şey yapmamaktadır.

Hocazâde, filozofların birinci delilinden daha teferruatlı olarak
114 bahseder. Netice itibariyle, ruhun maddede muntabı olmadığı iddialarında filozofların delilleri bulunmadığını söyler. Delil ve itirazların mihveri bedenle ruh arasındaki bağın ne neviden bir
116, str.16 bağ olduğunu tayin etmek üzerindedir. Hocazâde için, filozofların prensiplerini kabul etmek muhtar bir kadiri nefyetmektir. İkinci delili ve ona karşı olan itirazı Gazâlî'nin itirazına tamamen benzememektedir. Zira, Gazâlî, delili, 'eğer, ruh yok olursa, yok olma istidadının, yok olmadan önce gelmiş olması gerektiği, bunun ise terkip icabedeceği' şeklinde getirir. Halbuki, Hocazâde, yok olma istidadının bir maddî mahal gerektireceği, bunun ise, ruhun mücerret olmasına aykırı bulunacağı şeklinde getirir. Birinci delil, ruhun basit olma vasfına dayandığı halde ikinci delil, mücerret olma vasfına dayanır. Hocazâde'nin cevabı, yokluk mef-
117 hûmundan başka bir mânâ anlamasına bağlıdır. Ona göre, bir şeyin fesat bulması, fâsitin, bir araz gibi, bir mahalle girmesi değil, bilâkis, fâsit geldikte, o şeyin yok olmasıdır, birinci hal kabul edilse bile o mahallin cismanî olmadığını temin edecek bir yol gösterilemez.

Hocazâde, bu meselede, Gazâlî'nin, ikinci delile getirmiş olduğu cevabı mütalea eder. Gazâlî imkânı, aksi çelişme ihtiva
118 etmeyen bir akıl kaziyesi olarak tarif eder. Fakat, Hocazâde, imkânı yalnız olarak değil, kuvve ile beraber mütalea edip fiil, vucup ve imtinaın mukabili olarak alır. Ona göre, kuvve, umumiyetle, fiile, imkân ise vucuba mukabil olmak üzere kullanılır; burada matlûp olan imkân, fiile mukabil olan imkândır. Bir şeyin bir başka şeyden yok olma imkânı, o başka şeyin varlığını gerektirmez ama bir şeyin bir başka şeyden yok olması, o başka

şeyin varlığını gerektirir[230]. Eğer, bilfiil var olan bir şey bilfiil yok olacaksa, bu takdirde, (üzerinde) yok olacağı bir şeye muhtaçtır, yani, kendisinden yok olunacak şey hariçte mevcut bulunmalıdır. Fakat bu durum, varlığı bir mahalle taallûk eden şeyler için varittir; varlığı bir mahalle taallûk etmeyen şeylerin adem imkânları kendiliğindendir.

Burada, Hocazâde'nin imkânı bir vucuda bağlı olarak, bir de bağlı olmaksızın ele almış olduğu görülmektedir. Hocazâde, zihin formalarını, varlıktan bağımsız olarak mütalea etmeyen aristocu mantık geleneği içindedir. Gazâlî ise, imkânı aksi çelişme ihtiva etmeyen bir akıl kaziyesi olarak telâkki etmekle, bu gelenekten, bir bakıma, kurtulmuştur.

Hocazâde'nin, bu meselede, İbn-i Rüşt'ün ne fikirlerinden, ne de isminden bahsetmiş olduğunu önemle kaydedelim.

3 - CESETLERİN HAŞRI

a) *Meselenin üç müellife göre ayrı ayrı hülâsası:*

1— *Gazâlî'nin Tehâfütüne göre:*

Filozoflar, cesetlerin dirilmesi, ruhların bedenlere dönmesi, cennet ve cehennem'in varlığı gibi öte dünyaya ait hakikatleri halkın anlaması için yapılmış birer semboldür diyerek reddettiler; bu görüş müslümanların yoluna tamamen aykırıdır. Aykırılığı belirtmek için ilkin görüşlerini açıklamak lâzımdır. 344

Ölümden sonra ruh ya zevk veya elem içinde bakî kalır. Zevk ve elem bakımından ruhlar arasında derecelenme mevcuttur. 344-345; 1

[230] Yukarıdaki cümlenin arapçası و امكان عدم الش عن آخر و ان لم يقتض وجود ذلك الآخر بل يكفيه امكانه لكن عدم الش عن آخر يقتض كون ذلك الآخر محلا . . . (Bk. Hocazâde, Tah., s.118; str. 21-22) şeklindedir. Görüldüğü gibi, bunun türkçesi tam karşılığıdır. Yalnız arapça metnin mânâsı bünyevî bir vuzuh arzettiği halde, türkçenin, metin bakımından, aynı bünyevî vuzuhu aksettirmiş olduğunu söylemek güçtür. O halde, cümlenin ihtiva ettiği fikri biraz etraflı olarak şöyle ifade edebiliriz: Başka şeye ait olmak üzere tasavvur edilmiş bir şeyin yok olmak imkânı ait bulunduğu o başka şeyin fiilen var olduğunu tekeffül etmez, meselâ beyazlığın tebeşirden yok olmak imkânı tasavvur edilmekle tebeşir fiilen var olmak gerekmez; buna karşılık bir şeyin ait olduğu bir başka şeyden fiilen yok olması o başka şeyin varlığını gerektirir, meselâ beyazlığın tebeşirden fiilen yok olması için, tebeşirin var olması gereklidir.

Temiz ruhlar zevki, kirli ruhlar ise elemi haketmişlerdir. Ruh için zevk mâkulâtı idrâk etmektir. Beden, hayatta iken, şehvanî
347;6 kuvvetleriyle bu zevke mâni olmuştur. Aklî zevkler cismanî olanlardan daha üstündür, zira melekler mâkulâtı idrâk etmektedirler ve bu yönden Allah'a daha yakındırlar, o halde, Allah'a yakın
348;7 olmak için mâkulâtı idrâk etmek lâzımdır; kaldıki, dünyada bile manevî zevkler maddî olanlara tercih edilmektedir. Yetkinlik
349-350;10 ilimle, temizlik ve arınma amel ile, yani, ibadetle olur. Bu iki yol ruhu her iki dünyada da hazırlar ve temizler; ruh için cennet
352-353;15 işte budur. Hareketlerde, her şeyin ortalamasını aramalı, meselâ, ne cimri, ne savruk olmalı, fakat cömert bulunmalıdır. Heva ve heveslerini Tanrı yerine koymayıp, şeriatın gösterdiği şekilde
353;16 yaşamalıdır. İlim ve amel faziletlerini birleştiren kimse mutlak
354;17 olarak mesuttur. Ölen bir insanın kıyameti o anda kopmuştur, bu hususu tasvir etmek için şeriatın getirmiş olduğu şekiller, sırf insanların anlaması için ortaya konulmuş sembollerdir.

Filozofların bu hususlaki görüşleri, her noktada, şeriata aykırı değildir. İtirazlar, bu hususların akılla bilindiği iddiasına
354-355;19 karşı yöneltilmiştir, bununla beraber, görüşleri arasında şeriata aykırı bulunanlar da vardır: Cesetlerin haşrını, cennetteki cismanî zevklerle, cehennemdeki cismanî elemleri, cennet ve cehennemin varlığını Kur'anda tasvir edildiği şekilde kabul etmeyip inkâr etmeleri gibi. Halbuki, cismanî ve ruhanî zevklerin birleşmesi mümkündür ve daha yetkin bir vaziyeti temsil eder.

356-357-24 Cesetlerin haşrının mümkün olup olmadığı hakkında filozofların delilleri şunlardır: 1- Ruh, bedene şu üç yoldan dönebilir: a) ya hem beden hem ruh yok edilirler, sonra tekrar yaratılırlar; bu muhaldir, zira, bu hal aynı bir şeye dönüş değil, bir benzere
358;27 dönüştür; yahut b) beden dağıldığı halde ruh bakîdir, sonra gelir bu dağılmış bedeni toplar; bu da muhaldir, zira, bedenin her
361;31 zerresi bir başka şeye dönüp dağılmıştır. Allah bu zerreleri toplamaya kadirdir dense bile vucudunda aza noksanı olan veya hastalık yüzünden zayıflamış bulunan kimselerin o halleri ile dönmeleri icap edecektir, bu ise cennetlikler arasında çok çirkin
361;32 bir durum yaratır. Eğer, bazı insanların veya kıtlık zamanında diğer insanların da insan eti yediği düşünülürse durum daha da güçleşecektir. Bunlardan kimin cüzü kime iade edilecektir? Veyahut c) hangi maddeden olursa olsun ruh, bu insan bedenine

girer. Bu görüş de iki bakımdan muhaldir: 1. Ay-küresi-altı cisimleri sonludur, halbuki ruhlar sonsuzdur. O halde, bedenler bu ruhlara kâfi gelmez. 2. Ruh herhangi bir maddeye veya bedene değil fakat kendisine mizacı uygun olan bir bedene girer, bu yüzden tenasuh görüşü bâtıldır. 362;33 363;35

Filozofların delilleri şöyle karşılanabilir: Ruhların kendi kendilerine kaim cevherler olduklarına delâlet eden âyetler aynı zamanda bedenlerin dirilmesine de delâlet eder. Ruhların, neden yapılmış olursa olsunlar, bedenlere dönmesi mümkündür. Zira, insan bedeni ile değil, ruhu ile insandır ve bu, hakikî bir geri dönüştür. Tenasuh iddiasına karşı şöyle cevap verilebilir: İsimler mühim değildir, şeriatın getirdiğini kabul etmek lâzımdır. Tenasuh bu âlem için varit olmasa bile, öte dünya için varit olabilir. Cisimler sonsuz, ruhlar sonludur iddiası, âlemin kıdemi meselesine dayanır, halbuki, biz, bu görüşü iptal etmiştik. Bir taraftan az bir tarafın çok olduğu, hakikaten, kabul edilse bile, eksikliği tamamlamak Allah'ın kudreti dahilindedir. Ruhun herhangi bir maddeye girmeyip ancak mizacına uygun olana tabi olması iddiası, ruhun Tanrı iradesiyle değil, fakat, tabiaten hadis olduğunu kabul etmektir. Bu görüş de âlemin kıdemi bahsinde iptal edilmiştir. 363;36 365;39

Filozofların ikinci delilleri şudur: Yok edilmiş bir insanın tekrar bir insan haline gelebilmesi için nutfe, cenin, bebek, çocuk, yetişkin v.s. gibi bir takım mertebeleri, her nekadar bu tabiî mertebeler arasındaki müddetlelerin olduğundan daha kısa olması mümkünse de, aşması icabeder. Bu mertebeleri aşmak zarurîdir. O yüzden, toprağa "ol" demek suretiyle, toprağın bir insan haline gelmesi muhaldir, üstelik, toprağa hitap edilmez. Demek ki dirilme mümkün değildir. 368:43

Bu delil şöyle cevaplandırılabilir: İtiraz edilen nokta, bir insanın meydana gelebilmek için, bu tabiî mertebeleri uzun bir zaman zarfında aşması keyfiyeti değil, fakat, onun, bu tabiî tavırlardan geçmesinin mücerret irade ile olup olmadığıdır. Bu tavırlardan geçmekte bir zaruret yoktur. Çünkü aksini tasavvur etmek mümkündür ve çelişik değildir. Her iki şıkkı gerçekleştirmek veyahut gerçekleştirmemek Allah'ın kudreti dahilindedir. Üstelik, hadiselerin bütün sebeplerini bilmediğimiz için, dirilmeyi mümkün kılacak fakat bizim bilmediğimiz herhangi bir sebebin 368;44 369;45 370;47

olabileceğini hatırlamak lâzımdır. O halde, filozofların, delil yönünden sağlam bir dayanakları yoktur, durumları sadece bir
371;49 uzak görme (istib'at)den ibarettir. Âyetlere dayanarak, Allah'ın
372;50 sünnetinin değişmezliği iddia edilir ve denilir ki: İlâhî fiil, ilâhî iradeden çıkar, oysaki, ilâhî irade zamana nispetle değişmez,
374;54 o halde, fiili değişmez. Allah isterse yapar sözü bu durumla çelişme halinde değildir; zira, bu sözün doğru olmasının şartı Allah'ın, isteyip yapması değildir. Allah'ın, istemeyip yapmaması durumu aksatmaz; çünkü isterse yapar önermesi icabî-şartîdir, istemedi yapmadı önermesi ise, selbî-hamlî dir, bu ikisi birlikte bir tenakuz teşkil etmezler.

375;57 Filozofların bu delili de âlemin kıdemi meselesine ve sebepleri alışık olunmayan bir surette ortaya koyarak, olagelmiş şeylerin bozulmasının (خرق الآدات) imkânsızlığına dayanmaktadır. Halbuki bu iki cihete gereken cevaplar verilmiştir.

2— *İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne göre:*

580 Gazâlî, filozofların haşrı inkâr ettiklerini ileri sürmüştür, oysaki eskiler böyle bir şeyi iddia etmemiştir. Cesetlerin haşrını Mûsa'dan sonra gelen Beni İsrail nebileri söylemiştir. Zebur ve
581 İncil'de sâbittir, Sabia'nın da kanaatı budur. Filozoflar bu şeriata çok fazla saygı göstermişlerdir. Çünkü onlar insanın insan olarak varlığının ve saadetinin sebebinin bu olduğunu kabul etmişlerdir. Şeriat, insanın, ahlâkî ve nazarî faziletleri ve amelî sanatlarının varlığı için şarttır. Ahlâkî fazilet Allah'ı tanımak ve şer'î ibadetler vasıtasiyle ona tazimde bulunmaktır. Şeriat, medenî ve zarurî bir sanattır. Fakat, onun Allah'a tapmak gerekir gerekmez mi, Allah var mıdır, yok mudur, âhiret nedir gibi ilkelerini münakaşa etmek lâzım değildir. Şeriatların hepsi ölümden sonra bir hayat kabul eder, yalnız, ayrıldıkları nokta, tıpkı, Allah'ın sıfatlarında olduğu gibi, bu hayatın vasıfları hakkında-
582 dır. Şeriat, hikmet yolunda, müştereken yürüttüğü için, filozoflara göre, vaciptir. Felsefe halkın bir kısmını aklî saadeti öğretme yolunda götürür, şeriat ise, umumu talim eder. Bununla beraber her şeriat, hukemanın vaziyetini görmeye teşvik eder. Seçkin sınıfın varlığı ve saadeti, ancak, umumun iştirâki ile gerçekleştiğinden dolayı, umumun öğretilmesi, bu sınıfın varlığı ve saadeti için zarurîdir. Eğer, şeriatın prensipleri hakkında şüphe gösteri-

lirse, bu hal, nebilere aykırıdır ve onların yollarından sapmadır, küfürdür; cezalandırılması vaciptir. Bununla beraber, insanın, 583
zamanının en fazıl dinini seçmesi lâzımdır. İşte onun içindir ki İskenderiye'de halkı talim etmiş olan hukema, onlara islâm şeriatı geldiği zaman müslüman olmuş, Rum beldelerinde bulunan hukema İsa'nın şeriatı geldiği vakit hıristiyanlığı kabul etmişlerdir. İsrail oğulları arasında hakîmler bulunduğunda şüphe yoktur. Onun için, hükümlerin en doğrusu şudur: Her nebi hakîmdir, her hakîm nebi değildir. Bununla beraber, âlimlerin, nebilerin vârisleri olduğu söylenmiştir. Her şeriat vahiyledir, akıl 584
onda yanılır; ancak, sadece akılla şeriat olabileceğine inanan kimse bilmelidir ki o şeriat, akıldan ve vahiyden yardım alan şeriatların en noksanıdır. Herkes müttefiktir ki amelin mebdeleri taklit suretiyle alınır. Amelin vucubunun delili, amelî ve hulkî amellerden hasıl olan faziletlerin varlığıdır. Filozoflara göre, şeriatın mebdelerinden övülmeyi lâyık olanı halkı fâzıl amellere en çok teşvik edenidir. Mesele maat (معاد) hakkında da böyledir, 585
bunlar, diğer şeylerden daha çok, fâzıl amellere teşvik edicidir. O yüzden, cismanî şeylerle temsili, ruhanî olanlarla temsilinden daha fâzıl olmuştur. Bu şeylerden şüphe eden veya bunlara itirazda bulunan bir kimsenin maksadı şeriatın ve faziletlerin iptalidir, onlar zındıklardır. Şeriat sahipleri ve hukemanın çoğu böylelerini öldürürler. Onlara muanede etmek hususunda Gazâlî'nin sözü iyidir. 586
Muanedede ruhu ölmez olarak vazetmek lâzımdır. Maddî cisimleri aynı olarak değil fakat benzer olarak vazetmelidir; zira yok olan birşey bir şahsa dönmez ancak var olan döner.

3— *Hocazâde'nin Tehâfütüne göre:*

Maat hakkında beş türlü görüş vardır: 1. Maat bu bedendir. 119
Müslümanların çoğu bu görüşü tutar. 2. Maat ruhtur, beden âletten başka birşey değildir. İlâhiyyun buna inanır. Maat, biri ruhanî diğeri cismanî olmak üzere iki türlüdür. Bazı mutasavvıflar Gazâlî, Hilmî, Debusî'nin itikat ettikleri gibi. 4. Maat ne cismanî, ne de ruhanîdir. Tabiîyyunun fikri budur. 5. Tevakkuf ehli maat hakkında sarih bir şey bilmediklerini söylerler. Galenos ve benzerleri gibi.

Maksat, hukemanın bu hususta şeriata uymayan noktalarını belirtmektir. Görüşleri ruhanî maat kabul edip cismanî olanını

reddetmekten ibarettir. Nasıl beden için zevk ve elem varsa ruh için de öyledir. Ruhun yetkinliği varlıkların onda temsili, âfet ve elemi ise vaki olanın tersinin onda temsil edilmesidir. Hal böyle olunca her ruhun mâkulâtı elde etmeğe bir şevki olmak
120 icabeder denilirse cevabı şudur: Ruh duyusal âlemden gelen tesirlerle meşgul edilince ne mâkulleri aramaya şevk duyar ne de onların yokluğundan dolayı üzüntü hisseder. Bu meşguliyetten kurtulduğu vakit büyük belâyı derhal anlar. Ruh bedenden ayrıldığı zaman önceden kazanmış olduğu yetkinlikler onda bâki kaldığı gibi elemleri de baki kalır. Ruh bedenden ayrıldığı için yetkinlikleri elde edememişse elemi artar. Ruhanî lezzet cismanî olandan daha kuvvetlidir; zira, 1) Mülâyim (uygun) olanın akliye kuvveti ile idrâk edilmesi, cismanî kuvvetle idrâk edilmesinden daha şiddetli ve şerefli olunca aklî zevk cismanî zevkten daha tam ve kuvveltli olur. Cismanî kuvvet sadece satıhları ve görünüşleri idrâk eder, akliye kuvveti ise hem içi idrâk eder hem de cins ve faslı ayırır. İdrâk sahası daha geniştir. İdrâk konusu, Allah'ın zâtı, mufârak cevherler ve sairede olduğu gibi daha yüksektir. 2) Eğer aklî zevk hissî zevkten daha kuvvetli olmasaydı o zaman hayvanların hali meleklerinkine benzerdi. 3) Üstün gelmek veya haşmet meyilleri diğer cismanî zevklere tercih edilir.

121 Ruh, bedenle münasebette iken ne kadar aklî zevk tatmış ve kazanmışsa, bu münasebet kesildikten sonra da devam eder; nekadar sefil ve cismanî lezzet tatmış ve kazanmışsa bunlara tekrar kavuşamamak elemi ile elem duyar, çünkü bedenden ayrılmıştır; ancak, bu heyetler ruhta kaldığı müddetce ruh elem duyar, heyetler silinirse elem de sona erer. Bu heyetleri tatmamış olanlar -çocuklar, salihler, zahitler gibi- selâmet ehlindendir; bazı kimseler bunların ruhlarının başka cisimlere taallûk ettiğine inanmakla beraber bu fikirleri ile asla tenasuhu kasdetmezler. Ruhun taallûk etmiş olduğu cisim, sadece, idrâke yarayan bir
122, str. 7 âlettir. Ebu Ali uhrevi saadetin kendisi ile hasıl olduğu ilim miktarını yaklaşık olarak şöyle verir : Mufârakatı düşünmek, mufârak mebdelere delil getirmek, *Mebde-i Evvel*'den gelen nizamın tertibini bilmek, zâtın varlığını ve ilmini bilmek v.s.

İtiraz: Zevkin hayırlı ve yetkin şeylerin idrâki olduğunu
122, str.20 kabul etmiyoruz. Bu hususta tecrübeleri delil olarak vermek faydasızdır, çünkü deliller eksik istikraya dayanır. Yetkinliği idrâk

etmenin bir zevk olduğu zarurî değildir, bilâkis, zevk cismanî yetkinliğin idrâkidir. Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra bakî kalacağını da kabul etmiyoruz. Cismanî zevkler mademki aklî zevklerden daha zayıftır o halde, ruhun maddî zevklerle meşgul olması, onun aklî zevklerine nasıl mani olur? Bu itiraza karşı şöyle cevap verilebilir: Zevk sadece idrâk değildir, bir takım 123
şartlarla şartlanmış olan idrâktir. Üstelik, cismanî zevkler ruhanî olanları ortadan kaldırmamakta, sadece, onlara tercih edilmektedir. 'Bedenle bağlı iken ruhun kazandığı elemler mufarakattan sonra bu heyetlerin kaybolması ile kaybolur' hükmü filozofların aslına uymaz, zira heyeti kabul eden ve onların faili olan şey mufarak mebdelerdir. Mebdeler bakî kaldıkça bu heyetler nasıl kaybolabilir? Heyetlerin fiiller ve mizaçlarla husule gelmesi, onların yok olması ile onun da yok olmasını gerektirmez. Buna şöyle cevap verebilirler: Nefisler mufarakattan sonra da mebdelerin tesiri altındadır, bizim bilmediğimiz ve elemi kaldıracak bir başka tesir doğması muhal değildir.

Mademki böyle bir tesiri düşünmek mümkündür, o halde kendilerinde uygun itikatlar hasıl olmuş bulunan ruhların zevklerinin ebediyetine de hükmedilemez. Muazzep olmak için ruhun istediği şeye ulaşamadığını hissetmesi lâzımdır, halbuki, bâtıl itikatlara sahip olan ruhlar bunların ilim olduğunu zannetmişlerdir, onların bu inançları mufarakattan sonra da devam eder, o halde bu ruhların değil elemde ebedî olarak kalmaları, elem duymaları bile bahis konusu olamaz. Buna şöyle cevap verilir: Bu itikatları 224
yok olmadığı halde, ondan dolayı elem duymadıkları söylenemez. Zira elem duymak idrâke iştirâk değil, fakat, vakaya uygun olmayan şeyleri uygunmuş gibi zannederek onlara ulaşmayı istemektir; ruh, bu suretle ölümden sonra isteğinin yerine gelmemesi ile elem duyar. Fakat filozoflara göre zevkin mânâsı ruhun idrâk ve yetkinlik olduğuna inandığı şeyi idrâk etmektir. Bu husus düşünülmelidir.

Biz hukemayı ruhanî maadler, aklî elem ve zevkler tanıdığı ve bunları üstün bulduğu için reddetmiyoruz. Zira bu cihete delâlet eden deliller Allah'ın ve Resulün sözlerinde mevcuttur. Biz onları ancak, bu sözleri tevil etmeleri ve dış mânâlarını kabul etmemelcri yönünden reddediyoruz.

125 İnsan öldükten sonra cüzleri dağılır, yok olur, asla geriye dönmez. Şeriatın cismanî maat, cismanî elem ve zevkten bahsetmesi halkın anlamasına yarayan sembollerdir.

Cismanî maadin imtinaı hususunda şüpheler çoktur. Cismanî maat ya Allah'ın bedenleri tamamen yok edip sonra onları aynen yaratmak suretiyle gerçekleşir veyahut bedenlerin unsurlarını ayırıp sonra bir araya getirmek suretiyle vuku bulur. Cüzlerin aynen geri getirilmesi birçok yönlerden müstahildir: 1. Yok edilmiş şeyin geri getirilmesinden bahsedilemez, çünkü, onun hüviyeti yok edilmiştir. 2. Bu hal, yokluğun birşeyle o şeyin kendisi arasına girmesini gerektirir, halbuki müstahildir. 3. Aynen geri getirme
126 onun ilk vaktinin de geri getirilmesini icabeder, oysaki bu halde ki varlık diğer haldeki varlık değildir.

Bunlara cevap: 1. Hüviyetin nefyi ile zihinde veya hariçteki nefyi kasdediyorsanız kabul etmeyiz. Dönüş için hüviyetin suretinin zihinde tasavvur edilmesi icabetmez, Allah'ın onu iade etmesi kâfidir. 2. Ademin bir şeyle onun zâtı arasına girdiğini kabul etmiyoruz. Yokluk, ancak, ayrı ayrı zamanlardaki iki vücudun arasına girmiştir. 3. Vaktin müşahhas şeylerden olduğunu
126, str,25 kabul etmiyoruz. Bugünkü elbise dünkü elbisedir, aksini söylemek safsatadır.

127 Güçlüklerden birisi de şudur: Kıtlık zamanında insanlar birbirlerini yedikleri vakit maat neresidir? Allah mucize yapmak suretiyle, maadi gerçekleştirebilir. Çünkü onun kudret hazinesinde öyle acayip ve garip şeyler vardır ki onları yalnız Allah
128 bilir.

Güçlüklerden diğeri şudur: Cismanî maat ya unsurlar âlemine ya feleklere veya başka bir âleme olacaktır, üçü de bâtıldır; zira birinci tenasuhu tazammun eder, ikinci feleklerin yarılması (hark) nı ve müstakim hareketi gerektirir, üçüncüye gelince başka bir âlem olmadığı açıklanmıştı.

Cevabı: Birincinin tenasuh olduğunu kabul etmiyoruz, çünkü, tenasuh cüzlere değil bedenlere dönüştür. Feleklerin yarılmasının mümteni olduğunu da kabul etmiyoruz. Delil, ancak, en büyük felek'in yarılmasının imtinaına delâlet eder, feleklerin yarılmasına delâlet etmez. Keza, bu âlemden başka bir âlemin varlığının mümteni olduğunu da kabul etmiyoruz. Çünkü cihetlerin uyuşmazlığının onları çeviren bir cisim tarafından değil, muhtar bir faille tayin edilmesi mümkündür. Boşluğun mümteni

olduğunu da kabul etmiyoruz belki, bu iki âlemi de kucaklayan bir başka felek mevcuttur. Allah'ın mülkünü akıl terazisi ile 128, str. 2
tartmaya kalkan apaçık delâletlere sapar, Allah bu âlemi toptan yok edebilir.

Bir başka güçlük daha: Eğer cismanî maat mümkün olursa, bu, bedenlerin, netice itibariyle cismanî kuvvetlerin, sonsuz olarak tesirde bulunmasını gerektirir, oysaki bu muhaldir, çünkü cismanî kuvvetler sonsuz tesirde bulunamazlar. Kasrî kuvvet, maksurun kitlesi ile sınırlanmıştır, kitle büyük olunca, küçük kitleye nazaran, mukavemeti çok olur. Aynı cisim tabiatları bir, cismiyeti 129
farklı iki cismi hareket ettirse küçüğün hareketi daha fazla olur; çünkü, küçük daha az mukavemet eder. Büyüğün hareketi sona erince küçüğünki de sona ermemek lâzımdır. Zira, küçüğün hareketi büyüğün hareketine, aralarındaki miktar farkı kadar ilâve edilmiştir. Tabiî harekette kuvvet faillerin büyüklüğüne tabidir. Tabiî hareketi yapan cisim büyük olduğu nisbette bu tabiatı barizleşir. Tabiî harekette, küçüğün hareketi sona erince, büyüğün hareketi de daha sonra, aralarındaki nisbetle uygun olarak, sona erer.

Cevabı: Bedenlerin bekalarının muhal olduğunu kabul etmiyoruz. Cismanî kuvvetlerin sonsuz fiilde bulunmasının memnu olduğunu da tasvip etmiyoruz, zira, bu hüküm bedenî kuvvetlerin fiillere tesir ettiği inancına dayanır; oysaki, bizce bedenî kuvvetlerin fiillere tesiri yoktur, hepsi, ancak Allah'ın yaratması ile var olur. Fiillere tesiri olduğunu kabul etsek bile sonsuz tesirde bulunamıyacaklarını kabul etmiyoruz. Çünkü: 1. Felekî kuvvetler bu vaziyeti nakzeder. Felekler cüzî idrâklere sahiptirler, cüzî idrâklere sahip olmak cismanî kuvvetlere dayanır, buna rağmen feleklerden sonsuz hareketler sâdır olur. Buna karşı 'felekleri hareket ettiren şey onların mücerret nefisleridir, eğer idrâkleri, cisimlerine intiba etmiş olan nefisleri vasıtasiyle olsaydı, bu lâzım gelirdi; halbuki vaziyet böyle değildir' denilirse cevabı şudur : 1. Filozoflara göre feleklerin muharriklerinin yakın işareti 130
mufârak nefisler değil cismanî kuvvetlerdir. 2. İki harekete gereken farklılığın, küçük olan tabiî harekette daha ağır, kasrî harekette daha hızlı olmak hasebiyle, sürat ve yavaşlıkta olması caizdir. 3. Zikredilen delil ancak, cisme hulûl etmiş olan ve cismin bölünmesi ile bölünen kuvvet hakkında caridir.

Bir başka güçlük daha: Hayvan bedenleri dört unsurdan müteşekkildir, Allah'ın onları aynen iade etmesi lâzımdır. Aynen iade fiil ve infiallerin de iadesi demektir, bu takdirde ölüm vacip olur, çünkü, tabiî ısı ile hareketten hasıl olmuş ısı beden rutubetini azaltmaya çalışır, rutubetin azalması ölümle son bulmak demektir.

131, str. 15 Cevabı: Bedenin dört unsurdan olduğunu kabul etmiyoruz. Bizce beden, Allah'ın, üzerinde hayat, ilim, irade yaratmış olduğu
131, str. 16 cismanî cüzlerden müteşekkildir. Mizaç, fiil ve infialden bahsetmiyoruz eğer siz bahsediyorsanız delil getirmeniz lâzımdır. Bunu kabul etsek bile ısının azalmasının ölümü gerektirdiğini kabul etmiyoruz; çünkü, beslenme kuvveti (kuvve-i gâziyye) rutubetle kaybolan şeyin yerini tamir eder.

Diğer bir güçlük daha: Cismanî maat yanma ile beraber canlılığın devamını tazammun eder, oysaki bunu akıl almaz.

Cevabı: Bu fikri kabul etmiyoruz, çünkü, bizce, hayat mi-
132, str. 5 zaçların dengesi değil, hiçbir şarta bağlı olmadan Allah'ın cisimde yarattığı bir vasıftır. Allah'ın âdeti bozması mümkündür, üstelik, sıcaklığın canlılığa zarar vermediği misaller gösterilebilir: Ateşte yaşayan semender ve kalbin sıcaklığı v.s. gibi.

Bir başka güçlük daha: Ruhun bedene taallûku, ruhun yetkinlik kazanmakta bir âlet olmasından ileri gelir, yetkinlik hâsıl olduktan sonra bu rolü sona erer. Hapisten kurtulan kimse nasıl
132 bir daha oraya dönmek istemezse ruh da böylece bedene dönmek istemez.

Cevabı: Bedenin ruh için bir yük olduğunu kabul etmiyoruz; beden, aklî ve hissî zevkleri birlikte tadarsa bu daha iyi bir durum teşkil eder. Böylece ruh iki saadeti birden gerçekleştirmiş olur.

b) *Meselenin tahlili:*

Cennet ve cehennemin varlığı, ruhların bedenlere dönmesi, bedenlerin dirilmesi gibi öte dünyaya ait meselelerde filozoflar, şeriatın bildirmiş olduğu şeylere birer sembol nazarı ile bakıp
344 onları tevil ettiler. Gazâlî itirazlarını bu hususların şeriatla değil mücerret akılla bilindiği iddiasına karşı yöneltmiştir; filozofların haşrı inkâr etmeleri şeriata aykırıdır. Gazâlî'nin bu hususta onlara karşı olan itirazları âdetin bozulması (hark-ul âdet) çelişme teşkil etmez ve Allah'ın iradesi mefhumlarına dayanmaktadır.

İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin filozofların haşrı inkâr ettikleri iddiasını reddeder; ona göre eskiler böyle birşey söylememişlerdir, bilâkis şeriata saygı göstermekte en ileri gidenler filozoflardır; şeriatın mebdelerini münakaşa etmek câiz değildir. Eskiler, öte dünyanın varlığını kabul etmekte iştirâk ederler ancak, sıfatları hususunda uzlaşamazlar. İbn-i Rüşt burada Gazâlî'nin itirazlarını bahis konusu etmez fakat, onu muanede etmek hususunda haklı bulur ve böylece Gazâlî'nin çıkış noktasını teyit ve tasdik etmiş olur. İbn-i Rüşt bir metot olarak akılla vahiy hakkında en açık sözünü bu meselede söylemiştir. Ona göre, şeriat, insanın ahlâkî ve nazarî faziletlerinin varlığında şart olduğu için medenî ve zarurî bir sanattır. Şeriatın prensiplerini münakaşa etmek ve onlardan şüphelenmek küfürdür, şiddetle cezalandırılmak icabeder. Şeriat hikmetten umumîdir onu da içine alır. Her nebi hakîmdir, ama, her hakîm nebi değildir. Her şeriat vahiyledir, akıl bu hususta yanılır. Ancak, akılla kurulmuş olan şeriat şeriatlarını en noksanıdır. Şeriatların değeri fâzıl amellere teşvik etmek gücü ile ölçülür, bundan başka bir ölçü yoktur. Bununla beraber İbn-i Rüşt'ün, maadin o bedenc değil fakat, ona benzeyen bir bedenc olacağını işaret etmesi, yoktan var etme fikrine karşı bir mukavemettir.

580 581 582 586 583 - 584

Hocazâde bu meseleyi Gazâlî'den bağımsız olarak ele almıştır. Maksadı hukemanın şeriata uymayan görüşlerini belirtmektir, yoksa, ruhanî maadler, aklî elem ve zevkler tanıyor ve bunları üstün buluyor diye onları reddetmek değildir. Aklî suretleri idrâk etmenin ruh için yetkinlik olmasının delili yoktur, üstelik, bunun zevk olduğu neden malûmdur? Hocazâde cesetlerin haşrı bahsinde iadenin mümkün olamıyacağına dair filozofların daha fazla delillerini zikrederek cevaplandırmıştır. Cevaplarının mihveri imkân ve Allah'ın kudret ve iradesi mefhumları ile filozofların kendi görüşleri ile düşmüş oldukları tezatları işaret etmektir. Ona göre Allah'ın mülkünü akıl terazisi ile tartmaya kalkışmak açıkça bir delâlettir.

2 — İLÂHİYAT GURUBUNA AİT OLAN MESELELER

A) ALLAH'IN KENDİSİ HAKKINDAKİ MESELELER

1 - Allah Birdir

a) *Meselenin üç müellife göre ayrı ayrı hülâsası :*

1 — *Gazâlî'nin Tehâfütüne göre :*

Filozoflara göre Allah birdir, zira iki tane vâcib-ul vucudun
143-144;1 beraberce var olmaları muhaldir. Eğer iki tane vâcib-ul vucut bulunduğu farzedilse, her birinin vucudu ya kendiliğinden (bizatihi) veya başkası tarafından (bigayrihi) ve bir illet yüzündendir. Vâcib-ul vucut sözü varlığının illeti olmayan şey mânâsına geldiği için, sonuncu muhaldir, o halde ikinci sâbit olmuştur, demek ki vâcib-ul vucudun varlığı kendiliğindendir, vucudunun vâcip olması yalnız ona aittir.

144;3 Bu, hatalı bir bölmedir; zira, vâcib-ul vucut sözü ile sadece illetler zincirinin kesilmesi için varlığının bir illeti olmayan iletsiz oluşunun da bir illeti olmayan şey kastedilir. İlleti olmayan bir şeyin illeti olmaması ya bir sebepledir veya değildir tarzında mütalea edilmesi hatalıdır; çünkü, illeti yoktur sözü sırf selptir, selbin bir sebebi olamaz.

146-147;6 Filozofların vâcib-ul vucudun bir olduğuna dair ileri sürmüş oldukları diğer bir delil de şudur: Eğer iki tane vâcib-ul vucut kabul edilmiş olsa, bunlar, ya tamamen birbirinin aynıdır, bu takdirde bir mesele yoktur ikisi aynı şey demektir; veya birbirinin aynı değildir, bu takdirde, zaman ve mekân bakımından ayrı olmaları bahis konusu edilemiyeceği için, zât yönünden bir ihtilâfa maruz kalırlar. B ı ihtilâf şöyle mütalea edilebilir: Bu iki vâcib-ul vucut ya her noktada ayrılırlar, oysaki bu mümkün değildir, zira, bunlar vâcib-ul vucut oldukları için vucub-ul vucutta, mevcut olmakta ve kendi kendilerine kaim bulunmakta iştirâk etmektedirler; veyahut her noktada ayrılmazlar, bilakis bazı noktalarda ayrılırlar, bu ise vâcib-ul vucutta terkip gerektirir, oysaki vâcib-ul vucutta terkip yoktur. Demek ki bu halde de vâcib-ul vucudun bir tek olması icabetmektedir.

Filozofların tesniye (ikilik) mugayeretten gelir hükmü doğrudur, fakat, Allah'ta terkip muhaldir hükümleri bir burhana dayanmamaktadır ve sırf tahakkümdür. 148;9 149

Filozoflar tevhit (birlik) delilini tamamlamak yani Allah'ın bir olduğunu ispat etmek için onun zâtına şu beş yönden ârız olabilecek olan çokluğu kaldırmak iddiasındadırlar: (1) Fiilen veya (2) vehmen- meselâ cismin aklen, heyulâ ve surete bölünmesinde olduğu gibi- hasıl olan çokluk; (3) cins ve nevi terkip etmek suretiyle meydana gelen çokluk; (4) bir mahiyet ve bu mahiyete bir vucut takdir etmek suretiyle var olan çokluk; (5) sıfatlar yüzünden baş gösteren çokluk. 149;12 149-150;13 151;15 152;16

İlkin filozofların görüşlerini anlamak sonra onlara itiraz etmek uygundur, zira, anlamadan itiraz etmek körlemeden atış yapmak gibidir. 153-154;18

2— *İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne göre:*

Vâcib-ul vucudun ancak bir tane olabileceği hususunda getirilen delil yani 'vâcib-ul vucut ya kendiliğinden vâcib-ul vucuttur veya başkası tarafından böyledir, eğer sonuncu varitse, vâcib-ul vucut vâcib-ul vucut olamaz, ancak kendiliğinden olması lâzımdır' delili İbn-i Sinâ'nındır; hiçbir eski filozof bunu ileri sürmemiştir. İbn-i Sinâ bir takım umumî öncüllerden hareket etmiş olduğu için kendisine bir takım muanedc ârız olmuştur. Gazâlî'nin, onun bu bölmesini bozuk bularak 'vâcib-ul vucut illeti olmayan demektir; illeti olmayan şeyin ya bir illetle illeti yoktur veya illetsiz olarak illeti yoktur demek müstahildir' sözünü ele alalım. Vaziyet onun dediği gibi değildir, ancak şöyledir: Vâcib-ul vucudun vâcib-ul vucut oluşu, sadece, ona hâs olan bir tabiattan mı ileri gelir, yoksa bu tabiat başkasına da ait midir? Vâcib-ul vucuda vâcib-ul vucut olmak bakımından başka bir fert iştirâk etmez. Eğer, mânâ böyle anlaşılırsa, o zaman İbn-i Sinâ'nın bölmesi doğru olur. 289;3 289;4 289;5

Gazâlî'nin 'vâcib-ul vucut, illetin selbidir, sırf selp bir sebeple selp haline gelmez ve onun hakkında kendiliğinden midir yoksa başkası yüzünden midir denilemez' sözü doğru değildir. Zira, bir şeyden selbedilen bir şey ya basit bir mânâdan dolayı selbedilmiştir, işte buna kendiliğinden denilir, veyahut kendine has olmayan bir sıfattan dolayı selbedilmiştir, buna da illetle selbedilmiştir denilir. 290;6

290;7 Gazâlî'nin 'değil selbî sıfatlarda, hattâ, icabî sıfatlarda bile o sıfattın kendiliğinden mi yoksa başkası yüzünden mi o sıfat olduğu söylenemez' sözü illet ve zât kelimesindeki iştirâktan
291;8 dolayı sofistiktir. Zât kelimesi ile arazın mukabili kastedilirse, siyahın kendiliğinden renk olması kırmızının da kendiliğinden renk olmasına halel vermez. Renk siyah için bir illetle mevcuttur sözü de böyledir. Siyahı renklilik olmadan tasavvur edemeyiz; çünkü, cins, fasla ve neve zait bir mânâdır, fasıl ve nevi cinssiz
292;10 düşünülemez, meğer ki zait arazî olmasın. Böylece, Gazâlî'nin
292;11 'iki vâcib-ul vucut olmasında ne mahzur vardır?' sözü müstahil olur, zira, vâcib-ul vucut olduğu farzedilen iki şey arasındaki ayrılık ya şahıs itibariyledir —bu halde nev'î sıfatta iştirâk ederler— ya nevî itibariyleledir —bu halde cins itibariyle iştirâk ederler— her iki mugayeret de ancak mürekkepler içindir. Burhanın noksan tarafı şudur: Ortada bir takım mütegayir varlıklar bulunmaktadır, bunlar şahıs ve nevi yönünden ayrılmadıkları halde, sadece, vucutta bir tertipleri olmak bakımından ayrılırlar.
293;12 İsimleri *Mufârak Akıllar*dır. Vâcib-ul vucut eğer iki tane ise, ya nevice veya takdim-tehir yönünden farklıdırlar. İlk halde vâcib-ul vucudun mürekkep olması gerekir, o halde sonuncu sahih olmuştur.

Filozofların vâcib-ul vucudun bir tek olabileceğine getirmiş oldukları delil yani 'vâcib-ul vucut diğer vâcib-ul vucutla zâtta iştirâk edip bir başka şeyde ayrılsa, terkip gerekir; halbuki vâcib-ul vucutta terkip yoktur' deliline karşı Gazâlî'nin vermiş
294 olduğu cevabı yani 'tesniye tagayyürden ileri gelir, ama, *Mebde-i Evvel*de terkip bulunması muhaldir iddiası sırf tahakkümdür,
295;14 burhanı yoktur' cevabını ele alalım. Gazâlî bu ikinci yolun bozukluğunu anlamamış ve eş'arîlerin yaptığı gibi *Mebde-i Evvel*de kesret kabul etmiştir, çünkü O zât ve sıfatlara sahiptir. Halbuki bu yolun bozukluğu, iki farklı şeyin cevher itibariyle farklı olduğunu, sadece isimde iştirâk etmiş olduklarını belirtmek suretiyle meydana çıkar, böylece, tasavvur edilen iki vâcib-ul vucut ne yakın ve ne de uzak cinste iştirâk ederler.

297;18 Birliğin sağlanabilmesi için çokluğun her yönden kaldırılmış olduğunun gösterilmesi hususunda, ilkin, Gazâlî'nin, filozoflara atfetmiş olduğu sözleri gözden geçirip, sonra, onları nasıl nakz ettiğini inceleyelim.

1. *Evvel*'in nicelik (kemmiyet) bakımından bölünmez olduğu iddiası. 2. Bu iddia O'nun, cisim olmadığı iddiasına dayanır. İlerde buna temas edilecektir. Nitelik (keyfiyet) yönünden madde ve surete bölünemiyeceği neticesi, *Evvel*'i cisim olarak kabul etmeyen herkese lâzımdır. Semavî cismin madde ve suretten mürekkep olduğu iddiası, sadece, İbn-i Sinâ'ya aittir, filozoflara göre semavî cisim basittir. 298;19 298;20

3. Vâcib-ul vucutta sıfatlar yönünden hasıl olan çokluğu nefyetmeğe gelince, vâcib-ul vucut maddede olmayan bir mevcuttur. Maddede olmamaktan dolayı, kendisinde, değil zâta zait sıfatlar yani arazlar olmak, zâtın, kendisiyle kaim olacağı zâtî sıfatları dahi yoktur. Zâtî sıfat ortadan kaldırıldıkta zât da ortadan kalkar, o yüzden, bu sıfatlar zâttır denilebilir. Halbuki zâta zait olan sıfatlar yani arazlar kaldırıldıkta zâta hiçbir şey olmaz, meselâ bir insana ilimdir denmez ama hayvandır denilir. Murit ve muharrik gibi sıfatlar, filozoflara göre, zâta zait değil, fakat aslî sıfatlardandır. Zâtî sıfatlar taşıyan hamil bu sıfatlarla bilfiil tekessür etmez. Ancak, tıpkı, tarif olunan bir şeyin tarif unsurlarıyla tekessür etmesi gibi tekessür eder, meselâ, insanın hayvan ve konuşana bölünmesinde olduğu gibi. Canlı ve konuşan birbirinden ayrı olarak bilfiil zihin dışında yoktur. İşte bu sebepten dolayı ruhun varlığı için maddeyi şart tutmayan bir kimsenin, mufârak varlıkları zihinden bağımsız olarak bilfiil bir fakat tarif yönünden çok olduğunu kabul etmesi lâzımdır. Üç ekanîm hususunda hıristiyan görüşü de işte böyledir. Onlar, üç ekanîmi zâta zait saymazlar, ancak, tarif yönünden çok olduğunu kabul ederler. O yüzden, ona üç olan bir derler, bu sözün mânâsı bilfiil bir bilkuvve üç demektir. 299;23 300;25 301;26

4. Cins ve fasıl yönünden arız olan çokluk, madde-suret bakımından hasıl olan çokluk gibidir. 301;28

5. Mahiyet ve inniyet taaddüdüne gelince: İnniyet, bir şeyin, zihin dışında, zihinde olduğu şekilde var olmasıdır, doğru (sâdık)nun eşanlamlısıdır. Yüklemli önermelerde varlık bağına delâlet eder. Çünkü vucut iki mânâya gelir: 1. Sâdık'ın delâlet etmiş olduğu mânâ. Filân şey filân şey midir sorusunun cevabını teşkil eder. 2. Ademin zıddıdır. Varlıkların cins yönünden sınıflara ayrılması olup on kategoriden her birine mevcuttur denir. Eğer mevcut ile sâdık mânâsı anlaşılırsa zihin dışında çokluk 302;29 303;32

gerekmez. Zât ile şey mânâsı kastedilirse, o zaman vâcib-ul vucut kelimesi vâcib-ul vucuda da başkalarına da takdim-tehirle verilmektedir.

304;33 Gazâlî sözlerini İbn-i Sinâ'nın görüşü üzerine dayandırmıştır, halbuki bu görüş hatalıdır. İbn-i Sinâ zannetmiştir ki inniyet, yani bir şeyin mevcut olması, mahiyete dıştan eklemedir; burada vucut, sanki mahiyetin arazı gibidir. Şart ve şartlıdan ibaret olan bir şey mümkün-ül vucuttur. İbn-i Sinâ'ya göre vucut mahiyete eklenmiş bir arazdır, onun için vucudu zâtına zait olan bir şeyin illeti vardır.

Bir şeyin mahiyetini bilmek için varlığını bilmek gerekmez. Mâkûl şeylerin küllîleri ancak şahıslarla vardır, şahıslar ise, ancak, küllîlerle mâkûldür. Şahsı idrâk eden kuvvet, küllîyi idrâk eden kuvvettin gayrıdır. Ancak bu mânâda, şeyler ayanda, küllîler zihinde vardır denilir.

Vucut mahiyete zaittir sözü karıştırıcı bir sözdür, zira, buna göre on kategoride müşterek olan ve zihin dışında bulunan bir
305;34 araza delâlet edilmiş olur. Bu, İbn-i Sinâ'nın görüşüdür. Zannediyorum ki Gazâlî'nin Allah'tan kaldırmak istediği bu mânâ bütün varlıklardan kaldırılmalıdır, zira bâtıl bir itikattır.

310;37 Gazâlî'nin, Allah'ın bir çok vasıfları olmakla beraber, bir olduğu hususunda filozoflardan nakletmiş olduğu şeylere, aklın selbî mânâya delâlet etmesi hariç, diyecek yoktur. Akıl, Eflâtun'un tersine, aristoculardа, kendiliğinden ehas olan bir isimdir; Gazâlî'nin, filozoflara *Mufârak Akıllar*'da imkân, adem ve şer kabul etmiş olmayı isnat etmesi doğru değildir, çünkü filozofların böyle bir görüşü yoktur.

3— *Hocazâde'nin Tehâfütüne göre:*

51 Allah'ın birliği hususunda filozofların üç görüşü vardır: 1. Her biri kendiliğinden vâcib-ul vucut olan iki varlığın mevcut olması caiz değildir. Onun vucudu kendiliğinden taayyün gerektirir, o halde, ancak, bir tek şahsa hasredilebilir. Her biri kendi vucudunun taayyününü gerektiren iki ayrı vâcib-ul vucut tasavvur edilemez. Zira, vâcib-ul vucudun hakikatı mücerret vucuttur. Bunda ayrılık olmaz, ancak, mahiyete mukarin olan vucutta ayrılık olur. Filozoflara göre, vâcibin vucudu, vâcibin hakikatıdır. 2. Eğer vucut iki şey arasında müşterek olsa o iki şeyin

ayrıldıkları bir nokta olmalıdır, bu suretle terkip gerekir. Zira, vucupta iştirâk, taayyünde farklılık terkip demektir. Vucup, 52
vâcibin mahiyetidir. Terkip vâcib-ul vucutta muhaldir.

Eğer taayyün ârıza ise sebebi ya mahiyettir, bu takdirde, taaddüt gerekmez veya mahiyetten başkadır, o takdirde, vucudun vucubuna münafî bir vaziyet hasıl olmuş bulunur. Vucut ancak muayyen için tasavvur olunabilir aksi halde, mevcut mevcut olarak diğerlerinden ayrılamaz, ancak arazen ayrılır ve bu suretle, mevcut cüzî olmaz; o halde vucut zarurî olarak taayyüne muhtaçtır. Eğer bu taayyünün sebebi mahiyet ve onun arızaları ise o takdirde, vucutla taayyün etme keyfiyeti sadece o şahsın nevi olur, yani o hüviyete ait bulunur, fakat bu hal hüviyetten terkibi kaldırmış olmaz; eğer, taayyünün sebebi hüviyet ise hüviyet cüzî bir şeydir ve onda böyle ayrılacak bir birlik yoktur. Eğer onda, küllî mahiyetten başka ayrılacak bir birlik yoksa, bu, onda bir birlik tasavvur etmeyi önlemez.

Eğer, vucup sözü ile vucudun zâtının gerekirliği kastediliyorsa, vucup vâcibin hakikatine eşit olamaz, zira, bu halde, vucup itibarî bir şeydir ve dışarda varlığı yoktur. Eğer, başka bir mânâ kastediliyorsa, o takdirde, muhtelif hakikatların her biri vucup ile vasıflanabilirler ve terkip gerekmez. Vucubun, mahiyetin ta kendisi olduğuna dair getirilen delil safsatadır. Böyle olmasa bile 'eğer, vucup ârıza olsa illetlenmiş olurdu' sözünü kabul etmiyoruz, zira, vucup itibarî bir şeydir, dışarda varlığı yoktur. Buna karşı 'itibarî vucutlar mahallerine tespit edile- 53
bilmek için illete muhtaçtırlar' denilebilir ama onun zâtı hususî vucuptur, ârızı ile (yani mutlak vucupla) kendiliğinden vasıflanması icabeder, bu takdirde, kendisinin (yani vucubî olan zâtın) ârızına (yani vucuba) tekaddüm etmesi gerekir, oysaki bir şey kendi kendisinden önce gelemez. Eğer taayyünü mahiyete zait kılarlarsa, ikinci görüşte tutunamazlar; eğer mahiyetin aynı kabul ederlerse, birinci görüşte tutunamazlar. 3. Vâcip birden çok olursa, herbirine mahiyete zâit bir taayyün gerekir. Bu taayyünle bu vucup arasında ya bir lüzum vardır veya yoktur, eğer yoksa, bu, birinci şüpheye dönmek olur; demek ki hariçten bir sebeptir, oysaki bu vacib-ul vucudu muhtaç kılmaktır. Eğer varsa, ya, taayyün vucudun sebebi olur, ya vucup taayyünün veya her ikisi bir üçüncünün malûlu olur, bunların hepsi bâtıldır.

54 Vâcibin çok sayıda olması mahiyete zait bir taayyün gerektirmez. Eğer vâcip nev'î mahiyette müşterek ise, bu hal lâzım gelir. Her biri diğerinden taayyün gerekmeden, kendiliğinden ayrılmış olan vacipler caizdir. Mahiyetle teşahhustan yapılmış olan terkip aklî cüzlerden olan bir terkiptir, böyle bir terkip vâcib-ul vucut için mümteni değildir.

Eğer Gazâlî, filozofların birinci görüşüne vermiş olduğu cevabı ile 'vucub-ul vucut iki şeye de denilse o zaman muayyen bir fert için vucub-ul vucudun husulü o muayyen ferdin zâtı bakımından kendisine vâcib-ul vucut denilen şeyden dolayıdır' fikrini kastediyorsa, filozoflar böyle bir şey söylememişlerdir. Vâcib-ul vucudun vucubu kendiliğinden olunca başkası tarafından olamaz demek iki ayrı tabiat bir lâzımda iştirâk etmez demektir; bunun butlanına kimse karşı koymaz. İmkân, zâtları ayrı olan mahiyetlerin zâtî bir hususta iştirâk etmeksizin, meselâ cevher ve arazda olduğu gibi, gerektirdikleri bir şeydir. Buna karşı 'vucup, onlara göre, vahit ve şahsî bir şeydir, imkânın tersine onda vahdaniyet vardır. Ayrı tabiatların aynı lâzımda iştirâk etmeleri, meselâ mümkünde olduğu gibi ancak, nev'î vahit içindir,
55 yoksa şahsî vahit için değildir' denilemez; zira, deriz ki: Vucubun şahsî vahit olduğu sâbit olursa, bu, matlûba kâfi gelirdi; o bakımdan, Gazâlî'nin selp illetle midir değil midir tarzında sual sormasına lüzum yoktur.

Eğer, Gazâlî bu sözü ile 'vucub-ul vucut nevinin iki ferdi varsa birinin vucub-ul vucudu ya onun zâtına mahsustur, o takdirde bu nevi bir fertlidir, veyahut başkasına da mahsustur, o o takdirde vâcib-ul vucut olması başka bir şey yüzündendir, ama, o zaman, vâcib-ul vucudun şahsı illetlenmiş olur'ı fikrini kastediyorsa, bu fikir, İbn-i Sinâ'nın vucubun vâcibin mahiyeti olduğuna dair ileri sürmüş olduğu görüşün bir özetidir.

Buna karşı şöyle söylenebilir: Vucub-ul vucudun, vâcibin mahiyeti olduğunu kabul etmiyoruz, bilâkis onun arızalarından bir arıza olması mümkündür. Bu hale göre, ayrı ayrı zâtlar olabilir, yoksa Gazâlî'nin 'vucup selbî bir şeydir, illet gerektirmez' şeklinde bir cevap getirmesine lüzum yoktur. Zira, eğer, vucup mahiyetin kendisi ise, onu selbî bir şey yapacak yol kapanır. Vucup vâcibin hakikatı olmayınca, bir ferdin vucupla illetlenmemiş olmasından bu ferdin mümkün olması gerekmez, çünkü,

o ferdin hakikati ile illetlenmiş olması caizdir; böylece, 'selbî vasıflar, hernekadar, kendilerinin yokluklarını gerçekleştirecek olan bir illete muhtaç değillerse de onları mevsuflarına tespit edecek olan bir illete muhtaçtırlar' sözüne başvurmaya lûzum yoktur.

Gazâlî'nin 'siyah, ya kendiliğinden veya bir illetle renktir, eğer, kendiliğinden renk ise, kırmızının renk olması tasavvur edilemez; eğer, bir illetle renk ise o zaman, siyahı renk-değil olarak tasavvur etmek lâzım gelir' sözü önemsizdir; çünkü, renk, siyah için araz olsa siyahın renkliliği siyahın zâtı ile illetlenmiş olur, ama, bundan, kırmızının renk olmaması gerekmez; çünkü, hakikatleri ayrı olan şeyler arasında nev'î lâzımda iştirâk etmek câizdir. Eğer, renk siyah için zâtî olsa, o zaman, siyahın renkliliği siyahın faslı ile illetlenmiş olur, bu fasıl, cinsi olan renge ilâve olunur ve bir nevî teşkil eder.

Cinsin bir nevî olarak elde edilmesi ve cinsi nevi için tespit 56
etme öyle birbirine lâzım olan iki şeydir ki o ikisinin sebebi bu nevin faslıdır. Siyahı renk olmaksızın idrâk etmek de lâzım gelmez; çünkü, renk siyah için fasıl inzimam etmeksizin hâsıl olmaz.

İkinci görüşün takririnde de kusur vardır, şöyle ki: İki vâcib-ul vucut olsa ya her bakımdan benzerler, bu takdirde, bir tek demektir, ya hiçbir bakımdan benzemezler; veya, bir gurup şeyde iştirâk ederler, o takdirde, terkip gerekir. Eğer, vucup, ârız değil de zâtî ve müşterek ise terkip gerekir. Bir şeyde mücerret olarak iştirâk etmek veya ayrılmak terkip gerektirmez; çünkü, iki basit mahiyette ayrılıp bir ârızda iştirâk etmek caizdir. O halde, terkip ilzamı için ilkin ikisi arasındaki müşterek vucubun ârıza olmadığını beyan etmek lâzımdır.

Allahta cismî bölünme, suret-heyulâ, cins-fasıl, sıfatlar, ve mahiyet-vucut gibi hiçbir bakımdan çokluk yoktur. İsimlerindeki çokluk selplerin ve izafetlerin çokluğundan ileri gelir. Meselâ kadîm olmasının mânâsı ademin ondan selbidir, vâcib-ul vucut olmasının mânâsı varlığının illeti olmamak demektir. Gazâlî bu tariflerin bir kısmını onların prensipleriyle uzlaşamaz olduğu kanaatındadır. Biz onun tercih etmiş olduklarıyla yetindik.

b) *Meselenin tahlili :*

Tehâfütlerin konusu, belirtiğimiz gibi, Tabiîyat ve İlâhiyat olmak üzere iki bölüme taallûk etmekteydi. Birinci bölüm yukarıda işlenmiştir.

İlâhiyat bölümünün birinci gurup meseleleri Allah'ın kendisi hakkındaki meseleleri içine alır. Bunlar onun birliğine, tarifine basitliğine, cisim olmadığına ve sıfatlarına, bilhassa, ilim sıfatlarına taallûk eder. Bu meseleleri üç *Tehâfüt* bakımından sırası ile inceleyeceğiz.

Allah'ın bir olduğunu bahis konusu eden meseleler *Tehâfüt*lerde beşinci olarak ele alınmıştır, yalnız Hocazâde bu konuyu yedinci meselede incelemiştir.

141–144 ;1 Gazâlî filozofların delillerini şöyle nakletmiştir: Filozoflara göre Allah birdir, zira iki tane vâcib-ul vucut olamaz. İki tane vâcib-ul vucut olsa bunların varlığı ya kendiliğindendir veya başkası yüzündendir. Vâcib-ul vucudun mânâsı varlığının illeti olmayan şey olduğuna göre sonuncu bâtıldır.

144 ;3 Gazâlî bu bölmeyi hatalı bulur. Ona göre vâcib-ul vucut, illetler zincirini kesmek üzere artık varlığının bir illeti olmayan, illeti olmamasının da bir illeti olmayan bir şeydir ve sırf selbî bir durumu haizdir. Hal böyle iken, tekrar, 'iki vâcib-ul vucut ya kendiliğinden veya başkası yüzünden vardırlar' diye bölme yapmak hatalıdır, zira, sırf selplerin bir sebebi olmaz.

289 ;3 İbn-i Rüşt'e göre bu getirilen delil İbn-i Sinâ'nındır. Öncülleri umumî olduğu için ona bir takım muanede arız olur. Fakat Gazâlî, ona göre, İbn-i Sinâ'yı bu hususta doğru anlama-
289 ;5 mıştır. İbn-i Sinâ vâcib-ul vucut kendiliğinden mevcuttur deyince, bu tabiatın sırf ona has olup başkasına tahsis edilemiyeceği fikrini kasdetmiştir, o takdirde bölme doğrudur.

144 ;3 Gazâlî'nin iddiasına göre, eğer, filozoflar vâcib-ul vucut mefhumuna teselsülü kesmek bakımından ulaşmışlarsa, bu takdirde, İbn-i Sinâ'nın vâcib-ul vucudu kendiliğinden (bizatihi) veya başkası tarafından (bigayrihi) olan diye bölmesi doğru değildir; bu noktayı açığa çıkartmakta Gazâlî isabet etmiştir. İbn-i Rüşt'ün, 'İbn-i Sinâ'nın vâcib-ul vucud-u bizatihi mefhumundan bu tabiatın sırf ona ait olduğunu kasdettiğini bu bakımdan, bölmesinin Gazâlî'nin tersine olarak doğru bulduğunu' söylemesi isabetsiz-

dir. Çünkü, bir şeyin kendiliğinden vâcib-ul vucut olması ile tabiatından dolayı böyle olması aynı şeydir. İbn-i Rüşt zât yerine tabiat kelimesini koymakta ve kullanmaktadır. Bu ikisi burada kelimece farklı, fakat, mânâca aynıdırlar[232].

Bütün mesele vâcib-ul vucut tabiatının yani vâcib-ul vucut olmaklığın sadece Allah'a has olduğunu isbat etmektedir. Başka bir ifade ile vâcib-ul vucut sınıfının tek fertli bir sınıf olduğunu isbat etmektir. Gazâlî filozofların illetler zincirini kesmek yolundan giderek böyle bir isbatı yapamıyacaklarını söylemekle tamamen isabet etmiştir. İbn-i Rüşt, zât kelimesi yerine aynı mânâya gelen tabiat kelimesini koyarak vâcib-ul vucut olmak tabiatı sırf Allah'a mahsustur demek suretiyle sentetik beyanda bulunmuyor, sadece bir analitik ifade ileri sürüyor demektir. Netice itibariyle, İbn-i Rüşt, vâcib-ul vucut sınıfının tek fertli bir sınıf olduğunu isbat etmeyip, ancak, tekrarlamaktadır. Aristo felsefesine bağlı olanların sık sık kullandıkları tabiat mefhumu mânâsı açıklanmamış yani operasyonel olarak tarif edilmemiş bir mefhumdur. Gazâlî'nin Aristo felsefesinde, bilhassa, tabiatı gereği mefhumunu tenkit ettiğini belirtmiştik[233]. Tabiatı gereği mefhumu, sentetik bilgi vermemesi mânâsında, boştur. Gazâlî bunu sezmiştir. Burada, İbn-i Rüşt'ün dediği gibi vâcib-ul vucut olmaklığın bir tabiat olarak sadece Allah'a mahsus olduğu mânâsını anlasaydı bile Gazâlî itirazında yine haklı olurdu. Vâcib-ul vucut tabiatının sırf Allah'a mahsus olduğunun kesin delili nedir? Aristo felsefesi içinde bunun her türlü itiraz ihtimalini önleyecek olan bir cevabı yoktur. İbn-i Rüşt, bir aristocu olarak bu tâbire her ne kadar yabancılık çekmiyorsa da bununla beraber o dahi bu noktada İbn-i Sinâ'yı tenkit edecektir, üstelik, yedinci meselede Gazâlî'nin İbn-i Sinâ'yı doğru anlamış olduğu açıkça görülmektedir[234].

[232] Aristo da tabiat (φυσις) ın muhtelif mânâlarından birisi bir şeyin kendisinden meydana geldiği şeydir: Masanın tabiatı tahtadır ; veya masa bizatihi (κατ αυτω) tahtadır. İbn Rüşt de Tefsir'de böyle izah eder: و يقال طبيعة لعنصرالشيء الذى منه يتكون الشيء من غير ان يتغير طبيعته مثل النحاس الذى يتكون منه الصنم فانه اذا تكون منه الصنم بقي النحاس نحاساً وكذلك الشيء المنحوت من الخشب يبقى فيه طبيعة الخشب ان الذى هو بذاته.... (Bk. Tafsîr Mā ba'd at-Tabi'at, c. II, s. 510; Str. 14, 16, 17).... اى بجوهره .... مثل مانقول ان الكرسى خشب بذاته و الصنم نحاس بذاته.... (Bk. ay. es. s. 633; str.6, 8, 9). O halde, burada da "Allah'ın tabiatı vâcib-ul vucut olmaktır" ile "Allah bizâtihi vâcib-ul vucuttur" aynı şey demektir.

[233] Bk. s. 61.

[234] Bk. s. 117; Bk. Tahafot, s. 187-188; 6.

İbn-i Rüşt Gazâlî'nin 'icabî sıfatlarda bile o sıfatın kendiliğinden mi yoksa başkası tarafından mı o sıfat olduğu söylenemez' sözünü zât ile illet mefhumu karıştırıldığından dolayı sofistik bulmakta ancak Aristo felsefesi çerçevesi bakımından hakkı vardır; çünkü ona göre eğer, zât sözü ile arazın mukabili kasdediliyorsa, bir rengin kendiliğinden o renk olması bir diğer rengin, kendiliğinden, o diğer renk olmasına engel teşkil etmez. Böylece kendiliğinden mevcut olan birçok renk bulunabilir. Aynı zamanda bir renk illetten dolayı o renktir sözü de kabul edilebilir, zira renklilik mefhumu olmadan herhangi bir renk mefhumu düşünülemez, çünkü fasıl (ayrım) veya nevi cins olmadan düşünülemez.

Halbuki Gazâlî, Aristo felsefesinin temel mefhumlarından biri olan tabiatı gereği, zâtı gereği mefhumunu kabul etmemektedir. Gazâlî'ye göre filân vasıf niçin o vasıftır sorusuna karşı bir aristocunun vereceği 'o vasfın o vasıf olması zâtından dolayıdır' cevabı makbul değildir; çünkü bu bir tekrardır, yeni bir haber değildir, tâbir caizse, totolojiktir. O bakımdan Gazâlî'nin sıfat hakkındaki itirazı isabetlidir: Filân sıfatın o sıfat olması hakkında ne kendiliğindendir ne de başkası yüzündendir denilebilir. Aristocu mefhumlar çerçevesinden çıkmamış olan İbn-i Rüşt için Gazâlî'nin bu ileri durumu anlaşılmadan kalmıştır.

Bu mülahazalardan sonra İbn-i Rüşt Gazâli'nin 'o halde iki vâcib-ul vucut düşünmekte ne mahzur vardır?' sözünü müstalzil bulur, eğer iki vâcib-ul vucut olsa, ona göre, bu takdirde, bir sınıf teşkil edeceklerdir, halbuki bu terkip gerektirir.

Bize göre, İbn-i Rüşt'ün renk bahsinde yapmış olduğu itiraz belirttiğimiz bakımdan varittir; ancak, onun, bu itirazı vâcib-ul vucudun tek olması bahsinde kullanması doğru değildir. Çünkü Gazâlî'nin belirttiğine göre, vâcib-ul vucut mefhumuna illetler zincirini kesmek bakımından ulaşmışlardır; bu, vâcib-ul vucuttan kesreti kaldırmaya delil teşkil etmez. İbn-i Rüşt burhanın ancak ortada, şahıs ve nevide değil yalnız varlıkta bir tertibe sahip olmak yönünden farklı olan varlıkları (*Mufârak Akılları*) hatırlatmakla tamamlanacağını zannetmektedir. Halbuki bu, vâcib-ul vucut mefhumunun bir olarak temellendirilmesinde işe yaramaz. Çünkü, birbirlerinden varlıklarında bir tertip olmak bakımından ayrılan birtakım şeyler kabul etmek ayrı bir öncüldür;

vâcib-ul vucudu bir olarak temellendirmek için bu çeşitten öncüllere geçmek, ayrı bir hareket noktası kabul etmek mânâsında, mantıkî bir atlamadır; fertleri arasında vucut yönünden bir tertip bulunan bir cins kabul etmek ise varlığı izah etmek değil, ancak, onu tastik etmek demektir. Gazâlî için *Evvel* hem vâcib-ul vucut olabilir hem de kendisinde bir sınıfa dahil olmak mânâsında, bir terkip bulunabilir. Halbuki İbn-i Rüşt buna muarızdır, zira, vâcib-ul vucut olan şeyler cevherleri itibariyle ayrı oldukları için ancak isim iştirâki ile vâcib-ul vucutturlar. Cevherleri itibariyle farklı olmak ne yakın cinste ne de uzak cinste iştirâk etmeyi gerektirmez. İbn-i Rüşt, tasavvur edilen vâcib-ul vucutların cevherlerinin niçin ayrı oldukları sorusunun muteber bir cevabını vermemiştir; çünkü, varlıkta tertibe sahip olmak mefhumu izah edici değil, tasdik edicidir yani sentetik değil analitiktir. Eğer vâcib-ul vucut mefhumuna illetler zincirini kesmek mefhumundan geçilmişse, İbn-i Rüşt, vâcib-ul vucuttan çokluğu kaldırmaya muvaffak olamamıştır. O halde, Gazâlî'nin ilzamı ve aristocuları cevap vermekten aciz bırakması doğrudur. Filhakika, Gazâlî, bu noktada muhataplarına şöyle demek durumundadır: Eğer sonuna kadar rasyonalist iseniz varlıkta tertibi olmak mefhumunu izah edemeyip onu ancak tastik edersiniz. Halbuki izah ve isbatı gereken bir müddeayı delil olarak ileri sürmek ister istemez müsadere alelmatlûptur.

Gazâlî'nin kanaatına göre vâcib-ul vucutta birlik tesbit edebilmek için bahis konusu ettiği beş noktada çokluğu kaldırmak icabeder. Bu beş noktayı İbn-i Rüşt cevaplandırmıştır; biz her ilgili noktayı ilgili meselede bahis konusu etmeyi daha uygun bulduğumuz için burada ele almıyacağız.

Hocazâde'nin vâcib-ul vucudun birden fazla olamıyacağına dair filozofların iki deliline karşı olan vaziyeti şudur: 1. 'Vucut kendiliğinden taayyün gerektirir yani vucudu hakikatına eşittir' delilinin cevabı: Eğer vucut taayyünsüz düşünülemiyorsa taayyünün sebebi ya a) mahiyettir, o takdirde vucut o şahıs için nevi olur, yani nevi şahsına münhasır bulunur; bu, hüviyet demektir; fakat, hüviyete erişmek terkibi kaldırmaz; veyahut b) hüviyettir, halbuki hüviyet cüzîdir ve kendisinde birlik yoktur. 2. 'İki vâcib-ul vucut terkip gerektirir' delilinin cevabı şudur: vucup bir şahsa inhisar ettirilemez, pek çok şahıslara ait olabilir; vucudun mahi-

yete eşit olduğunu iddia eden delil safsatadır. Mahiyet ve teşahhustan yapılmış olan terkip aklîdir ve vâcib-ul vucut için mümteni değildir.

Hocazâde'ye göre filozoflar için vâcib-ul vucudun kendiliğin-
54 den olmasının mânâsı sadece "iki ayrı tabiat bir lâzımda iştirâk
289;5 edemez" demektir. Onun bu fikri, İbn-i Rüşt'ün 'vâcib-ul vucut kendiliğinden mevcuttur sözü, bu tabiat sırf ona mahsustur mânâsını taşır' sözü ile bir yakınlık arzetmektedir; bu, Hocazâde'nin, İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*ünü ele aldığına delâlet etmekten ziyade, her ikisinin de İbn-i Sinâ'yı tetkik etmiş olmalarından ileri gelir. işaret etmek lâzımdır ki Hocazade renk meselesini bağımsız olarak ve adeta İbn-i Rüşt'ün tersi denilebilecek bir şekilde mütalea etmiştir. Hocazâde'ye göre sıfatlar, Gazâlî'nin tersine, var olmak için illete muhtaçtırlar; aynı zamanda, Gazâlî'nin 'renk ya illetle o renktir veya zâti olarak o renktir, birinciye, meselâ, siyahı renk olmaksızın düşünmek gerekir, ikinciye ise kırmızıyı renk olarak tasavvur edememek gerekir' hükmünü tenkit eder. Eğer renk siyah için zâtî ise o zaman siyahı renk olmaksızın düşünmek mümkün olmaz; eğer renk siyah için arazî ise, kırmızı v.s. için de arazî olabilir.

Hocazâde, İbn-i Sinâ'nın vâcib-ul vucut birdir delilini İbn-i Rüştle hiç ilişiği olmayan bir şekilde tenkit etmiştir; bu da vâcib-ul vucudun sırf şahsî bir sıfat olduğunu isbat etmeyi gerektiren şöyle bir fikri tazammun eder: Vucub-ul vucut, vâcibin mahiyeti değil arazıdır.

Hocazâde'ye göre Gazâlî'nin, İbn-i Sinâ'nın 'Vucub-ul vucut zâtîdir ve mahiyettir' deliline karşı 'vâcib-ul vucut yani selp bir illetle mi yoksa illetsiz olarak mı selptir' sorusu ile 'vucup
55 selbî bir şeydir, illet gerektirmez' cevabına lüzum yoktur; çünkü, vâcib-ul vucudun mahiyet olmadığı, ancak, araz olduğu kabul edilince çok sayıda vâcib-ul vucut kabul etmek mümkün olur; eğer, vucup mahiyetin kendisi ise onu selbî bir şey yapacak yol bulunmaz. 'İki vâcib-ul vucut bir şeyde birleşip diğer bir şeyde ayrılırlarsa terkip olur' ifadesinin doğru olabilmesi için ilkin vucubun araz olmadığını isbat etmek lâzımdır, halbuki bu isbat edilmemiştir. Vucup, ancak, zâtî ve müşterek ise terkip gerektirir, mücerret çokluk (kesret) filozoflara göre terkip gerektirmez; meselâ Allah'ın sıfatlarının hali budur.

Netice itibariyle, Hocazâde de filozofların vâcib-ul vucuttan terkibi kaldırmadıkları kanaatına varmıştır. Kendisinde terkip bulunan bir vâcib-ul vucut, ona göre aklîdir, muhal değildir. Hocazâde her nekadar, vâcib-ul vucuttan terkibin kaldırılması bahsinde, Gazâlî'ninkinden farklı bir neticeye varmamışsa da bu meselede dikkatli ve mantık kaidelerine vukufu olan bir araştırıcı olarak karşımıza çıkmaktadır.

2 — ALLAH'IN TARİFİ YAPILAMAZ

Tarife dayanan terkibin nefyi meselesi Gazâlî ve İbn-i Rüşt'te yedinci olarak işlendiği halde Hocazâde'de onuncu meselede ele alınmıştır.

a) *Meselenin üç müellife göre ayrı ayrı hülâsası:*

1— *Gazâlî'nin Tehâfütüne göre:*

Evvel hakkında, onun cins ve fasıldan ibaret olan bir terkibin muhal olduğu iddiası ele alınırsa şu durumla karşılaşılır: Filozoflara göre, eğer, bir şey başka bir şeyle cinste iştirak edip fasılda ondan ayrılmazsa o şeyin tarifi yapılamaz. Zira had = cins + fasıldır. O halde tarif terkip demektir, bu vaziyete göre mürekkep olmayan birşeyin haddi yapılamaz. Allah, mevcut bulunmak, cevher olmak veya başkasının illeti olmak yönünden *Malûl-u Evvel* ile bir cins teşkil etmez, zira bu sayılan şeyler cins değil, ancak, umumî lâzımlardır. 185;1

Cins bu nedir sorusuna verilen cevap olup tarifi yapılan şeyin mahiyetinde dahildir ve kendiliğinden kaimdir. Meselâ canlı oluş insanın mahiyetinde dahil olduğu halde doğmuş olmak veya yaratılmış bulunmak onun umumî lâzımıdır. Oysaki vucut eşyanın mahiyetinde dahil değildir, yani cins değildir, ancak, mahiyete izafe edilebilir. Cevher "bir mevzuda olmayan mevcut" yani bir dayanağı olmayan mevcut diye tarif edilir; halbuki, bir mevzuda veya bir dayanağı olmamak cins değildir, o yüzden bu tarif bir had değil, fakat bir *resm* ve bir *temyiz*dir. Demek ki eşya lâzımların yardımı ile tarif edildiği vakit haddi değil fakat resmi yapılmış olur. Meselâ, bir üçgeni "üç kenarın çevrelediği bir şekildir" diye tarif etmek bir haddir. "İç açıları toplamı iki dik açı olan şekildir" diye tarif etmek bir resmdir. 185;2 186;3 187;4

187-188;6 Vâcib-ul vucuda gelince: Vâcib-ul vucut hakikî bir tabiat, kendiliğinden bir mahiyettir, yani vucub-ul vucut sırf ona mahsustur, imdi, vâcib-ul vucut başkasından bir fasılla ayrılmaz o halde, onun bir haddi yapılamaz.

Filozofların bu görüşü hakkında iki bakımdan konuşulabilir, birisi delil isteme diğeri ilzamdır.

188;7 Delil isteme: Allah'ın haddi yapılamıyacağı neticesine nereden ulaştınız sualine eğer 'çünkü Allah'ta terkip muhaldir' sözü delil olarak getirilirse, 'terkip neden dolayı muhaldir' tarzında yeniden bir delil istenir. Filozofların bu hususta verecekleri delil sıfatların nefyi delili ile aynıdır[235]. O delil şu idi: Cins ve fasıldan mürekkep olan şey cüzlerden mürekkep demektir; cüzler bütüne, bütün cüzlere muhtaçtır, imdi, her iki taraf da malûl ve muhtaç olmak durumundadır, oysaki bu Allah'a yakışmaz, vâcib-ul vucut oluşu ile telif edilemez. Fakat vâcib-ul vucut hak-
189;8-9 kında getirilmiş olan delil yalnız illetler zincirini kesmeye yarar, başka bir şeye elverişli değildir. Bu hususta sıfatlar bahsinde konuşulmuştur. Kaldıki bir şeyin zât ve sıfata ayrılması cins ve fasla ayrılmasından daha keskindir. Zât her yönden sıfatın gayrıdır, ama, cins her yönden faslın gayrı değildir. Meselâ, insan denildiği vakit sadece bir konuşan fazlası ile canlı denilmiş olur.
190;11 Maksat sırf illetler zincirinin kesilmesi olduktan sonra, bu, iki tane illet tarafından da kesilebilir. Meselâ, aynı bir mahalde bulunan kırmızı renk ile sıcaklığı ele alalım, bu ikisi mânâca farklıdırlar, ona rağmen kendilerinde cins ve faslın meydana getirmiş olduğu bir kesret yoktur. Demek ki çokluk (kesret) cins ve fasıldan bağımsız olarak da bahis konusu edilebilmektedir. Eğer,
192;15 'rengin mahiyeti ve vucudu ayrıdır, vâcib-ul vucutta ise bu ikisi birdir' diye cevap verilecek olursa, Allah'ta vucut ile mahi-
192;16 yetin bir olduğu iddiası reddedilecektir[236]. Netice itibariyle filozoflar, tesniye nefyini cins ve fasıl terkibi nefyine onu da vucut-mahiyet ikiliği nefyine dayandırmak iddiasındadırlar. Esasın esası olan sonuncu iptal edildikte, örümcek ağına ben-
193;17 zeyen zayıf binaları da yıkılmış olacaktır. Kaldı ki filozoflar Allah'ın başkası ile cins teşkil etmediği iddialarına rağmen Allah'ı

[235] Bk. s. 161-162.
[236] Bk. s. 146-147.

mücerret bir akıl farzetmek suretiyle onu diğer mücerret akıllarla aynı sınıfa dahil etmiş olurlar, bu söz ile filozoflar ilzam edilmiş olurlar.

b) *İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne göre:*

Gazâlî, filozofların bu hususlaki görüşlerini şöyle açıklamıştır: Bir şey gayrı ile cinste iştirâk edip fasılda ondan ayrılmadıkça o şeyin tarifi olmaz. *İlk Malûl*un mevcut, cevher ve illet olmak bakımından Allah'a iştirâk etmesi cinste olan bir iştirâk değildir; ancak, umumî lâzımda iştirâktir. Cins mahiyete dahildir, lâzım dahil değildir. Vucut eşyanın mahiyetine dahil değildir; vucut ya bir lâzımdır veya bir muzaftır. Had, cinsle fasıldan yapılan bir tariftir, eğer, tarif lâzımlarıyla yapılırsa bu *resm* olur; meselâ, cevheri bir mevzuda olmayan mevcut diye tarif etmek bir resmdir. Bundan, cevherin gerçekten var olup olmadığı anlaşılmaz. Allah için vâcib-ul vucut olmaktan başka bir mahiyet yoktur. Vâcibin vucudu hakikî bir mahiyettir; vucub-ul vucut sırf ona has olunca tarifi yapılamaz. 366-368;1

Gazâlî'nin bu sözlerinde doğru ve yanlış olan taraflar vardır. "Allah'ın başkası ile cinste iştirâk edip fasılda ayrılması caiz değildir" cümlesinde cins kelimesi ile eğer tevatu' ile söylenilmiş cins kastediliyorsa doğrudur; eğer, teşkîk ile yani takdim ve tehir ile söylenilmiş olan cins kastediliyorsa, o zaman şey, hüviyet, zât, mevcut bunların hepsi cins olur. İlim bu çeşit tarifleri kulnır, ama bu tarifler bir şeyi bilmek hususunda yetmezler. 369;3

Mevcut, eşyanın zâtının lâzımıdır sözü bâtıldır. Bu sözü ancak İbn-i Sinâ söylemiştir. Vucut, eğer, zâtın lâzımı ise ne yolla lâzımdır: Tevatu' ile mi? teşkîk ile mi? yoksa başka bir lüzum ile mi lâzımıdır? Tevatu' ile olamaz, zira, eşyanın zâtları muhteliftir, vahit-lâzımın ancak vahit tabiatta olması lâzımdır. 369-370;5

Mevcut ismi, eşyanın, ancak, mânâsı mütekarip olan zâtlarına delâlet eder, bu hususta bâzısı bâzısından tamdır ve bu cinse dahil bulunan diğer unsurların illetidir. Meselâ, ateşli sözü eşya hakkında takdim-tehirle söylenmiştir. Takdim olunan (ateş) diğerlerinin (ateşlinin) illetidir. Mesele cevher, akıl ve mebde hususunda da böyledir. Cevheri tarif ederken, "mevcut onun cinsi değildir" demek mânâsızdır. Bilâkis mevcut cevherin cinsidir, bunu, Fârâbî *Burhan Kitab*ında belirtmiştir, ancak İbn-i 370;6 371;7

Sinâ yanılmıştır. Zira, mevcut kelimesi arapçada "sâdık"a delâlet eder; İbn-i Sinâ mütercimlerin onu bu mânâda kullandığını zannetmiştir, oysaki mütercimler bu kelimeyle zât ve şey kelimelerinin delâlet ettiği mânâyı kastetmiştir, yoksa iştikak mânâsında kullanmamış ve binaenaleyh arazı kastetmemişlerdir. Hattâ bu mânâ karşılanmak üzere hüviyet kelimesi kullanıl-
172;10 mıştır. Sâdık kelimesinin mefhumu, mahiyet kelimesinin mefhumu değildir. Mevcut cevher veya arazdır denildiği vakit bu kelimeden mütercimlerin kastettikleri mânâ anlaşılmalıdır. Cevher mevcuttur denildikte, mevcudun, sâdık mânâsına geldiğine
373;11 dikkat olunmalıdır. Eğer, mevcut, bir mevzudaki araza delâlet etseydi "mevcut birdir" sözü ne kadar çelişik olurdu.

373;12 Gazâlî'nin, Allah'ın, bir şeyde birleşip diğer bir şeyde ayrılması terkip gerektirir, oysaki terkip O'na muhaldir, diye getirmiş olduğu cevapta, terkip tevatu' ile söylenmiş cins için doğrudur; teşkîk ile söylenmiş cins için doğru değildir. İlâh ismi takdimtehir ile verilmişse, önce gelenin sonra gelene illet olması icabeder.

374-375;14 Gazâlî, Allah'ta böyle bir terkip bulunmasının niçin muhal olduğunu sormakta ve buna karşı, filozofların sıfatların nefyi hakkındaki delilden başka delilleri olmadığını ileri sürerek bu
375;15 delili şöyle hülâsa etmektedir: Cins ve fasıldan mürekkep olan bir şey cüzlerden mürekkeptir. Cüz ve cümle var olmak için birbirine muhtaçtır, bu ise, herbirinin malûl ve muhtaç olması demektir, oysaki bu hal Allah'a yakışmaz.

376;17 Cins ve fasıldan yapılan terkip, bilkuvve ile bilfiilden yapılan terkibin aynıdır. Cins ve fasıl birbirinden ayrılmaz, bu ikisinden yapılmış olan her terkip kâin ve fâsittir, bir faili vardır; bu fail illet şartı şartlıya yaklaştırarak vucudu meydana getirir. Kabil olan kuvvedir, kabul edilmiş olan fiildir. Kabil bilkuvve olunca, ortada başka bir şey bulunduğu vakit, o takdirde o şeyi kabul
376;18 edecek ve bilfiil olan şeyden hali kalacaktır. Eğer kabul eden ve kabul edilmiş, her ikisi de, bilfiil olsalardı, her ikisi de kendiliğinden kaim olmuş bulunurlardı. Kabul eden, zarurî olarak, cisimdir, çünkü kabul ona hastır. Bölünmeyen hiçbir şey kabul etmiş olmakla vasıflanamaz.

377;19 Sıfat ve mevsuftan mürekkep olan şey kâin ve fâsit, imdi, cisimdir. Çünkü sıfatı taşıyan zâttan cismiyet kaldırıldıkta, onun kabil olması da kaldırılmış olur. Sıfat ve mevsufun her

ikisi de akıl olmak üzere böylece tek ve basit bir mânâya rucu etmiş olurlar; zira, akıl ve mâkul birdir, bölünme ancak arazendir.

Kelâmcıların bir zât ve onda yüklü sıfatlar kabul etmeleri kadîm bir cisim ve ona zait arazlar kabul etmekten başka bir şey değildir. Cismiyet demek, kemmiyeti kaldırıldıkta, ortada, ne hâmil ne de mahmul kalır demektir. Eğer, hâmil ve mahmul maddeden mufarak kılınırsa, cismin akıl ve mâkul olması lâzım gelir.

Gazâlî'nin 'telbis vâcib-ul vucuda bu ismi vermekten ileri gelir, eğer, ona illeti olmayan şey denilirse, o zaman, vâcib-ul vucuda karşı ilzam vuku bulmaz' sözü doğru değildir. Kelâmcıların sıfat ve mevsuftan mürekkep olan bir *Evvel* vazetmeleri onun için bir fail illet bulunmayı gerektirir, böylece, o, ne vâcib-ul vucut, ne de ilk illet olabilir. 378;21

Gazalî'nin, 'ikiliğin kaldırılmasına getirilen burhan ortada biri, meselâ, semanın diğeri arzın veya biri mâkûlün diğeri mahsusun illeti olan iki ilâh olmasına mâni değildir. Bu ikisi arasında kırmızı ile sıcaklıkta olduğu gibi tezat gerektirmeyen bir mubayenet bulunabilir' sözü doğru değildir. Zira vahit bir tabiat vazedildi ve buna tabiat itibariyle eş olan diğer bir başka şey de düşünüldü mü bu ikisinin bir vasıfta iştirâk edip bir vasıfta ayrılması gerekir. Ayrıldığı şey ya şahısların ve yahut nevilerin tebayünü cinsindendir. Eğer, nevilerin tebayünü cinsinden ise o zaman bu iki ilâha ilâh ismi isim iştirâki ile verilmiştir. Halbuki, bu, vaz olunana aykırıdır; zira vahit bir cinste iştirâk eden nevîler zıtlardır; eğer, şahısların tebayünü cinsinden ise her ikisinin de maddede olması icabeder. Bu da kabul edilenin hilâfınadır. Ama, bu tabiattan birisi şerefçe üstün olabilir, o takdirde birinci ikincinin illeti olur, ikinci illetlidir. Meselâ göklerin yaratıcısı unsurları yaratan illetin de yaratıcısıdır. Filozofların görüşü işte budur. Allah illetler yoluyla tesir eder fikri ile doğrudan doğruya tesir eder fikri ilk illet vazetmeye müncer olur. Eğer böyle olmazsa o zaman âlem bir ve unsurları birbirine bağlı olan bir bütün olamaz. 379;23 379;24 380;25

Gazâlî'nin, aynı mahalde bulunan kırmızı ve sıcaklıkta olduğu gibi, terkip gerektirmeyen iki ilâhın bulunmasında ne gibi mahzur olacağına dair sormuş olduğu soruya 'ikiliği hâsıl eden fasıl ya vucudun vucubunda şarttır, o takdirde vâcib-ul vucut 381;26 381;27

bir olur, veya şart değildir, o takdirde, vucudun vucubu arazen-
382;28 dir' tarzında filozoflardan getirmiş olduğu cevap sahih değildir; çünkü, nevîler cinsin vucudunda şarttır.

382;29 Gazâlî bu cevaba iki yönden itiraz etmiştir: 1. "Vâcib-ul vucut sözü ile biz sırf nefiy anlarız, nefyin illeti yoktur, illet aramak hevestir" sözü mugalâtadır; zira, ma'dule isimlere hâs olan selbler illeti ve şartı olan varlıkları birbirinden ayırmak için kullanılır. İcabî sıfatı ne gerektirmişse selbî sıfatı da o gerektirmiştir. Vâcib-ul vucudun vucubu illeti olmayan şey için lâzım bir sıfattır. Vâcib-ul vucut sözü ile illeti yok demek arasında fark yoktur. 2. "Vâcub-ul vucudun ayrıldığı fasıl onun vucubunda ya şarttır, böyleyse vâcib-ul vucut birdir veya değildir, o takdirde bir fasıl yoktur ve yine vâcib-ul vucut bir olur" sözleri şuna benzer: Eğer, birden fazla renk varsa bir rengi diğerinden ayıran şey rengin varlığı için ya şarttır veya değildir; eğer şartsa renk olmak yönünden birbirinden ayrılmayacaklardır, eğer şart değilse renkleri birbirinden ayıracak fasıl yoktur.

384;32 Buna karşı denilse ki bu sözler renk hakkında caizdir, zira, onun mahiyeti ve vucudu ayrıdır; vâcib-ul vucutta ise vucudun izafe edileceği bir mahiyet yoktur, vucudu ve mahiyeti aynıdır.

384;33 Gazâlî'nin bu sözü vucut mevcutta arazdır fikrine dayanır, ama bu sözle ilzamdan kurtulunmaz, şöyle ki: Cinsin fasılları, ister cinsin vucudu ve mahiyeti bir olsun isterse ayrı olsun, cinsin illetidir. Zira rengin fasılları olsa, eğer vucudu mahiyetin gayrı ise, bu fasıllar mahiyetin fasılları olamaz, oysaki bu, muhali farzetmektir. Biz rengi taksim ettiğimiz zaman onu arazen değil bilfiil taksim ederiz. O halde, vucut mevcudun arazıdır sözü bu mânâda bâtıldır. Demek ki onun bu cevabı kusurludur.

385;35 Gazâlî'nin 'onlar tesniye nefyini cins ve fasıldan meydana gelen terkibin nefyine bunu da vucudun dışında bir mahiyet nefyine bina ederler, esas olan sonuncu bâtıl edildikte hepsi bâtıl edilmiş olur' sözü doğru değildir. İki basit olan şeyde tesniye nefyi tevâtu' ile söylenmiştir. Eğer, iki basitte tesniye nefyi kabul edilse, basit mürekkebe dönmüş olur. Hülâsa, vâcib-ul vucut ya tek ya çoktur, dört sebepte olduğu gibi.

388;38 Gazâlî'nin, Allah'ın maddeden mufârak olmak hususunda meleklerle ***İlk Malûl***e cinste iştirâk etmiş olacağını söylemesine gelince: Akıl ismi, filozoflarca, ***Mufârak Akıllar***a takdim ve tehirle

verilmiştir. Bu halde, hepsinde müşterek bir tabiat yoktur, ancak, bazısı bazısının illetidir. Bu vaziyet gerçek cinste olan bir müşareket değildir, zira gerçek cinste her fert aynı seviyededir. Takdim tehirle olan müşarekette bir basit evvelin bulunması icabeder ve bu basitle aynı mertebede olan başka bir şey bulunamaz. Aynı mertebede bulunmak hakikî cinsî iştirâkte varittir. Vucut bakımından yetkinliğin son mertebesinde bulunan bir şeyin vahit olması icabeder.

İbn-i Sinâ, tevâtu' ile söylenmiş ismin delâlet ettiği tabiatla 389;40
sadece, lâfızda iştirâk eden tabiatlar arasında aracı olan bu tabiatın varlığını kabul etmeyince Gazâlî'nin yapmış olduğu itiraz ona varit olmuştur.

3— *Hocazâde'nin Tehâfütüne göre:*

Filozoflara göre, *Evvel* cins ve fasılden mürekkep olmaz, 64
onun için tarifi yapılamaz. Vucut cinste iştirâk değildir, dış lâzımda iştirâktir; mebdeiyet izafettir, vâcib-ul vucut oluşu onun mahiyetine hâstır, cevher değildir. Onların bu görüşleri islâmiyete aykırı olmamakla beraber delilleri yetersizdir, işte bu sebepten dolayı Gazâlî meseleyi ele almıştır.

Bu hususta, filozofların iki yolları vardır: Bu yol, Allah'tan terkibi mutlak olarak kaldırılmasına dayanır. Eğer, Allalı'ta terkip olursa gayra muhtaç olur, bu ise onun vucubuna aykırıdır. Buna karşı şöyle cevap verilebilir: Aklî cüzlerin mâhiyetin cüzleri olmasının mânâsı, basit zâttan müteaddit mefhumatı nez'etmektir. Cins ve fasıl her nekadar ayrı ayrı iseler de, aslında, vucudu tek olan bir şeyin suretleridir; bu bakımdan, bir taaddüt bahis konusu değildir. Buna karşı 'zihindeki vucut dışardaki vucuda 65
delâlet eder, böylece terkip hasıl olur' denilirse, cevabı şudur: Aklî cüzler, hariç yönünden, vucut ve mahiyetçe birdir, aksi halde ihtilâf etmiş olurlardı. Eğer, bu vahit vucut, bu cüzlerin her biriyle kaim ise, o zaman, vahit bir şeyin müteaddit bir şeye hulûl etmiş olması lâzım gelir. Eğer cüzlerin hepsiyle kaim ise ,o zaman, cüzsüz kül gerekir; her ikisi de muhaldir. Son ilzamı "kül, cüzlerle var olmadığı zaman vuku bulur" diyerek reddetmek mümkün değildir; çünkü, cüzler, vucut bakımından taaddüt etmişlerdir. O halde bu vahit mahiyette terkip yoktur, basitlik dıştaki vucuda nazarandır, terkip ise zihnî vucut hasebiyledir. O halde,

imkân istilzamı kabul edilemez. 2- Vâcib-ul vucut mahiyetçe hiçbir şeyle iştirâk etmez; *Vâcib*in dışında bulunan her mahiyetin vucudu mümkündür. Eğer, *Vâcib* de gayr ile mahiyette iştirâk etse, mümkün olur. İştirâk olmayınca fasıl olmaz, buna bağlı olarak terkip bulunmaz.

Cevabı: Bu fikir, vucutta iki vâcib olmaz fikrine dayanır,
66 ama, vahdaniyet (birlik) hakkındaki zikredilmiş bulunan delillerin tam olmadığı belirtilmişti. Üstelik, onun mahiyetçe bir şeyle iştirâk etmemiş bulunması, onun cinsi olmadığına delâlet etmez. Sırf onun nevine münhasır bir cinsi olmak niye caiz olmasın? *Evvel*'in, akıldaki diğer nevilerden farklı bir nevî olması birlik deliline münafi değildir. Cinsî mahiyet vucudun vucubunu gerektirdiği zaman dışarda nevîlerinin bulunması caiz midir değil midir meselesi düşünülecek bir mesceledir.

'*Vacib*ten başka bir mahiyet vucudun imkânını gerektirir' sözü ile eğer her mahiyet kendinden başkası için basit bir neviyettir fikri kastediliyorsa, imkân gerekmesini kabul ederiz, ama, bunun netice için hiç faydası yoktur. Eğer bu sözle mahiyet nev'î ve cinsî olmaktan daha geneldir fikri kastediliyorsa, kabul etmeyiz. Çünkü, *Vacib* için kendinin ve mümkünün dahil olduğu bir cins bulunmak caizdir. Bu da düşünülecek bir meseledir. Çünkü, her mefhum mefhum olarak ele alındığı zaman, ya vucudunu tam bir gerekirlik ile gerektirir, o takdirde vâciptir, veya gerektirmez; eğer, gerektirmiyorsa, ya yokluğunu gerektiriyordur, bu, mümtenidir (yani mümteniin hali budur), veya gerektirmiyordur, bu da mümkündür; mümkün, varlığını gerektirmez, eğer öyle olsa vâcip olurdu.

İbn-i Sinâ bazı kitaplarında demiştir ki: Her mürekkepte bulunan cüzlerin zâtı diğer cüzün zâtı değildir. Bütünün varlığı bu cüzlere bağlıdır, bu takdirde bütün vâcib-ul vucut olamaz. Cüzlere muhtaç olunca vâcip değil mümkündür. Gazâlî buna şöyle cevap vermiştir: Burhan, illetler zincirinin, ancak, faile muhtaç olmayan bir mevcutla kesilmesine delâlet etmiştir. Bu varlığın, birbirine muhtaç olmayan iki cüzden mürekkep bulunması niçin caiz olmasın?' Bütün vâcib-ul vucut olmaz sözündeki vâcip ile eğer bir faile muhtaç olmayanı kastederse, bütünün vâcib-ul vucut olmadığını kabul etmeyiz; eğer, hiçbir şeye muhtaç olmayanı kastediyorsa, kabul ederiz.

Râzî'nin kanaatına göre, eğer cüzler arasında birbirine ihtiyaç yoksa, o takdirde bu cüzler gerçek bir birlik teşkil etmezler ve vâcibin cüzleri onun cüzleri olmaz; eğer ihtiyaç varsa, malûldürler, bu takdirde, onlardan mürekkep olan şey mümkündür, vâcip değildir. İki cüzden biri diğerine muhtaç olup aralarında, babalık, oğulluktaki gibi mülâzemet bulunması ve bu ikisinden hakikî bir birlik meydana gelmesi neden caiz olmasın? Buna karşı 'eğer, cüzler arasında birbirine ihtiyaç varsa onlardan mürekkep olan şey vâcip olmaz; üstelik, mülâzemeti gerektiren bir mucibe de ihtiyaç vardır. Bu halde, telâzum ya illetle malûlu veya o illetin iki malûlu arasında olur. Eğer bu tarzda bir münasebet olmazsa, o zaman, o ikisinin varlığını diğerinden ayrılmış olarak farzetmek mümkün olur. Aksi hal varit ise, o ikisinin birleşmesiyle vucuda gelen şey vâcip olmaz' diye cevap verilirse, denilebilir ki: O ikiden birinin diğerine devamlı olarak taallûk etmesi aralarında telâzum olması için yetişir, ayrıca birinin diğerinin illeti olması neden lâzım gelsin? Veyahut, her birinin diğerine taallûku mahiyeti hasebiyle niçin olmasın? 67

Gazâlî demiştir ki 'cevheriyet, vucudiyet, mebdeiyet, her nekadar filozoflara göre cins değilse de mücerret aklîler zâtın lâzımlarından değildir, fakat cinstirler. Allah, aklî olmakta *Mücerret Akıllar*la iştirâk eder. Demek kî *Vâcib*e terkip lâzım olmuştur'.

Fakat, malûmdur ki aklî olmanın mânâsı maddeden tecerrüttür, bu, selbî bir mânâdır, Allah'ın zâtına lâzımdır, onun hakikatından hariçtir. Aklî olmak ne *Mebde*in ne de *Akılları*n zâtı ile kaim değildir, imdi, terkip gerektirmez.

b) *Meselenin tahlili:*

Filozofların kanaatına göre, *Evvel* (Allah) gayrı ile cinste iştirâk edip fasılda ayrılmaz, onun için tarifi yapılamaz; zira, tarif, bilindiği gibi, cins ve fasıldan terkip olunur. İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin onlardan nakletmiş olduğu bu delili yeter bulmaz. Ona göre, Allah hakkında tevatu' ile söylenmiş cins mümkün değildir, ama, teşkik ile söylenmiş cins mümkündür. Hal böyle olunca, Gazâlî'nin naklinin hilâfına, şey, hüviyet, zât, mevcut hepsi cins olurlar; ancak, teşkik ile söylenmiş cinslerden yapılan tarif bir şeyi bilmekte yeter değildir. 181;1 369;3

Burada en önemli mesele mevcut kelimesinin mefhumunun ne olduğunu tayin etmektir.

186;3 Gazâlî'nin nakline göre, vucut, eşyanın mahiyetinde dahil değildir yani cins değildir, ancak mahiyete izafe edilebilir, umumî
369–370;5 lâzımdır. İbn-i Rüşt İbn-i Sinâ'ya ait olan bu görüşü reddeder. Ona göre vucut bir lâzım değil bilâkis, bir nevi cinstir ve eşyanın
370;6 zâtlarına delâlet eder, şu farklaki eşya arasında vucut bakımın-
371;7 dan bir tertip vardır, meselâ, ateş, ateşliden önce mevcuttur ve
371;8 onun sebebidir. Ona göre İbn-i Sinâ, mevcut kelimesinin mefhumu hakkında yanılmıştır. Çünkü bu kelime arapçada sâdık mânâsına gelir, İbn-i Sinâ, onu, mütercimlerin bu mânâda kullandıklarını zannetmiştir, oysaki, mütercimler, onu, şey ve zât karşılığı olarak kullanmışlardır. Sâdık mânâsına gelen mevcudun
372;10 karşılığı hüviyet kelimesidir. İnniyet, bir şeyin zihin dışında, zihinde olduğu şekil üzere var olmasıdır. Yüklemli önermelerde vucudiyet (varlık) bağına delâlet eder, sâdık'ın eşanlamlısıdır. Vucut iki mânâya gelir: 1. Sâdık'ın delâlet ettiği mânâ olup filân şeyin filân şey demek mi olduğuna cevap teşkil eder. 2. On kategoriden her birine mevcuttur denir. Eğer mevcut ile sâdık mânâsı anlaşılırsa, zihin dışında çokluk gerekmez; eğer, zât ve şey mânâsı kastedilirse, o zaman, vucut kelimesi vâcib-ul vucuda da diğerlerine de takdim ve tehirle verilir.

İbn-i Sinâ'ya göre, vucut (inniyet) mahiyet üzerine zaittir, bir nevi arazdır. Bu söz karıştırıcı olmakla beraber, bâtıldır; zira, bununla on kategoride müşterek olan ve zihin dışında bulunan bir araza delâlet edilmiş olur. Bu mânâ, değil Allah'tan, bütün varlıklardan kaldırılmak gerekir. "Mevcut cevher ve arazdan ibarettir" cümlesinde mevcut kelimesi şey ve zât mânâsında kullanılmış olduğu halde, "cevher mevcuttur" cümlesinde sâdık mânâsında kullanılmıştır. Bu mütalealardan şu netice çıkar: Sâdık mânâsında kullanılan mevcut cins teşkil etmez, ama, şey ve zât mânâsında ki mevcut teşkik mânâsında, cins teşkil eder. Mevcut kelimesi şey ve zât karşılığı olarak alındıkta, mevcut
373;11 birdir sözü çelişik olur. Bu bakımdan, Allah'a terkip muhaldir sözü ancak, eğer terkip tevâtu' ile söylenmişse, muteberdir, teşkik ile söylenmişse, önce gelen sonra gelenin illetidir.

Bütün bu mütalealardan anlaşılıyor ki İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin cevaplarından önce, ilkin, filozofların görüşüne, burada ise, İbn-i Sinâ'ya karşı gelmektedir.

Bu nokta Orta Çağda mühim bir konu teşkil etmiş bulunan zât ve vucut arasındaki fark meselesiyle ilgilidir.

Yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi, İbn-i Rüşt'e göre, İbn-i Sinâ, mevcudu cins değil, araz saymaktadır. Bunun sebebi, ona göre, İbn-i Sinâ'nın mütercimlerin mevcut kelimesini yanlış anla- 371;8
masından ileri gelmiştir. Mütercimler, bu kelimeyi şey ve zât karşılığı olarak kullanmış oldukları halde, İbn-i Sinâ onun sâdık mukabili olarak kullanıldığını zannetmiştir. Sâdık mânâsına gelen mevcut müştak olduğu, müştak olan şeyler ise araza delâlet ettiği için, İbn-i Sinâ. onun, araz olduğu kanaatına sahip olarak aldanmıştır. Mevcut, burada, lugavî değil, sınaî bir terimdir. Sâdık mânâsındaki vucut başka, mahiyet başkadır, ondan dolayı, mahiyeti bilinen bir şeyin vucudu bilinmek gerekmez.

İbn-i Rüşt'e göre, Fârâbî, mevcudun cevherin cinsi olduğunu 371;7
*Burhan Kitabı*nda, mütercimlerin onu şey ve zât karşılığı olarak kullanmış olduklarını *Harfler Kitabı*nda göstermiştir, ancak İbn-i Sinâ yanılmıştır.

Fârâbî'nin varlıkların birbirinden ayrı bir mahiyeti bir de hüviyeti olup vucudun, mahiyete dahil bulunmadığını kabul etmiş olduğu söylenmektedir[237]. İbn-i Rüşt'ün mülâhazaları gözönüne alınarak bu görüşü değerlendirmek icabetmektedir.

Eğer, Fârâbî *Harfler Kitabı*nda, mevcut kelimesinin zât ve şeye karşılık tutulduğunu söylüyorsa, mahiyeti vucuttan ayırmayıp, bu noktada, tam bir aristocu gibi davranmakta ve böylece İbn-i Rüştle de iştirâk etmiş olmaktadır. O bakımdan, "Aristo'ya göre zât, tamamiyle, vucuttan ayrılmaz. Aristocu olan İbn-i Rüşt de, bu ayrılığı kabul etmez"[238] hükmü ancak muayyen bir açıdan isabetli olmak durumuna düşmektedir. Zira, İbn-i Rüşt'e göre de mantıkî bakımdan mahiyet vucuttan ayrı olup, bir şeyin mahiyetini bilmek onun varlığını bilmeyi icabetmez; mâkul eşyanın küllîleri ancak şahıslarla mevcuttur, şahıslar ise, ancak küllîlerle makûldür; şahsı idrâk eden kuvvet küllîyi idrâk eden

[237] Bk. H. Z. Ülken, Mantık Tarihi, s. 88.
[238] Bk. Ay. yer, s. 88.

kuvvetin gayrıdır; işte, ancak, bu mânâda eşya ayanda küllîler zihinde mevcuttur denilir.

Böylece, Fârâbî hakkında mevcudiyetle mahiyet arasındaki ayrılık bakımından, iki farklı şekilde hüküm verilmiş olmaktadır. İbn-i Rüşt'e göre, Fârâbî'de, bir taraftan, mahiyet vucuttan ayrılmamakta (mevcut cevher ve araza fiil ve kuvveye bölünür hükmünde, mevcudun şey ve zât mânâsına gelmesinde olduğu gibi), diğer taraftan ise, mevcut kelimesi sâdık mânâsına gelerek, bir araz değil, bir cins olmaktadır (cevher mevcuttur cümlesinde olduğu gibi) bu suretle mahiyeti bilinen bir şeyin varlığı bilinmek icabetmemektedir.

İbn-i Rüşt'ün bu iddialarına bakılırsa, Fârâbî'de, mevcudiyet mahiyetten bilfiil, gerçekten, reel olarak ayrı değil, ancak, mantıkî olarak ayrı bulunmaktadır. Fakat, Fârâbî hakkında aynı hususu mütalea eden bir diğer görüş, onda, mevcudiyet ve mahiyetin fiilen ayrı olduğu merkezindedir. Meselâ Goichon, kendisinin İbn-i Sinâ'nın bütün metafiziğini dayandırmak istediği mahiyet-mevcudiyet farkının ontolojik olduğunu, Fârâbî'nin de bu farkı tanımak hususunda yabancılık çekmediğini fakat o ikisinin bu farkı nereden aldıklarını, henüz eldeki kaynaklar tam olmadığı için, açıklayacak durumda bulunulmadığını belirtmiştir [239].

Mahiyetle mevcudiyetin ayrı olduğu hususunda Aristo, Fârâbî, İbn-i Sinâ ve İbn-i Rüşt iştirâk etmektedirler. Ancak, bu farkın ontolojik, hakikî, reel bir fark mı yoksa, sadece, mantıkî bir fark mı olduğu hususunda ayrılmaktadırlar. Aristo'da bu farkın ontolojik bir mânâsı yoktur; fark, sadece, mantıkîdir [240].

Bununla beraber, fark bakımından, Fârâbî hakkında kısmî metinlere dayanılarak (İbn-i Rüşt *Burhan* ve *Harfler Kitabı*na, Goichon *Fusus*'a) iki ayrı şekilde hüküm verilmesi, bu farkın birincide mantıkî, diğerinde ontolojik olarak telâkki edilmesinden ileri gelmiş olabilir.

[239] Bk. A. M. Goichon, La Distinction de L'Essence et de l'Existence d'Après İbn Sinâ, s. 131.

[240] Bk. Rougier, La Scolastique et le Thomisme. s. 216-220; ayrıca Bk. Sco. Mu. s. 226. Fakat, Carame, Analitik II de reel farka delâlet eden bir işaret gösterebilmiştir (Bk. Goichon, La Distinction s. 132, not 1).

İbn-i Rüşt'e göre, mevcudu, teşkik ile söylenmiş bir cins kabul edince, bundan dolayı bir terkip gerekmez; çünkü terkip, ancak, tevâtu' ile söylenmiş cinse gerekir. 373;12

Gazâlî'nin, filozoflara karşı olan itirazı, Allah hakkında terkibin niçin müstahil olacağını sormak esasına dayanmaktadır. Ona göre, terkibi nefyetmek sıfatları nefyetmeye müessestir, vâcib-ul vucudun mânâsı illetler zincirini kesmeye yarayan şey olmaktır; illetler zincirini kesen bir şey, pekâlâ mürekkep olabilir.

İbn-i Rüşt bu cevaba itiraz eder: İlleti olmayan şeye vâcib-ul vucut denir, böyle bir şeyi tekrar illete ve malûle bölmek doğru değildir. Allah'ı sıfat ve mevsuftan terkip olunmuş saymak onun bir fail illeti olduğunu kabul etmek demek olur; böylece, Allah, ne vâcib-ul vucut ve ne de ilk illet olur.

Gazâlî'nin filozoflara karşı yapmış olduğu itirazın dayanak noktası vâcib-ul vucudu illetler zincirini kesen şey olarak mütalea etmesidir. Bu halde vâcib-ul vucut mefhumu bir çıkış noktası değil bir neticedir, yani sonsuz illetler zincirini kesmek suretiyle ulaşılmış bir mefhumdur. Aristo'nun metafiziğinde *İlk Muharrik* mefhumuna istikrâî bir tarzda ve varlık sırası bakımından sonda ulaşılır. O bakımdan, Gazâlî'nin durumu Aristo felsefesine, İbn-i Rüşt'e nazaran, daha uygundur. Çünkü, İbn-i Rüşt, vâcib-ul vucut mefhumunu bir çıkış noktası olarak almaktadır, yani, doğrudan doğruya, vâcib-ul vucut (=varlığının illeti olmayan şey) mefhumundan hareket etmektedir, böylece, neticeyi, önceden tarife sokmuş bulunmaktadır. Zira, bu mefhum mahiyeti gereği ve zarurî olarak, basit bir şeye delâlet eder; fakat, illetler zincirini kesmek yolundan gidilerek, basit bir vâcib-ul vucut mefhumuna zarurî olarak erişilemez. İbn-i Rüşt'ün, vâcib-ul vucut mefhumunu çıkış noktası olarak alması, onda kabul ettiği sıfatlar itibariyle doğru ise de neticeyi tarife dercederek, müsaderede bulunduğu meydandadır.

Burada, Gazâlî'ye ve İbn-i Rüşt'e dair hüküm verirken dikkat edeceğimiz bütün mesele şudur: Gazâlî'ye göre de tarif, şüphesiz olarak, terkiptir, ama, illetler zincirini kesen bir varlığın sıfatlardan mürekkep olması muhal değildir. İbn-i Rüşt'ün cevaplandırmak zorunda bulunduğu cihet zinciri kesen varlığın basit olması gerekir mi gerekmez mi noktasıdır, yoksa terkibi nefyetmek noktası değildir. Halbuki İbn-i Rüşt asıl cevaplandırılması

gereken noktayı ele almamıştır. Kaldıki Aristo dahi, zinciri kesmek cihetinden giderek, basit olan bir vâcib-ul vucut mefhumuna mantıkî bir atlama yapmaksızın zarurî olarak erişemezdi.

Gazâlî'nin ikinci itirazı şudur: Aynı mahalde bulunan kırmızı ve sıcaklıkta olduğu gibi, zincirin, terkip bulunmayan fakat
381:27 birbirinden ayrı bulunan iki illetle kesilmesi mümkündür. İbn-i Rüşt'e göre böyle bir şey olamaz, zira, aynı tabiatta olan iki şey farzedildikte, bunlar, ya şahsen veya neven ayrılırlar; şahsen ayrılan şeyler maddîdirler, Allah için bu imkânsızdır; nev'en ayrılan şeyler ise zıtlardır, bu da farzolunana aykırıdır. Fakat, bu tabiatlardan birisi şerefçe üstün olabilir ve böylece, birinci, ikincinin illeti olabilir. Eğer, bu illetler zinciri tek bir illete son bulmazsa, âlem tek ve tutarlı bir bütün olmaz; لوكان فيهما الهة الا الله لفسدتا (XXI, 22)

Görülüyor ki İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin itirazını, ancak, teolojik olarak karşılamaktadır. Çünkü, Gazâlî'nin, zinciri kesmek için
379:24 teklif etmiş olduğu iki ilâh kabulü meselesini "şerefçe üstün olmak" mefhumunu araya sokarak, değerden düşürmeye çalışması, aklî zaruret mânâsı kastedilmek üzere, filozofik değildir, ancak, teolojiktir. Durumu bir âyet zikrederek teyit etmeye gayret etmesi de bunu göstermektedir.

382 Gazâlî'nin, vâcib-ul vucut sırf selptir, selbin bir sebebi olmaz fikrini İbn-i Rüşt kabul etmez. Filozoflardan getirmiş olduğu "vâcib-ul vucut, eğer iki ise, ayrıldığı fasıl ya vucub-ul vucudunda şarttır, bu takdirde bir olur, veya değildir, bu takdirde de birdir", delilini, Gazâlî, vâcib-ul vucut mefhumu yerine renk mefhumunu koyarak ilzam etmeye çalışır. Buna karşı "renkte mahiyetle vucut ayrıdır, oysaki, vâcib-ul vucutta birdir" tar-
384;33 zında getirmiş olduğu cevabı İbn-i Rüşt kabul etmez; çünkü, ona göre, bu söz vucut mevcudun arazıdır fikrine dayanmaktadır.

Görülüyor ki İbn-i Rüşt başlangıçtan beri Gazâlî'yi değil,
385–386 filozofları, burada, İbn-i Sinâ'yı tenkit etmektedir. Netice itibariyle, vâcib-ul vucudun suretçe çok olduğu halde nispetçe tek olmasını mahzursuz bulması onun, vâcib-ul vucudun tek olduğu iddiasını kabul etmediğini gösterir. Nispeti tek olan bu vâcib-ul vucutlar, birbirinin illeti olarak, sonunda bir evvele ulaşırlar.
388;38 Böyle bir takdim tehir münasebetine dayanan cins gerçek bir

cins yani tevatu' ile söylenmiş bir cins değildir, çünkü, sonuncu cinsin fertleri aynı seviyededirler. Durum maddeden mufârak olma mefhumu için de aynıdır, bu isim Allah'a ve *Mufârak Akıl-lara* takdim ve tehirle verilmiştir. İbn-i Rüşt'e göre, İbn-i Sinâ 389;40
mutavatı' ismin delâlet ettiği tabiatlarla müşterek ismin delâlet ettiği tabiatlar arasında bu neviden tabiatları yani aralarında takdim tehir bulunan tabiatları kabul etseydi, Gazâlî'nin bu itirazlarına maruz kalmazdı.

Burada, İbn-i Rüşt'ün bütün itirazları, teşkik ile yapılmış cinsi dikkate almamış olması üzerine İbn-i Sinâ'ya karşı yöneltilmiştir denilebilir.

*Evvel*in cins ve fasıldan mürekkep olup olmadığı hususunda Hocazâde'nin durumuna gelince, onun kanaatına göre, filozofların bu görüşü islâmiyete aykırı değildir, sadece, delilleri yetersizdir; işte Gazâlî de ancak bu bakımdan meseleyi ele almıştır. 64
Filozofların birinci delilleri vâcipten mutlak olarak terkibin nefyine dayanır; cins ve fasıldan yapılmış olan haddin, terkip olacağı için, reddi gerekir. Hocazâde bu delili tamamen kendisine mahsus bir tarzda cevaplandırmıştır. Gazâlî'nin yaptığı gibi, ilkin, haddin terkip olacağını kabul edip, sonra, terkibin Allah için neden muhal olduğunu sormaz; daha ilk adımda haddin terkip olmadığını iddia eder. Ona göre, cins ve fasıl her nekadar birbirinden ayrı şeyler ise de aslında, vucudu tek olan bir şeyin suretleridir. Terkip, zihnî vucut hasebiyledir; basitlik, dış vucuda nazarandır.

İkinci delillerine yani 'vâcib-ul vucudun mahiyeti (yani vâcib-ul vucut olmaklık) sadece kendisine aittir, başkası ile iştirâk edemez, eğer, etse mümkün olur, o halde, faslı yoktur, imdi terkip olmaz' deliline Hocazâde'nin cevap veriş tarzı da tamamen kendine mahsustur. Delil iki vâcib-ul vucut olamaz fikrine dayanmaktadır, fakat, ona göre, filozofların birlik delilleri tam değildir. 66
Vâcib-ul vucudun, mahiyetçe, başkası ile iştirâk etmemesi onun cinsi bulunmadığına delâlet etmez; onun, kendine mahsus bir nevi olur ve bu onun birliğine halel getirmez.

'Vâcipten başka her mahiyet vucut yönünden mümkündür' sözü ile eğer, mahiyet ya vâcip ya mümkündür fikri kastediliyorsa, bu, üzerinde düşünülecek bir meseledir. Görülüyor ki

Hocazâde, mefhumun, vacip, mümteni ve mümkün olmak üzere yapılan bölümünün şüpheli olduğunu söylemektedir.

Bütün mesele, cüzleri olan bir vâcib-ul vucut mefhumunun teşkilinin mümkün olup olmadığı üzerindedir. İbn-i Sinâ ve Râzî böyle bir teşkilin mümkün olmadığını söyledikleri halde, vâcib-ul vucuttan, varlığı için faile muhtaç olmayan şey kastedilmek üzere, Hocazâde, Gazâlî'nin bunun mümkün olduğunu söylemesini tasvip eder. Fakat, Gazâlî'nin maddeden mufârak olma mefhumunu cins telâkki etmesini kabul etmez; ona göre bu mefhum zâta lâzım selbî bir mânâdır, onun için terkip gerekmez.

Bu meselede Hocazâde, İbn-i Rüşt'ün ne fikirlerini ne de ismini bahis konusu etmiştir. Allah'ın tarifini yapmak terkip gerektirir mi meselesinde tamamen kendine mahsus bir görüş sahibidir. Bu görüşünü varlığın vâcip, mümteni ve mümkün olmak üzere üç türlü mütalea edilmesinde bu mefhumların karşılıklı durumlarının zarurî bir şekilde tayin edilmemiş olmasına dayandırır.

3 — "EVVEL" BASİTTİR

a) *Meselenin üç müellife göre ayrı ayrı hiilâsası:*

1— *Gazâlî'nin Tehâfütüne göre:*

Filozoflara göre, Allah'ın vucudu basit olduğu için sırf vucuttur, ayrıca bir mahiyeti ve hakikati yoktur. Bu hususta iki bakımdan söz söylenebilir, birincisi delil istemektir. "Allah'ın varlığının bir mahiyeti yoktur" iddiasına karşı "vucudunun bir mahiyeti olsaydı o zaman vucut mahiyete tâbi olur ve vâcib-ul vucut malûl
196;3 olurdu" delili ileri sürülmektedir. Aslında, bu delil, vâcib-ul vucut sözü ile varlığının sebebi olmayan şey mânâsından başka bir mânâ kastetmeye dayanır. Vâcib-ul vucut sözü illetler zincirini kesmek mânâsına kullanıldıktan sonra, illetler zinciri mahiyeti olan bir mevcut ile de kesilebilir, bu iş için mahiyeti selbetmeye ihtiyaç yoktur. *Evvel*'in hakikatı ve mahiyeti vardır, bu hakikatın vucudu mahiyete muzaftır. İddia edildiği gibi 'mahiyet vucudun sebebi olduğu için vucut malûl olmak durumundadır' denilemez, zira, eğer, buradaki fail sözü ile sebep kastediliyorsa,
197;6 mahiyet, vucudun sebebi değildir. Delillerinin en zayıfı işte budur,

çünkü, mahiyetle vucudun birlikte kesret gerektirdiği mücerret bir iddiadır. Zira tek olan bir vucut daima tasavvur edilebilir, tek bulunan o şeyin var olması onun birliğine halel vermez.

İkinci bakıma gelince, mahiyeti ve hakikatı olmayan bir vucut mâkul değildir, akıl almaz. Adem, nasıl, ademi takdir edilen bir mevcuda nispetle idrâk ediliyorsa, vucut da, ancak, bir hakikata nispetle idrâk edilebilir. Vahit olan bir zât, eğer hakikatı yoksa, başkasından ayrılmış ve seçilmiş olarak taayyün edemez; işte, tıpkı bunun gibi, mahiyetin nefyi hakikatın nefyi demektir, mahiyetsiz bir vucut "mevcut olmayan mevcut" demektir ve mâkul değildir. Eğer mâkul olsaydı, bu malûller arasında *Evvel*'e mahiyeti ve hakikatı olmamakta iştirâk eden, fakat, malûl olmakla ondan ayrılan bir varlığın bulunması gerekirdi, halbuki, ortada, böyle bir şey yoktur. Bu hususta filozofların delili yoktur, sözleri mücerret bir nefiyden ibarettir. Allah'ın hakikatı (bu, onun vacip oluşudur) mahiyettir sözü de kabul edilebilecek gibi değildir, zira, vâcibin mânâsı ancak, illet nefyidir. Bir zâtın hakikatı bir selple kaim olamaz. İlletin nefyedilmesi bu hakikatın lâzımıdır. İlkin, hakikatın mâkul olması icabeder, sonra, ondan illet nefyedilir, vucudu olmayan bir hakikat mâkul değildir. Hakikatın ademi tasavvur edilemez, vucubun mânâsı işte budur; eğer, vucup vucuda zait ise çokluk gerekir; değilse, vucut mahiyete eşit değildir.

197-198;7

199;9

199;10

2— *İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne göre:*

Gazâlî, filozofların Allah'ın vucudu ve mahiyeti birdir, ayrıca vucudun izafe edileceği ne mahiyeti ne de hakikatı vardır kanaatında olduklarını söylemişse de bu hususta İbn-i Sinâ'nın görüşünü olduğu gibi belirtmemiştir. İbn-i Sinâ'ya göre, bir şeyin vucudu o şeyin zâtına zait bir sıfattır, hal böyle olunca, zât o şeyin vucudunun sebebi olamaz; zira, bir şey kendi varlığının sebebi olamaz, başka bir faile ihtiyaç gösterir. Allah'ın faili olmayınca, Allah'ın zâtı Allah'ın vucudunun aynı olur. İşte bunun için Gazâlî'nin, vucudu zâtın lâzımlarından bir lâzıma benzetmesi doğru değildir; zira, zât lâzımın sebebidir. Oysaki bir şeyin kendi varlığının illeti olması mümkün değildir, üstelik, vucut mahiyyetten önce gelir. Bir şeyin mahiyetini inniyet olarak vazetmek mahiyeti kaldırmak değildir, bu ikisinin birliği icabıdır.

391;2

392

Vucut mevcudun lâhiklerinden olunca, mümkün eşyaya varlık veren bir fail bulununca, o takdirde, faili olmayan şeyin ya var olmaması gerekir, bu, müstahildir, veya o şeyin vucudu o şeyin mahiyeti olmak icabeder.

392;4 str. 13 Aristo'nun, *Burhan Kitabı*nın ikinci makalesinde söylemiş olduğu gibi, bir şey vucudunu gerektirecek bir şeyde mi mevcuttur sözü ile bir şeyin sebebi var mıdır yok mudur sözü aynı kuvvettedir. Eğer o şeyin sebebi yoksa, bir şeyin lâzımlarından onun varlığını gerektirecek bir lâzım var mıdır sözünün mânâsı takdimtehirle söylenen cins mecrasında caridir, yoksa, mevcuda zait bir mânâ ifade etmez.

393:5 Burhanî bir yol bulununcaya kadar şu yol kabul edilebilir: Cevheri itibariyle varlığı mümkün olan vucutlar kuvveden fiile çıkmak için bir muhrice muhtaçtırlar. Mümkün muhriçlerin vâcip bir muhriçte son bulması gerekir. Hâdis olan vucudun ezelî olan vucuda lâhik olması icabeder. İbn-i Sinâ'nın başkasıyla vâcib-ul vucut dediği muharrik cevheri itibariyle vâcip, ınekânî hareketi itibariyle mümkündür, oysaki, meselenin mutlak bir vâcib-ul vucutta nihayet bulması icabeder, içinde hiçbir imkân bulunmayan bu vâcib-ul vucudun zarurî olarak basit olması gerekir.

İbn-i Sinâ'nın "mümkün-ül vucut ya başkasıyla vâcib-ul vucuda veya kendiliğinden vâcib-ul vucuda gelir dayanır" demesi
395;7 str. 6 fazla ve hatalıdır; zira birinci nasıl olsa ikincide son bulmaktadır, vâcip nasıl olursa olsun, onda asla imkân yoktur. İbn-i Sinâ'yı
395;8 bu bölmeye götüren şey, onun göğün cevheri yönünden başkasıyla vâcip, kendiliğinden ise mümkün olduğunu zannetmesidir. Varlıklarda hudus vardır; mümkün varlığın tabiatının hali ile zarurî
396;9 tabiatın hali nasıldır sorusunu, şeriat halk anlamadığı için cevaplandırmaz. Çünkü, bunu bilmek halkın saadeti için zarurî
396;11 değildir. Şeriatın gösterdiği şey onun sustuğu konuları araştırmayı menetmektir.

398;13 Gazâlî'nin ikinci itirazı sofistiktir. Çünkü, filozoflar ne Allah'ın mahiyetsiz bir vucudu olduğunu söylediler, ne de vucudu olmayan bir mahiyeti vardır dediler. Bilâkis, onların doktrinleri şudur: Mürekkebin vucudu zâta zait bir sıfattır, bu sıfatı failden almıştır. Basitteki varlık sıfatı mahiyete zait değildir. Çünkü,
398;14 bu basitin vucuduna mugayir olan bir mahiyeti yoktur. Yoksa

Gazâlî'nin muanedesini dayandırmış olduğu gibi, onun mahiyeti olmadığı için mahiyete zait bulunmaması bahis konusu değildir. Filozoflara göre, vucup zâta zait bir sıfat değildir.

3— *Hocazâde'nin Tehâfütüne göre:*

Bu hususta İbn-i Sinâ'nın delili şudur: Vucut mahiyetle 68
kaim olursa, kıyamının sebebi ya mahiyettir, o takdirde kendine takaddüm etmiş olur, bu muhaldir, veyahut başkasıdır, o takdirde vâcip vâcip olmaz, zira, illetlenmiş bulunmaktadır. Bu delile çeşitli cevaplar verilmiştir: 1- İşrâk sahibine göre, vucut itibarî olduğu ve ayanda zait olmadığı için ziyade edecek olan bir illete muhtaç olmaz. Buna karşı, "mahiyetle vasıflanmakta bir illete muhtaçtır" denilebilir. Cevap olarak, "vâcibin zâtı var oldukta bir illet gerektirmez, zâten vardır, ancak, imkân vasıflanma gerektirir" denilirse şöyle denilebilir: Vasıflanma gayrdan müstağni olan bir şey olmadığı için müreccihten kurtulunmaz.

2- İmam Râzî'nin itirazıdır: a) İllet vucut bakımından tekaddüm etmez. Mahiyetin, mümkünlerin illetleri kabil illetler olduğuna göre, kendi vucudunun illeti olması caizdir. Eğer böyle olsaydı, müteessirden müessire geçilmezdi diye bir cevap verilse, buna karşı, "bir şey gayra sebep olmak için var olmak zorunda bulunur, ama kendi kendisinin illeti olmak için böyle bir mecburiyeti yoktur" denilebilir. Bunun cevabı şudur : Fail ister zâtını ister gayrını icat etsin ilkin var olmak zorundadır. Sonra icat eder, o halde mahiyet kendi kendini meydana getiremez. b) Mahiyet, şeyin sıfatlarında birine illet olabilir, böylece müessirin müteessirden önce gelmesi vucutça olmak gerekmez. Bunun cevabı şudur : İbn-i Sinâ, onun zannettiği gibi, mahiyetin, sıfatlardan birine sebep olduğunu söylememiştir. İbn-i Sinâ'nın fikri şudur: Mahiyetin sıfatlardan birine sebep olması caizdir, fakat, vucut olan sıfat, mahiyet yüzünden varolmaz; çünkü, sebep vucut bakımından öncedir, halbuki, vucut kendi vucudundan önce gelemez. İbn-i Sinâ'ya göre, mahiyet bir şeyin sebebi olamaz ama kendi sıfatlarından birinin sebebi olabilir. Mahiyet ise mahiyet olarak bir sıfata illet olamaz, sıfat ancak onun lâzımı olabilir, çift olmaklığın dördün mahiyetinin lâzımı olması gibi. 69

3- Gazâlî'nin itirazıdır. Özeti sebepler zinciri vucudu mahiyete zait olan bir şeyle de kesilebilir fikridir. Fakat, hem

mahiyeti vucutla sıfatlandıracak bir fail gerekir hem de filozoflar, zinciri kesen delili vucudun ziyade edilmediğinde kullanmamaktadırlar, ancak kesilecek yere geldikten sonra onun mahiyetinin vucudundan ibaret olduğu neticesine varmaktadırlar.
70 Gazâlî'nin mevcudun hakikatı nefyedildikte vucut makûl olmaz hükmünü kabul etmiyoruz. Mutlak vucudun hakikatı ile mâkul olması hususî vucudun da öyle olmasını gerektirmez. Hususî vâcib-ul vucutta vucut mahiyete izafe edilmez, ama, hal mümkün vucutta da böyle olmayı gerektirmez. Vâcipte, onun hakikatı vucududur demek onu gayrdan ayrılamaz hale sokmak demek değildir, sadece, onun kendiliğinden mevcut olduğunu göstermek için onun hakikatı vucuduna eşittir denilir ve asıl böyle olmakla gayrdan ayrılır.

71 4- İslâm filozoflarından sonra gelen bir gurup kendiliğinden vâcip olan şey zihnen mahiyet ve vucuda ayrılmaz, ayrılsaydı mahiyetin küllî olması gerekirdi demektedirler. Fakat, zihnin vâcib-ul vucudu bu türlü bölmeye hasretmesi zarurî değildir, zihin onu huviyet ve vucuda da bölebilir.

b) *Meselenin tahlili:*

391;2 İbn-i Rüşt'e göre, Allah'ın mahiyeti (zâtı) ve mevcudiyeti hakkında, Gazâlî İbn-i Sinâ'nın görüşünü olduğu gibi naklet-memiştir. İbn-i Sinâ, onun söylemiş olduğu gibi, Allah'ın mahiyetini selbetmemiş, bilâkis, sadece, mahiyeti vucuduna eşittir demiştir. Çünkü İbn-i Sinâ'ya göre vucut zâta zait bir sıfattır; bu sıfatı zâta yaklaştıran bir fail olmak lâzımdır, Allah'ın bir faili
392 olamıyacağı için onda zât vucuda eşittir, zâtı vucududur. Yoksa Gazâlî'nin zannetmiş olduğu gibi vucut zâtın bir lâzımı değildir. Eğer, lâzımı olsa, zât lâzımın sebebi olduğu için, o zaman bir şeyin kendi vucudunun illeti olması lâzım gelir.

Filhakika, eğer, Gazâlî, İbn-i Rüşt'ün iddia ettiği gibi İbn-i Sinâ'yı doğru nakletmemişse bu hususta yapmış olduğu itirazın yeri yoktur. Bununla beraber, yedinci meselede vâcib-ul vucutta mahiyetin vucutla bir olduğunu bildiğine dair açık bir işaret vardır[241].

İbn-i Rüşt Gazâlî'nin bu naklini doğru bulmamakla beraber, İbn-i Sinâ'nın fikrini benimsemekte değildir. Vucudu zâta zait bir

[241] Bk. s. 132.

sıfat olarak değil, takdim-tehirle söylenmiş bir cins telâkki eder. Bu görüşü mümkün varlıkları kuvveden fiile çıkaran bir vâcip muhriç bulunmak gerektiği fikrine dayanır. Bu bakımdan İbn-i Sinâ'nın vâcib-ul vucudu kendiliğinden veya başkası tarafından vâcib-ul vucut diye ikiye ayırması lüzumsuzdur ve hatalıdır. Zira, hem başkası tarafından olan sonunda kendiliğinden vâcib-ul vucuda son bulacaktır, hem de vâcib-ul vucut mefhumu, içinde asla imkân olmayan bir mefhumdur. 395;7

Fakat Gazâlî'nin itirazlarındaki asıl hedef, zinciri kesen delilin, vâcipte vucut=mahiyet olduğunu ispat edemiyeceği noktası olduğu gözönüne alınırsa, vâcipte, vucudun mahiyete eşit olduğuna hakikaten delil getiremedikleri sonucuna varılır.

İbn-i Rüşt, mümkünler zincirinin bir vâcipte son bulması gerektiği fikrini burhanî bir yol bulununcaya kadar kabul ettiğine yani "her mümkün vucudu kuvveden fiile çıkaran bir muhriç vardır, bu muhriçler zinciri sonsuz gidemez, bir vâcipte durur, vâcipte imkân olmamak lâzımdır" delilini burhanî saymadığına göre, Gazâlî'nin çıkış noktasına iştirâk ediyor demektir. Mümkün varlıkların tabiatı ile zarurî varlıkların tabiatı meselesini şeriat araştırmaz ve cevaplandırmaz, çünkü bu meseleyi bilmek halkın saadetini tamamlamak için zarurî değildir. Şeriatın bahis konusu etmediği meseleleri ele almak câiz değildir. Bu fikirleriyle İbn-i Rüşt'ün meseleyi filozofik olarak ele almaktan kaçtığı görülmektedir. Felsefî konularla ilgisi bulunan dinî meseleler eğer halkın saadetini artırmıyorsa ve halk onu anlamıyorsa, bu mânâda ele alınmamalıdır tezi bir nevi pragmatizm vasfı taşımaktadır. Bu mesele İbn-i Rüşt'ün çift hakikat anlayışına ve dini daha çok sosyal fonksiyonu içinde ve bir müessese olarak izah ediş tarzına sımsıkı bağlı olduğu için ilerde ayrı bir bahis olarak ele alınacaktır. 393;5 396;9

İbn-i Rüşt'ün iddia ettiği gibi eğer filozoflar Allah'ın mahiyetsiz bir vucut olduğunu söylemedilerse, Gazâlî'nin ikinci itirazının da yeri yoktur. 398;14

Hocazâde'nin bu hususteki fikrine gelince, İbn-i Sinâ'nın delilini verdikten sonra, ona umumiyetle dört noktadan yapıl-

mış olan itirazları ele alır. Birinci itirazı mütalea ediş tarzından, onun, İbn-i Sinâ'nın delilini müdafaa ettiği neticesi çıkarılabilir.
69 İmam Râzî'nin itirazına karşı İbn-i Sinâ'yı korur. Fakat, İbn-i Sinâ'nın mahiyetin kendi sıfatlarından bir sıfatın sebebi olabileceği fikrini tavzih eder. Mahiyet mahiyet olarak bir sıfata illet olmaz, bu sıfat, ancak, onun lâzımı olabilir, çift olmaklığın dört için lâzım olması gibi.

İbn-i Sinâ'nın deliline karşı olan üçüncü itirazı Gazâlî'den getirmiştir. Gazâlî'nin itirazının özü illetler zinciri vucudu mahiyetine
70 zait olan bir şeyle de kesilebilir fikriydi. Buna karşı Hocazâde, mahiyetin vucutla sıfatlanması hususunu temin edecek bir failin var olması gerektiğini tekrarlar. Filozofların zincir kesimini vucudun ziyade edilmediği hususunda kullanmadıklarını, zincirin kesildiği yere geldikten sonra orada mahiyetin vucuda eşit olmak gerektiğini bildirdiklerini söyler. Hocazâde bu fikriyle Gazâlî'nin itirazını cevaplandırmış olmamaktadır. Filhakika, maksat zinciri kesmek ise, bu, basit olmayan bir şeyle de kesilebilir. Zinciri kesmek yolundan gidilerek *Evvel*de mahiyet = vucut olduğu zarurî olarak ispat edilemez, bu noktaya gelebilmek için ayrı bir hareket noktası daha edinmek icabeder. O bakımdan Gazâlî'nin delilini tenkit etmesi isabetsizdir, halbuki Gazâlî'nin o delili tenkit etmesi isabetlidir.

Hocazâde, Gazâlî'nin, mevcudun hakikati nefyedildikte mevcut mâkul olmaktan çıkar hükmünü —her nekadar, İbn-i Rüşt'ün göstermiş olduğu gibi, İbn-i Sinâ hakikati nefyetmemişse de— tenkit etmekle beraber, onun, vâcip olan vucutta vucut mahiyete izafe edilmediği halde, mümkün olan vucutta izafe edilebilir hükmü vâcibin niçin vâcip mümkünün niçin mümkün olduğunu izah etmemekte, sadece, vucudu tastik etmekten ibaret kalmaktadır.

71 Hocazâde, sonuncu olarak, kendiliğinden vâcibin zihinde mahiyet ve vucuda ayrılamıyacağını ileri süren bir gurubun fikirlerini de reddetmektedir. Bu dört gurup hakkındaki mütaleaları İbn-i Sinâ'yı tasvip etmekte olduğunu tazammun ederse de buna dair açık bir işareti yoktur. Hocazâde İbn-i Sinâ'nın delilini yeter saysa bile, meselenin başında, Gazâlî'nin yapmış olduğu itirazı cevaplandırmamış bulunduğu halde vâcibin niçin vâcip olduğu hususunda teorik bir temel getirmemiş, o bakımdan Ho-

cazâde'nin durumu sadece tastik etmekten ibaret kalmıştır. Aynı zamanda bu tenkitlerinin umumî neticesini vermemiş teker teker fikirleri ele alıp cevaplandırmaya çalışmıştır. Ancak, biz, onun mütalealarına bakarak, İbn-i Sinâ'nın delilini ve dolayısiyle filozofları tasvip ettiği neticesini çıkarabiliriz.

Bu meselede de İbn-i Rüşt'ün ne fikirleri, ne de ismi geçmiştir. Öyleki, Hocazâde İbn-i Rüşt'ün İbn-i Sinâ'nın vâcibin kendiliğinden veya başkasıyla vâcip diye bölmesini hedefleyen tenkidinden bahsetmemektedir, hem de Gazâlî'nin filozoflar Allah'ın mahiyetsiz bir vucut olduğunu söylediler cümlesiyle serdettiği iddiayı böyle bir iddia varit imiş gibi cevaplandırmaktadır. Oysaki İbn-i Rüşt öyle bir iddianın varit olmadığını belirtmiştir.

4 — "EVVEL" CİSİM DEĞİLDİR

a) *Meselenin üç müellife göre ayrı ayrı hülâsası:*

1— *Gazâlî'nin Tehâfütüne göre:*

Allah'ın cisim olmadığı hususunda filozoflar cismin mürekkep olduğu halbuki vâcib-ul vucudun basit bulunduğu iddiasını tekrarlarlar. Cisim fiilen parçalara ayrıldığı gibi, vehmen, suret ve heyulâya bölünür, fazla olarak sıfatlara da taksim olunabilir. 200;1

Filozofların bu delili üzerinde konuşulmuştur. Onlar, mucidi olmayan bir mevcut kabul ettikten sonra mürekkibi olmayan bir terkip de tasavvur edebilirler. Kesret nefyi terkip nefyi üzerine, o da vucutsuz mahiyet nefyi üzerine dayandırılmak istenmiştir, oysaki bunların hepsi ibtal edilmiştir. 201;3

Cisim fail olmak için bir nefsi bulunmalıdır, aksi halde fail olmaz; 'eğer, cisim nefsi olsa, o takdirde nefis onun illeti olacağından dolayı cisim evvel olmazdı' tarzında ikinci bir delil getirmek de fayda vermez, zira, ne insanların ne de meleklerin ruhu kendi cisimlerinin illeti değildir. 201;5

Cisim cisim olmak hasebiyle ne başka bir şeyi yaratabilir ne de bu hususta nefis için bir âlet olabilir denilse bile, bu, burhan teşkil etmez. Zira bu hükmün temeli, sadece, böyle bir şeyi müşahede etmemeye dayanır, oysaki bir şeyi müşahede etmemek onun yokluğunun delili sayılamaz.

205;15 Netice itibariyle, bir kimse cisimlerin hududusu kabul etmedikçe *Evvel*in cisim olmadığına dair delil getiremez.

2— *İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne göre:*

*Evvel*in cisim olmadığına dair, cisimlerin muhdes olduğuna dayanarak, getirilen delile karşı Gazâlî'nin 'cisim havadisten geri durmadığı için hâdistir, her hâdis bir muhdise muhtaçtır, fikrini kabul eden bir kimse, aynı zamanda, havadisten hali kal-
403;5 str. mayan kadîm varlıklar da kabul eder; öyleyse, *Evvel*'in cisim
10-12 olması mümteni olmaz' diye ileri sürmüş olduğu muanede sahihtir, bundan ancak cedelî sözlerle kurtulunur.

403;6 Gazâlî'nin 'kendiliğinden kadîm, kadîm olmak için bir illete muhtaç değildir, hem kendiliğinden kadîm farzedip hem de zâtı sıfatların illeti olarak kabul edersek bu takdirde zât, gayrı yü-
404;7 zünden kadîm olmuş olmaz' sözünü ele alalım: Kadîmin illet ve malûlden mürekkep olması lâzımdır. Burada zât illet, sıfatlar malûldür; sıfatlar zâtla kadîmdir. Zât kendi kendine sıfatlar ise zâtla kadîm olduğuna göre ilâh kendiliğinden kadîm şeyle, başkası yüzünden kadîm şeyin toplamı olmuş olur. Oysaki bu durum Allah kendiliğinden, âlem başkası ile yani Allahla kadîmdir diyen kimseyi reddetmiş oldukları vaziyettir, bu hal bir tenakuzdur.

405;10 *Evvel*'in cisim olmadığı hususunda filozofların en ikna edici delilleri şudur: Her cismin kuvveti sonludur; cisim, harcketin sonsuz olan kuvvetini cisim olmayan bir mevcuttan almış olmalıdır.

406;12 Gazâlî'nin cisimler cisimleri yaratmaz sözünü alalım: Yaratmaktan (halk) eğer meydana getirme (tekvin) anlaşılıyorsa, doğrusu bu sözün zıddıdır. Zira, cismin daima cisimden hâsıl olduğu görülmektedir. Bu, cismin bir sıfattan diğer bir sıfata geçmesi suretiyle ve zarurî olarak fail bir cisim tarafından vuku bulur. Ama, su ile tahassus etmiş cismî bir şahıs ateşle tahassus etmiş cismî bir şahsa intikal eder mi etmez mi hususu düşünülecek bir
407;13 meseledir. 'Cisim ne cisimlerin ne de ruhların yaratılması hususunda nefislerin vasıtası olamaz' sözünü ele alalım: Bu söz İbn-i Sinâ ve başkalarına aittir. Cisim cisim üzerinde sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlığa sebep olur; bunlar, semavî cisimlerin fiilleridir.

408;15 Suretleri meydana getiren şey *Suretler Bağışlayan* (Vâhib-us Suver) dedikleri mufârak bir mevcuttur. Bazılarına göre ise, cisimlere

suret veren şey onlar gibi suret sahibi cisimlerdir. O bakımdan Gazâlî nefisler arasında cisimleri ve gayrını yaratacak vasıfta bir nefsin bulunması neden mümkün olmasın diye sormuştur. Gazâlî'nin müşahadede cismin cismi yarattığı görülmemiştir demesi çok gariptir, oysaki, müşahede sırf bundan ibarettir.

Gazâlî bu kitapta ve başkasında filozofların görüşlerini ay- 410;18
kırı şekilde naklederek iyilikten çok kötülük yapmıştır. Kötülük, burhanın tabiatının iktiza etmesi hasebiyle eşyayı düşünme demek olan hikmette caiz değildir.

Gazâlî'nin "Cirm-ul Aksâ olduğu miktardan daha büyük veya daha küçük olabilirdi, muhassis nedir" diye getirmiş olduğu 412;21
ilzamdaki tahsis eş'arîlerin istemiş olduğu tahsisten başkadır. Eş'arîlerin tahsisi, ortada iki mütekabilden birini tahsis etmeye zorlayan bir hikmet olmaksızın, bir şeyi zıddından veya benzerinden ayırdetmektir. Filozoflar ise, masnû'da bir hikmet gerekti- 412;22
recek gaî bir illet farzederler; bir şeyin niteliği veya niceliği hikmetteki gayeye göre taayyün eder. Bu gaye ya zaruret veya efdallik cihetindendir. Böyle bir hikmet mevcut olmadıkça, ya miktarlar gelişi güzel olur, bu, *Yaratıcı*yı zemmetmektir, o takdirde herkes yaratıcı olabilir; yahut hikmet yaratıcıda değil yaratık'dadır demek icabeder, Allah bizi buna inanmaktan korusun. Biz, âlemde her şeyin bir hikmeti olduğuna, her 413;23
nekadar onların çoğunu anlamaktan aklımız âciz kalıyorsa da, inanıyoruz. Âlem hikmeti çok büyük bir yaratık ise, ortada, vahit bir hâlikin bulunması şarttır.

3— *Hocazâde'nin Tehâfütüne göre:*

*Evvel*in cisim olmadığına dair filozofların iki delili vardır: 72
1. Cisim nicelik itibariyle cüzlere, manevî olarak suret ve heyulâya bölünür. Bölünen şey gayrı gerektirir. Eğer vâcib-ul vucut cisim olsa bölünür ve gayrı gerektirir, bu ise muhaldir.

Cevabı: Cisim bölünmez, bilâkis, basit bir şeydir, sürekli bir birlik olup bilfiil değil ancak bilkuvve bölünür. Cisim bölünse bile, eğer her cüz vâcipse bütün de vâcip olur. Buna karşı, cüzlerin her biri zâtın gayrıdır zât ise o cüzlere yani gayra muhtaçtır, o takdirde nasıl vâcip olur denilebilir. Eğer cüzler birbirine muhtaç olursa hakikî vahit olur, eğer olmazsa hakikî vahit olmaz, taşla insanda olduğu gibi. Muhtaç olduğu takdirde vâcip değil

mümkündür; muhtaç olmadığı takdirde vâcibin taaddüdü gerekir denilse bile 'vâcibin taaddüdü tespit edilmemiştir' cevabı verilebilir.

73 2. Her cisim, mahiyeti itibariyle, kendi nevinden diğer bir cisim meydana getirmeyi icabetmez, meselâ, felek cirimleri, şahısları müteaddit olan bir nevi teşkil etmez, çünkü onun fertleri hakikatları itibariyle birbirine muhaliftir, ama, cisimlerin cüzleri olan cismanî imtidat, nevî tabiatta müşterek ve muhassal olduğundan, her cismanî imtidat kendi nevinden bir başka şey meydana getirir, malûldür; cüz malûl olunca kül de malûl olur. Halbuki vâcib-ul vucut malûl olamaz.

Cevabı: Cismanî imtidat nevî tabiat değildir. Mutlak cismanî imtidadın nevi yerine cins veya umumî araz olması caizdir. Böylece, cismanî imtidatlar arasında tahallüf ancak sıcak, soğuk veya birbirinin unsurî diğerinin felekî tabiatı olmak yüzünden vuku bulur. Bu hususlar cismiyete dışardan lâhik olan şeylerdir. İmdi cismiyet, dışarıda mevcut olan bir şeydir, felekî tabiat başka bir mevcut olup cismî tabiata bağlanır, halbuki, diğer taraftan, mikdar olmaklık ve hat olmaklık başka başka şeyler değildirler. Cismiyet, ziyade gerektirmeksizin diğer şeylerle beraber, sadece, cismiyet farzeder. Mikdar ise sadece mikdar değildir, kendisine bir takım fasıllar lâzımdır.

Cismî tabiatın, mikdarda olduğu gibi, müphem bir şey olması neden caiz olmasın? Dış varlıklardaki ayrılıklar neden hakikatlerindeki ayrılıklarından ileri gelmesin? Eğer 'Allah'ın cisim olamıyacağına getirilen delil noksandır; delil, ancak, mümkünler zincirini kesen bir vâcibin varlığına delâlet eder, cisim bu vazifeyi yapamaz, çünkü cisme hulûl eden arazlar ancak kendilerini
74 kabul eden şeye tesir ederler; malûller yokken onların faili olduğu düşünülen cisme nispetle bir vazı da yoktur, o halde, vâcip, cisim olmaz' denilirse buna şöyle cevap verilebilir: Cismin ve ona hulûl eden arazların ancak bunları kabul eden bir mahalle tesir edeceklerini kabul etmeyiz, çünkü böyle bir şey zarurî değildir, getirilen delil eksik istikraya dayanır, küllîye hüccet teşkil etmez.

b) *Meselenin tahlili :*

Gazâlî ve İbn-i Rüşt'ün dokuzuncu olarak ele almış oldukları bu meseleyi Hocazâde onikinci olarak incelemiştir.

İbn-i Rüşt Gazâlî'nin 'eğer, bir kimse cismi havadisten hâli kalmayan bir şey olarak telâkki eder hem de havadisten hali kalmayan kadîm varlıklar kabul ederse, o kimsenin *Evvel*'in cisim olduğunu farzetmesi mümkün olur' tarzında getirmiş olduğu muanedeyi isabetli bulur. Yalnız, zât ve onun sıfatları bahsinde Gazâlî'yi ilzam eder, şöyleki: Eğer, zât kendi kendine, sıfatlar zâtla kaim iseler Allah kendiliğinden kadîm olan şeyle başkası tarafından kadîm olan şeyin toplamı olmuş olur, oysaki, bu durum Allah kendiliğinden, âlem başkası tarafından kadîmdir diyen kimseyi reddetmiş oldukları durumun aynıdır. 403;5 404;7

İbn-i Rüşt bu meselede ikna edici delilin 'cismin kuvveti sonludur; hareket sonsuz olan kuvvetini cisim olmayan bir varlıktan almış olmalıdır' delilinin olduğunu söyler, aynı zamanda, Gazâlî'nin filozoflardan getirmiş olduğu cisimler cisimleri halketmez delilini reddeder, çünkü, ona göre, eğer, halketmeden tekvin mânâsı anlaşılıyorsa, müşahede bundan başka bir şeye delâlet etmemektedir. 405;10

Su suretinin ateş suretine intikal edip etmeyeceği meselesi münakaşalıdır. İbn-i Rüşt'ün söylediğine göre, İbn-i Sinâ ve taraftarları cisimlerin üzerinde kuruluk, yaşlık, sıcaklık, soğukluk yapan şeyin *Suretler Bağışlayan* denilen mufârak bir varlık olduğunu kabul ederler, bir başka gurup ise bunu yapan şeyin suret sahibi cisimler olduğu kanaatındadırlar. 406-407

İbn-i Rüşt Gazâlî'yi müşahedenin vermiş olduklarını inkâr etmiş olmakla itham etmektedir; çünkü, müşahede, cismin cisim meydana getirdiğini göstermektedir. Bize göre, burada, Gazâlî halketmekten onun zannettiği gibi tekvin mânâsını değil, yoktan varetmeyi kastetmektedir. İkisini birbirinden ayıran önemli noktalardan birisi de bu yaratma (halk) mefhumuna vermiş oldukları mânâdır. İbn-i Rüşt, tekvini var olan şeylerin şeklini değiştirme mânâsında anlamakta, Gazâlî ise yoktan varetmeyi kastetmektedir. Müşahadede görülen şeyler cisimlerin cisimleri halketmesi yönünden, birinci mânâya gelirler, ikinci mânâya delâlet etmezler. 408;15 406;12

410;18 İbn-i Rüşt Gazâlî'yi filozofların görüşlerini aykırı şekilde nakletmekle itham etmektedir, kanaatına göre, o bakımdan Gazâlî'nin durumu hikmete uymaz. Gazâlî *Tehâfüt*ünün başında filozofların fikirlerini Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın nakillerini esas tutarak anlatacağını söylemişti. Burada önemli bir metot meselesi yer almaktadır. İbn-i Rüşt filozoflar kelimesi ile hangi gurubu, Gazâlî hangi gurubu kastetmektedir? Eğer, İbn-i Rüşt, Aristo ve İlk Çağ yunan aristocularını kastediyorsa, o takdirde Gazâlî'nin din ile ilgili meselelerde filozoflar tenkit etmesinin, onların islâmî meselelerden haberleri olmadığı için, mânâsı kalmaz. Gazâlî'nin tenkidine hedef tutmuş olduğu filozoflar İslâm dini ile ilgili konuları ele alan filozoflar olmalıdır. Bununla beraber, İlk Çağ yunan filozoflarının, vahiyden müstakil olarak ve bir takım istidlâllerle Allah'a dair bazı bilgilere ulaşmış oldukları gözönünde tutulursa, Gazâlî'nin, umumîyetle, vahiyle geldiği söylenilen bilgiler karşısında bu filozofların durumlarının neden ibaret olduğunu mütalea etmesi de mümkündür. Netekim, Girişinde bir kısmı insanların o filozofların fikirlerine güvenerek islâmî yoldan ayrılmış olduklarını ve maksadının da onların burhanî delilleri olmadığını göstermek olduğunu açıklamıştı.

Fakat Gazâlî umumiyetle filozofları daha doğrusu İlk Çağ yunan filozoflarını tenkit ederken vasıta olarak islâm filozoflarını kullanmıştır. Acaba Gazâlî Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın fikirlerini tenkit etmekle İbn-i Rüşt'ün filozoflar dediği gurubun da fikirlerini tenkit etmiş oluyor mu? Bu iki gurup, yunan filozofları ve islâm filozofları, ne dereceye kadar birbirlerinin temsilcisidirler ve birbirlerinin yerine geçebilirler? İşte metoda dair en önemli soru budur. Eğer, Gazâlî'nin gayesi Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın fikirlerini kullanarak öteki filozofların fikirlerini reddetmek ise bundan şöyle bir netice çıkar: Gazâlî'nin, iki gurup arasında ayniyet olduğuna dair bir emniyeti bulunması ve bunu göstermesi lâzımdır. Bunu yapmadıkça bir metot hatasına düşmüş olduğu söylenebilir. Böyle bir inceleme onu, metin ve tercümelerin kritiği ve mukayesesine, binaenaleyh, bir felsefe tarihi yapmaya sevkederdi. İslâm filozoflarının fikirlerine hücum ederek, bir kısım yunan filozoflarının fikirlerini tenkit ettiğini sanmasının doğru olmadığını belirtmek bakımından İbn-i Rüşt'ün Gazâlî'yi filozofları aykırı nakletmekle töhmetlendirmekte hakkı vardır.

Bununla beraber, Gazâlî'nin gaye ve endişesi islâm filozoflarının Aristo ve aristocuların fikirlerini ne dereceye kadar sadık bir şekilde tamsil ettiklerini meydana çıkarmak değil, islâm dini ile ilgili konularda islâm filozoflarının görüşlerinin değerini ölçmektir. Hal böyle olunca uzun bir felsefe tarihi etüdüne girişmeden, sadece, kendilerini filozof olarak takdim eden bu kimselerin fikirlerini ele almakla yetinmek mecburiyetinde kalmıştır. Fakat, Gazâlî'nin Girişinde, mütercimlerin ve şerhçilerin Aristo'yu tahrif edip yanlış naklettiklerinden bahsetmiş bulunduğunu hatırlamak lâzımdır.

Bununla beraber, gerek İbn-i Rüşt'ün gerekse Gazâlî'nin *Tehâfüt*'lerinde sık sık kullanılan "filozoflar" veya "onlar" kelimelerinin hangi gurubu temsil ettiği açıkça anlaşılmamaktadır. Eğer, Gazâlî filozoflar sözü ile islâm filozoflarını İbn-i Rüşt ise Aristo ve İlk Çağ aristocularını kastediyorlarsa, o takdirde sık sık anlaşmazlıklara uğrayacakları tabiîdir, çünkü, her ikisinin de dayanmış oldukları kaynaklar birbirinden farklıdır.

Gazâlî ve İbn-i Rüşt'ü hükümlerindeki isabet bakımından değerlendirirken bu metodolojik vaziyeti gözönünde bulundurmak icabedecektir. Fakat, her iki metinde de, bazı noktalar hariç, filozofların bahis konusu olan o fikirlerinin nereden alındığı belirtilmek âdeti olmadığı için[242] tahkik meselesinin ayrı ve başlıbaşına bir iş ve bir etüt konusu olduğunu da kabul etmek lâzımdır. O bakımdan, İbn-i Rüşt, "Gazâlî filozofları yanlış nakletmiştir" gibi bir hüküm verdiği zaman tahkik edilmesi icabeden iki mesele vardır: 1- Filozoflar ile kimleri kastetmektedir? Aristo ve yunan aristocuları gibi kimseleri mi yoksa Fârâbî ve İbn-i Sinâ gibi islâm filozoflarını mı? İbn-i Rüştün muhtelif vesilelerle, Gazâlî'nin delil veya itiraz şeklinde ileri sürmüş olduğu fikirleri 'bunu İbn-i Sinâ'dan başka bir kimse söylememiştir' diyerek reddettiğine bakılırsa, filozoflar kelimesini yunan veya islâm gibi belirli bir guruba hasretmiş olduğu da söylenemez.

2- Birinci nokta tespit edildikten sonra, hükmünün sıhhati araştırılmaya başlanır. Bunun sağlanması, ilkin, her ikisinin is-

[242] Meselâ İbn-i Rüşt, "Aristo'nun Burhan Kitabının İkinci Makalesinde" diyerek bir zikir yapmaktadır, Bk. Talı. Tah. s. 329. Yazma eserlerde "göndermeler"in zorluğu hakkında Bk. Sco. Mu. s. 361.

tifade etmiş oldukları kaynakları tespit etmeye ve sonra, asıl müellifin eserleriyle karşılaştırmaya bağlıdır. Bu neviden bir tahkik yapmadıkça şart sigasıyla konuşmak icabeder.

Cirm-ul Aksâ'nın olduğundan daha büyük veya daha küçük olabileceği hakkında İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin tavrını tasvip etmez; zira, her nekadar insan aklı erişemez ve anlamaktan âciz ise de âlemin bu tarzda oluşunun bir hikmeti vardır.

Bu meselede İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin aklın en umumî prensiplerine dayanarak yapmış olduğu tenkide karşı yeni bir cevap getiriyor değildir, ne de *Evvel*'in cisim olmadığını ispat etmektedir. Kendisi, akıl prensiplerine aykırı olmasa bile, onların tamamen kavrayıp izah edemediği bir mefhuma, gaye ve hikmet kavramına, başvurarak, meselenin aklın söz sahibi olmadığı bir sahaya ait bulunduğunu açıkça bildirmektedir. Çünkü, bu âlemde, her ne kadar insan aklı erişemez ise de, ona göre, her şeyin bir hikmeti vardır.

Burada şöyle bir itiraz yapılabilir: Hikmet mefhumu tamamen akla zıt olan bir mefhum değil, belki, onu da kavrayan fakat, daha geniş bir mefhumdur. İnsan aklı bu hikmeti kavramıyor diye onun akla zıt bir şey olması gerekmez; belki, onu insan aklından daha üstün ve geniş bir akıl kavramaktadır.

Burada bizim, İbn-i Rüşt'ün filozof vasfı aleyhine, filozof
410;18 Str.7-8 terimiyle "burhanın tabiatının gerektirmesi hasebiyle eşya hakkında düşünen kimse" kastedilmek üzere, tespit etmeye çalıştığımız şey, onun, insan aklının erişemediği yerlerde akıldan başka bir metodun varlığını tastik etmiş olmasıdır. Âlemde çoğuna insan aklının ermediği bir hikmetin olduğuna inandığını ilân ettiğine göre Gazâlî'nin tezini bir başka yoldan tastik etmek durumunda bulunmaktadır.

Evvel'in cisim olmadığına getirilen iki delili cevaplandırmakta, Hocazâde'nin tavrı tamamen kendine mahsustur. Birinci delil cismin bölünür olduğuna bunun vâcib-ul vucut mefhumu ile telif edilemiyeceğine dayanır. Buna karşılık, Hocazâde, cismin bölünebilir olmadığı görüşünü ileri sürer. Cismin, cüzlere bölündüğü kabul edilse bile o takdirde her cüz vâcip olabilir, fakat bu halde de gerçek birlik sağlanmaz, zira, hiç bir cüz gayra muhtaç olmaz.

İkinci delile vermiş olduğu cevabın esası cismanî imtidadın nevî bir tabiat teşkil etmediğidir. Bunun nevî bir tabiat olacak yere bir cins veya bir lâzım olması niçin gerekmesin? Cismin hallerini ve vasıflarını bildiren hususlarda zaruret yoktur. Bu meselede, *Evvel*'in cisim olamıyacağına dair getirilen iki delile mümkün ve mukabil itirazları yaptığı halde, Hocazâde, sonda, Allah'ın cisim olamıyacağına dair getirilen delilde zaruret olmadığını belirtmektedir. Bu suretle mesele karşısında sarih ve kesin bir tavır almamış bulunmakta ise de, meselede lehte veya aleyhte kesin deliller olmadığı neticesine ulaşmış olduğunu söyleyebiliriz.

Hocazâde, bu meselede de Önsözüne sadık kalarak, kendine göre bir vaziyet almış bulunmaktadır; Gazâlî ve İbn-i Rüşt'ün delil ve cevaplarını karşılaştırarak değerlendirmiş değildir.

5 — "EVVEL"İN SIFATLARI

a) *Meselenin üç müellife göre ayrı ayrı hülâsası:*

1— *Gazâlî'nin Tehâfütüne göre:*

Filozoflara göre Allah'ın sıfatları, insanlarda olduğu gibi, zâta sonradan ilâve edilmiş sıfatlar değildir, bu sıfatların mânâsı ya sadece zâta izafeti veya zâttan bir şeyi nefyetmeyi ifade ederler. Zât başka sıfat başka bir şeydir, eğer sıfatlar zâta ziyade edilmiş olsaydı kesret gerekir, sıfatlar kadîm bile olsalar kesret ortadan kalkmazdı. 163;1

Filozoflar bu iddiaya iki tane delil getirirler: 1. Sıfatla mevsuf ya birbirinden tamamen müstağnidir veyahut değildirler. İkisi de mümkün değildir. Birinci şıkka iki tane vâcib-ul vucut olması gerekir, oysaki' bu, muhaldir. İkinci şıkta ise vâcib-ul vucut malûl olur, bu da vâcib-ul vucut sözüne uygun düşmez. 164-154;4

Birinci şık meseleyi kendi dalına dayandırmak demektir, zira, mutlak ikilik nefyi kesret nefyine dayanır. İkinci şıkka gelince, vâcib-ul vucut sözü fail illeti olmayan şey mânâsına geldikten sonra sıfatların da zât gibi kadîm olması durumu düzeltebilir. Üstelik, gaye, zinciri kesmek olduğu için, zincir kadîm sıfatları olan bir zât tarafından kesilebilir. Sıfatlar fail ve kabil illetlerin teselsülü yönünden zâta dayanırlar. Akıl için kadîm bir mevcudu tasavvur etmek mümkün olduktan sonra, zâtı gibi sıfatları da kadîm olan bir mevcudu kabul etmek mümkündür. 166;5 167;9 168;12

169-170;14 Eğer 'sıfatlar insanlarınkinde olduğu gibi, zâtın mahiyetine dahil değildir, ona sonradan arız olur, zât sebep sıfat müsebbep olduğuna göre sıfat vâcib-ul vucut olamaz' şeklinde bir cevap verilirse, zâtın sıfat için fail illet olmadığı karşılığını ileri sürmek kâfi gelir. Buna mukabil, zât sıfat için mahal olabilir. Kaldıki zâtın sıfata mahal olması Allah'ın mutlak ganiy sıfatına da aykırı düşmez. Kemal sıfatları kemalin zâtına karşı olmadığı için Allah hakkında gayrına muhtaçtır denilmez. Allah'ın ganiy olmasının mânâsı ihtiyaçlara aykırı sıfatlara kendiliğinden sahip bulunması demektir.

171;18 Sıfat, mevsuf ve sıfatın mevsufa hulûlü terkip gerektirir ve her terkibin bir mürekkibi olmak lâzımdır itirazı şöyle cevaplandırılabilir: Eğer, bu üçü kadîm farzedilirse, artık bir mürekkip gerekmez; netekim, filozoflar böyle yapmıştır.

172;21 Filozoflar, sıfatlar zâta ilâve edilmiş şeyler değildir iddialarına rağmen, Allah'ın ilmini onun zâtına zait olarak vazettikleri için kendi kendileriyle uygun durumda değildirler. Aralarında *Evvel*'in başkasını bildiğini iddia edenler olduğu gibi, bilmediğini
173;22 iddia edenler de vardır. Her iki iddia sırasiyle ele alınacak olursa: İbn-i Sinâ'ya göre Allah eşyanın hepsini küllî bir nevî ile bilir, cüzîler zamanla olan alâkalarından dolayı Allah'ın zâtında tagayyür gerektirirler, onun için Allah cüzîleri bilmez.

Bu iddiaya karşı şöyle bir soru sorulabilir: Allah'ın küllîleri bilmesi kendisinin aynı mıdır, gayrı mıdır? Gayrıdır denildiği takdirde, bu, kesretin kabul edilmiş olmasıdır. Aynıdır denilemez, çünkü, meselâ, bir insanın başka bir şeyi bilmesi kendisini bilmenin aynı değildir, nefsini bilmek başka şey, gayrını bilmek yine başka birşeydir.

174;24 'Allah'ın gayrını bilmesi kesret gerektirmez, zira, gayrını kendi zâtını mebde olarak bilmesi neticesinde bilir' şeklinde bir itiraz vaki olduğu zaman ona birkaç yoldan cevap vermek mümkün
174–175;25 olu : 1. Allah'ın zâtını mebde olarak bilmesi sözü bir tahakkümdür; bilâkis, Allah zâtını zât olarak bilir, sonra, buna ilâve olarak mebde olduğunu idrâk eder, zira, mebde olması zâta izafettir. Kal-
175–176;26 dıki izafeti bilinmeden zât doğrudan doğruya bilinebilir. 2. Allah küllü dolayısiyle bilir demek suretiyle kesret ortadan kaldırılmış olmaz, zira bilme konusu biri zât diğeri gayr olmak üzere iki tane olunca ilmin de zarurî olarak iki tane olması icabeder.

İbn-i Sinâ kesretten kaçmak için Allah gayrı bilmez diyenlerden ayrıldı, ama, hem zâtı hem de gayrı bilmenin kesret gerektirmediğini iddia etti; bunun kusuru meydandadır. 'Tıpkı babayı bilen kimsenin bu aynı ilimle ve tazammun yolu ile babalık ve oğulluğu bilmesinde olduğu gibi, Allah kendisinin izafet yolu ile mebde olduğunu bilince, muzafı da bilmesi gerekir' denilse bile buna şöyle cevap verilebilir : Bir kimse, meselâ, siyah rengi bilir fakat o aynı ilimle onu bildiğini bilmez, bunun için ikinci bir ilim lâzımdır. Vaziyet Allah için de aynıdır; tazammun yolu ile bilmiş olsa bile yine herbiri ayrı birer ilim konusu olmaktan yani kesretten kurtulamaz. Eğer 'Allah'ın malûmleri pek çok olduğu halde, ilmi birdir dediğimize göre aynı mahzur sizin için de varit olur' denilirse cevap vermek lüzumunu hissetmeyiz, zira bu kitabın maksadı yapmak değil yıkmak ve eşyanın hakikatini geometrideki gibi kat'i burhanlarla bildikleri iddiasında filozofları âciz bırakmaktır.

176;28

177:29

179;34

179;35

180;30

Bu gibi ilzamlardan ve kesretten kurtulmak için Allah'ın gayrını değil sadece zâtını bildiğini iddia etmek vaziyeti düzeltecek yerde büsbütün bozar ve insan için utanç veren bir durum yaratır; zira, yaratıklar hem kendi zâtlarını hem de gayrı bildikleri halde Allah sadece kendi zâtını bilmek gibi daha aşağı bir duruma düşürülmüş olur, kaldı ki sadece zâtı bilmek yine kesreti nefyetmez. Çünkü Allah'ın kendi zâtını bilmesi başka şeydir, zâtı başka birşeydir. Allah'ın zâtı ilimdir diye itiraz edilecek olsa bile ilmin sıfat olduğu ve bir mevsufa muhtaç bulunduğu açıktır.

181-182;41

182-183;43

184;47

2— *İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne göre :*

Sıfatların taaddüdünü kabul etmeyen bir kimsenin çeşitli sıfatların bir tek zâta râci olduğunu ve bu sıfatların bir tek mefhum teşkil ettiğini söylemesi güçtür. Ortada bir zât ve bu zâta ilâve sıfatlar kabul ettikten sonra bunların hepsinin vâcib-ul vucut yani ne illeti ne de malûlu bulunmayan tek bir mevcut olduğunu iddia etmek kolay değildir.

312;2

Vâcib-ul vucut kabul edilince onun her bakımdan bir olması gerekir. Eğer onda bir terkip bulunursa bu terkip ya vâciptir veya mümkündür; eğer vâcipse, bu kendiliğinden değil ancak başkası tarafından olabilir, çünkü kendiliğinden kadîm mürekkep yani mürekkibi olmayan bir mürekkep vazetmek zordur. Eğer

312;4

313;5 mümkün ise, o zaman, illeti malûle yaklaştıran bir şeyin mevcut olması icabeder. Filozoflar kendiliğinden kadîm olan bir mürekkebe cevaz vermezler. Terkip mürekkebin varlığı için şarttır, o bakımdan cüzler mürekkebin faili olamazlar. Meselâ, tabiî bir terkip bozulduğu vakit onun cüzlerine verilen cüz ismi ancak isim iştirâki yönündendir. Bir vucuttaki ele el demek ile kesilmiş bir ele el demek işte böyledir. Aristo'ya göre her terkip, illete sahip olmamak şöyle dursun, kâin ve fasittir. İbn-i Sinâ'nın vâcib-ul vucut ve mümkün-ül vucut bölümü kadîm bir mürekkebi ortadan kaldırmaz. Çünkü, mesele,zarurî bir illette son bulduğu vakit bu illetin de ya bir illeti vardır veya yoktur. Eğer bir illeti varsa bu illet zarurî bir illette son bulur, teselsül mümteni olduğu için, son fail, illeti olmayan bir sondur, yoksa, hiçbir şekilde illeti olmayan bir son değildir; zira, surî veya maddî bir illete sahip olması mümkündür.

Madde ve sureti olan herşey mürekkeptir ve kendisinin dı-
314;7 şında bulunan bir faile sahip olması lâzımdır sözü beyana muhtaçtır. Eş'arîlerin her hâdisin muhakkak olarak bir muhdisi vardır delili mürekkep olmayan bir kadîme değil ancak, hâdis olmayan bir *Evvel*e götürür.

Ama ilim ve âlim bir olursa o takdirde bu ikisi bir tek mefhum olur. Sıfat sıfatı olduğu kendisinden başka olan o şeye nisbetle, alınan mânâya, evlâdır. Yani canlı sıfatı canlı olan bir şeyden çok kendine yakındır, kendiliğinde hayattır.

314;8 Vahit bir zâtta, kendisine kesret gerekmeden muzaf, meslûp, veya mütevehhim sıfatlar olabilir. Zira bu sıfatlar ancak izafet ve nisbettir ve bilkuvvedirler. Mümteni olan şey, bilfiil bir olan basit bir şeyin bilfiil çok sıfatlara sahip olmasıdır. Filozoflara göre bilfiil bir olan şeyin bilkuvve çok olması mümteni değildir.

317;12 Eğer ortada bir vâcib-ul vucut varsa ve bunun mânâsı varlığının ne kendinden ne de dışardan bir illeti olmayan şey demek ise, o takdirde böyle bir vâcib-ul vucudun bir takım başkası tarafından vâcib-ul vucut sıfatları bulunursa bu bir terkip gerektirir. Eş'arîler burhanın bu çeşit bir vâcib-ul vucuda değil ancak zâta zait fail bir illeti olmayan şeye müeddi olduğunu iddia ederler.

Gazâlî'nin 'filozofların vâcib-ul vucut isbatı hakkında getirmiş oldukları vâcib-ul vucut' eğer fail illeti olmayan bir şey

demekse, tıpkı bunun gibi sıfatlar da kadîmdir fail illeti yoktur demek niçin müstahil olsun?' itirazı İbn-i Sinâ'nın gösterdiği yolla vâcib-ul vucut isbatına girişen bir kimseye gereken bir muanededir. Birlik hususunda en ikna edici yol Mutezilenin yoludur. Mutezileye göre *Mebde-i Evvel*'in altında bulunan herşey mümkün-ül vucuttur ve teselsül artık mümkün olmayan bir şeyde son bulur. Fakat eş'arîlere göre bu şeyin mutezilîlerin zannettiği gibi basit olması gerekmez; sadece fail illeti olmayan bir kadîm olması icabeder. İşte bu yüzden mutezilîlerin *Evvel*'in vâcib-ul vucut yolu ile basit olduğuna dair burhanları yoktur. 320;19

Her nekadar eş'arîler, filozofların fail illeti olmayanın kabil illeti de olmaz fikrini kabul etse de bu sözden dolayı onların görüşleri cevaplandırılmış olmaz; zira eş'arîlerin vaz etmiş olduğu sıfatlar zâta zaittir, yoksa, hıristiyanlarda olduğu gibi zâtî sıfatlar değildir. 322;24 322;24 str.13

Gazâlî'nin 'nasıl fail illette teselsülü kesmek icabederse, kabil illette de icabeder' itirazı ile 'sıfat zâttadır, zât ise bir başka şeyde değildir' cevabının bu mesele ile ilgisi olmadığı için sofistik bir sözdür. *Fail-i Evvel*'in bir kabil illeti olmak onun şartından mıdır değil midir meselesi ile kabil illetlerin son bulması gerektiği meselesi arasında bir ilgi yoktur. Kabil illetlerin sona ermesini araştırmak başka şeydir, fail illetlerin sona ermesini araştırmak başka şeydir. Kabil illetlerin varlığını kabul eden bir kimse teselsülün *Fail-i Evvel*'in dışında bulunan bir kabil illette kesildiğini kabul eder. Eğer *Fail-i Evvel*'in bir maddesi varsa bu maddenin sadece ona hâs olması lâzımdır. Eğer, madde failin varlığının şartı ise o zaman her fail cisim olur. Oysaki bunların hiçbirini eş'ariler ne kabul ne de iptal ederler. Bu sözler bu konuda söylenebilecek olan cedelî sözlerdir. Burhanî sözler ancak Aristo'nun kitaplarındadır, yoksa İbn-i Sinâ ve ona benzeyenlerin sözlerinde değildir; zira, onun sözleri genel öncüllerden hareket edilerek elde edilmiş zannî sözler cinsindendir. 323;25 324;28 325;29

Gazâlî'nin 'sıfatın fail illetindeki teselsül zâtla kesilir, zât ve sıfatın her ikisinin de faili yoktur, beraberce mevcut olmak da ezelîdir. Aynı şekilde kabil illetin teselsülü zâtla kesilir' diye getirmiş olduğu cevabını hasımlar kabul etmez. Zira *Fail-i Evvel*'in şartı bir sıfat kabul etmemektir, kabul heyulâya delâlet eder. 325;30

Teselsül, sıfatı herhangi bir şey olan bir faille değil, bilâkis, ne bir faili ne de bir fail gerektiren bir sıfatla sıfatlanan bir mevsufu olan bir faille kesilir. Eğer *Fail-i Evvel*'de sıfatın varlığı için bir kabil illet vaz olunursa, bu, müstahildir, zira varlığı için şart olan herşeyin şartına iktiran etmesi başka bir illet yüzünden vuku bulur, birşey kendi varlığının illeti olamaz.

326;32 Bunların hepsi umumî sözlerdir yakîn değildir, zira kendiliğinden vâcib-ul vucut, kendiliğinden mümkün, başkası tarafından mümkün gibi terimlerde isim iştirâki vardır.

326-327;34 Gazâlî sıfatların vâcib-ul vucut olamıyacağı hususunda filozofların ikinci yollarını şöyle izah eder: Sıfatlar zâtın mahiyetine dahil değildir, ona ârızdır, bir ârız, bir mahiyete lâzım olunca bu ârız malûl demektir, o halde nasıl vâcib-ul vucut olabilir?

327;35 Burada bütün mesele kabil illeti olan şeyin fail illeti olmak
327;36 caiz midir değil midir meselesidir. Kelâmcılara göre şartın şartlıya iktiranı câizdir. Bir şeyin kendi vucudunun şartının illeti olmak mümkün bulunmadığı için şartın şartlıya fail illet olması beklenemez; o halde şartı şartlıya yaklaştıracak bir fail illetin var olması icabeder. Lâkin filozoflar göğü kadîm olarak kabul ettikleri için bunların hepsi onlara aykırı düşer. Onlara göre kadîm gök zât ve sıfatlardan ibarettir, buna rağmen onların bildiğimiz neviden failleri yoktur. Ortada, bağı kadîm olan bir kadîm bağlama vardır. Bunların hepsi inceden inceye araştırılacak şeylerdir.

328;38 Zâtın sıfatlar olmadan kendi kendine kaim olması doğru değildir. Çünkü her zât kendisi ile ekmel ve şerefli olunan sıfatlarla tamamlanır. O halde bu sıfatlar nasıl olurda zâtımıza tâbi arazlar olabilirler?

329;39 Gazâlî'nin 'onlar, bazan, eğer *Evvel* bir takım sıfatlara muhtaçsa o takdirde mutlak ganiy olamaz demektedirler, halbuki, kemal sıfatları kemalin zâtına aykırı değildirki zât gayra muhtaç
329;40 oluyor denilsin' itirazına karşı şöyle denilebilir: kâmil olan iki çeşittir: 1. Kendiliğinden kâmil olan, 2. Kemali kendisine veren sıfatlar yüzünden kâmil olan. Bu sıfatların zarurî olarak kâmil olması lâzımdır. Kendiliğinden kâmil olan şey kendiliğinden mevcut olan şey gibidir, zaten, kendiliğinden mevcut olan şey kendiliğinden kâmil olmaya hak kazanmıştır. Bu böyle olunca onda sıfat ve mevsuf vahit olur, ona izafe edilmiş olan fiiller ise ancak izafet yoluyladır.

Gazâlî filozofların 'eğer bir zât, bir sıfat ve bu sıfatların zâta hululü kabul edilirse, bu, terkip demektir, oysaki, her terkip bir mürekkibe muhtaçtır' cevabına mukabil dedi ki: 'Her terkip bir mürekkibe muhtaçtır sözü her mevcut bir mucide muhtaçtır sözüne benzer, halbuki *Evvel* kadîmdir, illeti ve mucidi yoktur". Terkip vucut gibi değil tahrik gibidir; vucudun zâtına zait infialî bir sıfattır; halbuki vucut zâtın ta kendisi olan bir sıfattır. Kendiliğinden mürekkep olan bir şeyin bulunamıyacağı hususunda birçok yerlerde konuştuk. Kadîm bir mürekkebi kabul etmek kendiliğinden müteharrik olan bir müteharriki kabul etmek demektir. Bir mürekkebin cüzleri ya a) birbirinin vucudunda şarttırmadde ve surette olduğu gibi- o takdirde terkip kadîm olamaz. Burada terkip cüzlerin vucudunun şartıdır, o halde cüzler illet olamaz, terkip de kendi kendisinin illeti olamadığı için dışardan bir mürekkibe muhtaçtır. Ya b) birbirinin vucudunda şart değildir, o takdirde bu ikisi kadîm de olsa kendisinden birliği almış oldukları bir illet bulunmak icabeder; veyahut c) biri diğerinin varlığı için şarttır, fakat öteki böyle değildir -mevsufla sıfatın halinde olduğu gibi-, o takdirde, eğer mevsuf kadîm ise sıfat ondan ayrılamadığına göre mürekkebin kadîm olması gerekir, halbuki eş'arîlerin kabul ettiği her cisim muhdestir fikri gözönünde tutulursa bir mürekkep kadîmin varlığına cevaz verilemez. Zira, onların asıllarına göre arazlar hâdistir ve sonradan terkibe girerler. Eğer kadîm bir mürekkebe cevaz verilirse o zaman ayrılığın önce gelmediği bir birleşme, hareketsizliğin önce gelmediği bir hareket kabul edilmiş olur. O takdirde, artık hâdiselerden hali kalmayan şeyin hâdis olması sahih olmaz. Yine, denilebilir ki her mürekkep kendisinde mevcut bir birlik yüzünden bir olur, böylece bir, bir olmak yönünden her mürekkepten önce gelir. Bu vahit fail eğer ezelî ise onun fiili de ezelîdir, mefulüne olan taallûku devamlıdır. Allah'ın varlıklara olan nisbetini işte böyle anlamalıdır. Fakat bu gibi şeyleri beyan etmenin yeri burası değildir; zaten maksadımız onun kitabında burhanî olmayıp çoğu safsatadan ibaret bulunan sözleri ortaya koymaktır.

330;42

331;43

332;45

332;46

333;47

333;48

334;49

İnsanın kendini bilmesi zarurî olarak diğer eşyayı bilmesidir, çünkü insanın zâtı ilimdir, varlıkları bilmedir. Gazâlî'nin eğer insanın kendini bilmesi gayrını bilmesi olsaydı onun nefyi onun için bir nefiy, isbatı isbat olurdu' sözü bir bakıma doğrudur

336;52

bir bakıma değildir. Herhangi bir malûm bilinmezse zât hakkında o kadar bilgi eksik olur. Malûm âlimden malûm olmak cihetinden nefyedilirse insanın kendini bilmesi nefyedilmiş olur. Malûm ilmin ve âlimin gayrı olmak bakımından nefyedilirse o zaman insanın kendini bilmesi nefyedilmiş olmaz. Onun için Zeyd'in Amr'ı bilmesi Zeyd'in kendisi değildir, bu yüzden Zeyd
337;53 Amr'ı bilmediği halde kendini bilir.

'*Evvel*, gayrını ilk kasıt ile bilmez, zâtını herşeyin mebdei olarak bilir, böylece, gayrını bilmiş olur, o halde kesret gerekmez sözüne karşı Gazâlî'nin yapmış olduğu ilk itiraz, eğer, filozofların bu hususiaki esasları bilinirse o zaman isabetli olmaz,
337-338;54 şöyleki: Filozoflara göre cisim olmayan şey kendiliğinden ilimdir. Çünkü, maddî suretin kendisi maddeden sıyrıldıkta ilim ve akıl olur. İlim, maddesinden sıyrılmış olan suretten başka birşey
338;56 değildir. Eşyanın mâkulleri eşyanın hakikatıdır, akıl ise mâkulleri idrâk etmekten başka bir şey değildir, böylece, bizdeki akıl mâkulün ta kendisidir. Bu yönden akıl ile mâkul arasında farklılık yoktur. Ancak, mâkuller eşyanın mâkulleri olarak tabiatları itibariyle akıl değildir, akıl onun suretini maddesinden ayırdıktan sonra akıl olur. Demek ki bizdeki akıl her yönden mâkulün ken-
339;57 disi değildir. Akıl mevcut eşyanın nizam ve tertibini idrâk etmekten fazla birşey değildir ama, *Mufârak Akıl*ın bu eşyayı idrâk etmek için ona dayanmaması lâzımdır. Eğer bizdeki akıl varlıkların tabiatını anlamaktan âciz ise o halde ortada, nizam ve tertibi bilen bir âlim lâzımdır, işte onun ilmi nizam ve tertibin sebebidir. Mevcutların nizamının sebebi olan bu akıl, değil cüzî olarak, küllî olarak ta vasıflandırılamaz. Çünkü küllîler varlıklara tâbidir ve ondan sonra gelir. Oysaki bu aklın zâtı bu varlıklardaki nizam ve tertibin sebebi olmak yönünden zarurî olarak mevcutları idrâk eder, yoksa kendisinden dışarda bulunan bir şeyi idrâk etmek bakımından idrâk etmez, aksi halde malûl olurdu. Bu anlatılanlardan
340;58 şu netice çıkar: Eşyayı küllî bir ilimle bilmek nâkıs bir ilimdir. *Mufârak Akıl* zâtını idrâk ederek bütün varlıkları idrâk etmiş olur. Varlıklarda aklî bir nizam ve tertip mevcuttur, bu tertibin bizim aklımıza benzeyen bir akılla olması caiz değildir, bilakis bu nizam bütün varlıklardan daha yüksek olan, ne küllî ne de cüzî olmayan bir akılladır. Görülüyor ki bu tasvir edilen akıl bizim aklımıza benzemez, bu akılda idrâk edenle edilmiş olan arasında ayrılık

yoktur ve bizim aklımıza arız olan kesret ona arız olmaz. İnsan aklı için bir şeyin zâtını idrâk etmek o şeyin mebdei olduğunu idrâk etmenin gayrıdır, oysaki bu akıldaki mâkuller bizdeki akla ârız olan noksanlardan beridir. Kendisinde noksan 341;60
bir sıfat bulunan bir şeyde bu noksan kâmil sıfata nisbetledir. Filozofların mezhebini böyle anlamayan bir kimse *Mebde-i Evvel* zâtını mı yoksa gayrını mı bilir diye sual sorar. Filozofların yap- 342;61
maya çalıştıkları şey Allah'ı yaratıklara ârız olan noksanlardan temizlemektir. İnsanlardaki aklı onunkine benzetmek terkedilmeye en lâyık olan bir noktadır.

Gazâlî'nin ikinci itiraza vermiş olduğu cevabı ele alalım. Filozoflar Allah'ta kendiliğinden değil fakat zâta zait bir ilimle 343;66
âlim olmaktan ileri gelen çokluğu nefyederler, yoksa malûmlardaki çokluğu nefyetmezler. İlimdeki çokluğu malûmlerin çok- 344;67
luğuna nakletmek safsatadır. Allah'ın ilmindeki taaddüt insanın ilmindeki gibi değildir. İnsanın ilminde taaddüt iki bakımdan olur 1. Hayalî olmak bakımından; bu, mekâni taaddüte benzer. 2. Kendi aklımızdaki taaddüt. Bir cinsi düşündüğümüz vakit onun nevilerini düşünmekte olduğu gibi. Fakat Allah'ın ilmi bu neviden küllî bir ilme taallûk etmediği için hasıl olacak taaddüt ortadan kaldırılmış olur. O takdirde ortada öyle bir taaddüt kalır ki onu bizim aklımız idrâk edemez, o ezelî ilme aittir. İşte 344;68
bu yüzden filozofların "akılların bir sınırı vardır ki orada durur ve onu aşamaz" sözü doğrudur. Bu hal, bu ilmin nasıl olduğunu anlamaktan âciz kalmaktır. Keza, Allah'ın ilmi tamamen bilfiil olduğu ve heyulâya ait bir ciheti bulunmadığı için kendisinde kesret olmamak icabeder. Bizim bir şahsa ait ilmimiz bilfiil ilim 345;70
olduğuna göre, Allah'ın ilmi, her nekadar ne cüzî ne küllî ise de, küllî ilimden çok bu şahsî ilme benzer. İşte لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض (XXXIV,3) âyetinin mânâsı budur. Gerçi Gazâlî 'İbn-i Sinâ kesret lüzumundan kaçmak için *Evvel*'in 346;73
gayrı bilmediğini inkâr edenlerden ayrıldı ama, kendi yolunun kesret gerektirmediğini iddia etti, halbuki Allah'ın kendini, gayrını, bütün şeyleri bilmesi bir ziyade gerektirmeksizin zâtın kendisi olamaz' demektedir ama yukarıda belirttiğimiz gibi Allah'ın gayrı bilmesi, gayr vucutça aşağı olduğundan dolayı, vucutça daha şerefli olana daha şerefli olmayan sebep olmasın diye nefye-

dilmiştir; yoksa, gayrı bizim ilmimizden vucutça daha şerefli
347; 74 olan bir ilimle bilmesi bakımından nefyedilmemiştir. Allah'ın ilmindeki kesret meselesine gelince, bu mesele üzerinde konuştuk; filozoflar Allah ancak zâtını bilir sözüne Gazâlî'nin dediği cihetten
347; 75 değil fakat bizim belirttiğimiz cihetten gelmişlerdir. İbn-i Sinâ'nın "ancak zâtını bilir" sözü ile "varlıkların hepsini bilir" sözünü birleştirmesi İbn-i Sinâ'nın, Allah'ın kendini ve gayrını bilmesinin Allah'ın zâtı olduğunu kabul etmekten ileri gelir. İbn-i Sinâ'nın bu sözünde tenakuz yoktur ve filozofların bu durumdan utanması icabetmez.

350; 80 Gazâlî 'kendini izafet yolu ile mebde olarak bilince o zaman muzafı bilmek tek bir ilim olur; çünkü babayı bilen bir tek ilim içinde babayı oğulu ve babalığı bilir, bu vaziyet ise kesret gerektirmez' sözüne karşı 'ilim eğer her yönden bir ise iki malûma taallûk etmesi tasavvur olunamaz, aksi halde bu, kesret gerektirir' tarzında getirmiş olduğu muanede Allah'ın ilmini insanın ilmine benzetmek yüzünden meydana gelmiştir.

351; 81 Biz bir şeyi vahit bir ilimle biliriz, onu bildiğimizi de yine bu ilimle biliriz; aksi halde teselsül gerekir. Gazâlî'nin teselsül gerekmez demesi mânâsızdır. Eğer ilim birincinin zâtına zait ve kendi kendine kaim bir ilim olsaydı o zaman sonsuz olarak mürur etmek onun için sahih olmazdı.

352; 82 Gazâlî'nin 'maksadım hakikat değil, fakat, filozofların sözlerini iptal etmektir' sözü ona değil fena kimselere lâyıktır. Filozoflar yazmış oldukları kitaplarla yükselmişlerdir. Gazâlî ise bu kitaplardan istifade etmiş ve o yüzden zamanındaki insanlardan üstün olmuştur, o halde, filozofların kitaplarını kötülemesi hiç caiz midir?

353; 85, str.13 Filozoflar eğer ilâhi ilimlerde hata yapmışlarsa, bu, delillerle gösterilir. Fakat onların gayeleri sadece hakikattir, ilâhi ilimlerde inanılacak bir şey söylemeseler bile bu maksat onları övmeye kâfi gelir. Ancak Allah'ın insan tabiatının dışında olarak bir ilâhi emir ile vazifelendirdiği kimse hatadan salimdir, yoksa,
354; 86 herkes hata yapar. Allah'ın ilim ve sıfatları yaratıklarınınki ile ne nisbet ne de mukayese kabul eder fikri filozofların muhakkiklerinin fikridir.

356; 88 Allah'ın gayrını veya zâtını bilmesi meselesi, kitapta yazmak şöyle dursun, münazarada cedel yolu ile ele alınması haram olan

bir şeydir. Zira halk bu gibi meselelerin inceliklerine nüfuz edemez, onlara bu meselelerden bahsedildiği takdirde ilâhi ilimlerin mânâsı kaybolur. Akıllarının aldığı kadarını bilmek onlara saadet temini için kâfidir; şeriat bu mânâları anlatmak için bazı benzetmelere baş vurmuştur. Bu meselelerin esasını râsih âlimler bilir, bu gibi kitaplarda yazılmaz, ancak burhan yolu ile kaleme alınmış olan kitaplarda bahs edilir. Bu meseleleri halka açmak 357;89
onları zehirlemektir. Nasıl zehir kimine gıda kimine zehir tesiri yapmak bakımından izafî ise, tıpkı, fikirler de böyledir. Başkasına faydalı olmasına rağmen bir başkasına zehir tesiri yapan bir fikri ona vermek günahtır. Fakat durumu bilmeden kötülük eden 358;90
bir kimsenin zehirlediği kimse doktora muhtaçtır. İşte biz bu bakımdan bu kitaptaki meseleler hakkında konuşmak zorunda kaldık.

O halde filozofların görüşlerini anlatalım. İdrâk edilen şeyler 358;91
iki kısımdır: 1. Cisimler ve arazlarda olduğu gibi duyularla idrâk edilenler. 2. Cisim ve sıfatlarının tabiatları ve mahiyetlerinde olduğu gibi akılla idrâk edilenler. Mahiyet bir cismi bilfiil mevcut kılan ve ona has olan fiillerin ondan sâdır olmasına sebep olan bir sıfattır. Bu sıfatlar arazlar gibi değildir, zira arazlar zâta zaittir ve zâtla kaimdirler oysaki sıfatlar zâtın hakikatıdır, bu sıfatlar 359;93
kaldırıldığı zaman zât da ortadan kalkar. Hayvanın, kendisi ile hayvan olduğu sıfatlarını, hayvanın kendine mahsus fiillerinde görerek farkına vardılar. Bu sıfatlar bir mahaldedir; çünkü a) bu sıfatlar değişince varlıklar cins veya neviler şeklinde değişmektedir. Meselâ, ateş havaya inkılâp etmek için kendisi yüzünden ateş 359;94
fiili sadır olan sıfatın, kendisi yüzünden hava fiili sadır olan sıfata dönmesi icabeder. b) Diğer taraftan zât başkası ile münfail olmaktadır, o halde bir mahal var olmak gerekir. Fiil ve infial bir tek tabiattan meydana gelemezler, iki ayrı tabiattan ileri gelirler. Fail olana suret, mahiyet, cevher; münfail olana mevzu, unsur, madde derler. Netice: Müşahede edilen cisimler göründükleri gibi basit değildir; hissin idrâk ettiği şey madde ve suretten mürekkep olan cisimlerdir; aklın idrâk ettiği şey ise bu suretlerdir, akıl onları ancak maddelerinden tecrit ettikten sonra idrâk eder. Görü- 561;97
lüyorki mâkul mahsûstan ayrıdır. Duyusal olan şeyler kuvve ve fiil gibi iki tabiattan mürekkeptir; acaba bunlardan hangisi öncedir? Fiil öncedir, zira fail mefulden önce gelir. İllet ve malûller

zinciri sonunda bilfiil ve illetlerin hepsinin ilk sebebi olan bir *İlk İllet*'te son bulur. Bu *İlk İllet* tamamen bilfiildir, kendisinde kuvve yoktur; eğer kuvve olsaydı malûl olur ve netice itibariyle ilk olamazdı. Sıfat ve mevsuftan mürekkep olan herşeyde kuvve ve fiil vardır, onun için, filozoflara göre, *Evvel*'in sıfat ve mevsuftan mürekkep olmaması icabeder. Kuvveden beri olan herşey akıldır, o halde *Evvel* akıldır.

361; 98 İşte filozofların görüşü topluca budur. Eğer sen ilimleri öğrenmeye azmetmişsen, sebat ve feragatin varsa, filozofların kitaplarını oku, doğru olanla olmayan üzerinde dur. Eğer böyle değilsen sadece şeriatın dış görünüşünü kabul et, sonradan türemiş akidelere önem verme. Eğer bunlara inanırsan ne yakîn ehlinden ne de şeriat ehlinden olursun.

362; 99 Filozoflar bu âlemdeki nizamı gördükleri vakit âlemin mebdeinin akıl ve ilim olduğuna kanaat getirdiler. Bu hususlar insan bilgisine ve yaygın olarak bilinen şeylere (umur-u meşhuraya) uzaktır ve bunu halka anlatmak caiz değildir; bu meselelerde kendisine yakîn hasıl olmuş bir kimsenin yakîn hasıl olmak imkânı bulunmayan bir kimseye bunlardan bahsetmesi
362; 99, str.11 onu öldürmesi demektir, o halde, haramdır. Maddeden ayrı olan ve kendi kendine kaim bulunan bir şeye cevher dedikten sonra, cevherlerin sebebi olan *Evvel* cevher, mevcut, canlı, âlim isimlerine ve bütün kemal sıfatlarına sahip olmaya daha çok hak kazanmıştır.

363; 102 Gazâlî'nin 'basit olan, mahiyeti, hakikatı ve dünyada olup bitenlerden haberi olmayan bir şeyde ne gibi bir güzellik vardır?' sözü bâtıldır. Zira eğer, filozoflar mahalden münezzeh bir mahiyet vaz ederlerse, o zaman, ona sıfatlar takdir edemezler; eğer bir mahal vaz ederlerse o takdirde kuvve ve fiilden mürek-
363; 103 kep olmuş olur. Oysaki Allah mutlak olarak mevcut bir mahiyettir, diğer sıfatlar onunla mevcut olur, varlıkları mutlak olarak bilir, onların mevcut ve mâkul oluşunun sebebidir, bu hal onun kendini bilmesinden ileri gelir. Filozoflar, Allah'tan, ancak, onun varlıkları bilmesi insanın varlıkları bilmesi gibidir fikrini nefyederler.

364; 105 Gazâlî'nin 'zâtını bilmesi zâtın aynı mıdır, gayrı mıdır' sözü gayet bozuktur; zira, bu söz, tagayyürden ve noksan ifade eden

sıfatlardan münezzeh olan bir kâmil şahsı böyle değilmiş gibi ilzam etmektir. İnsan, aklı sayesinde, diğer varlıkların en şereflisi olduğu halde, kendiliğinden akıl olan *Evvel*'in varlıklarını en şereflisi olması vâciptir.

Gazâlî'nin 'ilim sıfattır, bir mevsufa muhtaçtır; bu sıfata kendiliğinden kaimdir denilemez, aksi halde, Allah ilimdir demek olur' sözü bozuktur. Zira, cevherî sıfat, kendiliğinden kaim cevheri kendiliğinden kaim cevher yapan sıfattır. Mahal kendiliğinden 365;107
kaim değildir, ne de bilfiil mevcuttur, onu bu hale getiren o sıfattır, bu hali ile arazın mukabilidir. Oysaki araz bir mahalle muhtaçtır, Allah'ın ilmini insanın ilmine benzetmek doğru değildir. İlmin tabiatı arazın tabiatından çok uzaktır, bilhassa Allah'ın ilmi bahis konusu olunca bu vaziyet daha iyi belirir, o halde, bir mahalle muhtaç olmaktan da uzaktır.

Bu kitaba *Tehâfüt-ül Felâsife* yerine sırf *Tehâfüt Kitabı* 366;108
demek daha iyi olurdu.

3— *Hocazâde'nin Tehâfütüne göre:*

A) Filozoflara göre, hakikî basit bir şey hem fail hem kabil 56
olamaz. Failin mefule nispeti vucup ile, kabilin makbule nispeti imkân iledir. Vucupla imkân birbirine münafidir, birleşemezler.

Eğer, fail ve kabilin bütün şartları toplanmış ve ortada hiç 57
bir mani yoksa o zaman meful ve makbul vacip olur, eğer böyle bir durum yoksa, vacip olmazlar, demekki ikisi arasında fark yoktur. Buna karşı 'fail mefulünü mucip olmakta müstakildir, oysaki, kabil böyle değildir, zira, makbul, imkânı için faile muhtaçtır. Eğer birleşseler, vucubu, imkânı ve imtinaı aynı cihetten olmuş olur' denilirse şöyle cevap verilebilir: Aynı cihetten kaydı ile ya mutlakın beyanı, meselâ insan insan olmak haysiyetiyle, ya takyit, meselâ, tâbi tâbi olmak haysiyetiyle metbu olmaksızın var olamaz, veyahut talil, meselâ, ateş ateş olmak haysiyetiyle, kastedilir. 'Kabilin kabil olmak haysiyeti ile makbulünü mucip ve müstakil olması mümkün değildir' sözü ile birinci mânâ kastedilemez. Çünkü kabilin kendisi makbulünü ya muciptir veya değildir. İkinci mânâ kastedilirse, o zaman makbulünü mucip olması mümkün olmaz. Bu, ancak, 'kabilin zâtı kabiliyet sıfatı ile mukayyettir ve failiyetten tecerrüt etmiştir, makbulünü mucip olması mümkün değildir' demekle doğru

olur. Ama, bu öncülün lâzımı failiyetten tecerrüde aykırıdır. Eğer, üçüncü mânâ kastedilip, ilkin talil sonra selp itibar edilerek kabiliyet sıfatı kabilde makbulün vucubu imkânının sebebi olamaz fikri işaret edilirse, bunda mahzur yoktur. Mahzur, ancak, 'kabiliyet sıfatı kabilde makbulün vucubunun imkânsızlığını gerektirir' fikri kastedildiği zaman varittir. Çünkü o zaman failiyetle kabiliyet arasındaki aykırılık onların lâzımları arasındaki aykırılığı gerektirir, bu da onların aynı bakımdan ve aynı yerde içtimalarına imkân vermez.

Eğer, ilkin selp sonra talil itibar edilirde, kabiliyet sıfatı kabilde makbulün vucubunun imkânsızlığının sebebidir mânâsı kastedilirse, kabul etmeyiz.

Kabiliyetin, makbulün imkânının sebebi olmaması, onun imkânsızlığının sebebi olmayı gerektirmez, imdi, iki lâzım arasında aykırılık olmaz ve birleşmeleri imkânsız olmaz.

'Fiil yalnız başına hepsinin mucibidir, kabul yalnız başına asla mucip değildir' sözü ile, eğer, 'kabul vucubun sebebi değildir' fikri kastediliyorsa vucubun imtinaı lâzım gelmez ve böylece 'aynı cihetten vucubun hem imkânı hem imtinaı gerekir' sözü
58 doğru olmaz. Eğer bir tek şey aynı cihetten bir şeyin hem kabili hem faili olamaz fikri kastediliyorsa, burada bir mesele yoktur, çünkü, *Mebde-i Evvel*'de cihetler ve itibarlar vardır; onun için sıfatlarını zâtı itibariyle kabul etmesi, itibarî cihetlerle de onun faili olması caizdir (Burada sekizinci mesele hülâsa edilmiştir).

59 B) Filozoflara göre *Evvel*'in zâta zait sıfatları yoktur, sıfatlar zâtın aynıdır. Sıfata gereken şey zâta gerekmiş olur, meselâ, insan eşyayı bilmek için eşyanın bilgisine muhtaçtır, ilim sıfatı eşyaya bağlıdır. Allah'ta ise bu sıfat eşyaya bağlı değildir, eşya onun zâtına açıktır. O bakımdan Gazâlî'nin 'ilim bir sıfat olduğu için mevsufa muhtaçtır' sözü defedilmiş bulunur. Eğer zâta zait bir sıfatı olsa, bu sıfat mevsufuna muhtaç olduğu için mümkün olur ve bir illete muhtaç bulunur. Bu illet ya zâtıdır, o takdirde her yönden bir olan bir şeyin bu sıfatın hem kabili hem de onun faili olması gerekir, oysaki bu muhaldir; ya gayrıdır, o takdirde vâcip muhtaç olur.

Cevap: Birinciyi seçeriz, fakat lüzumu kabul etmeyiz. Çünkü Allah her bakımdan bir değildir, onda itibarî cihetler vardır.

Üstelik, geçen meselede her yönden bir olan şeyin bir şeyin hem kabili hem onun faili olabileceğinin mümteni olmadığını gördük. İkinci de bâtıldır; zira delil zâtında ve vucudunda başkasına muhtaç olmayı nefyetmiştir, sıfatları hususunda muhtaç olabilir. Buna karşı 'Vâcibin sıfatı kemal sıfatıdır, kemal sıfatı gayra muhtaç olmaya aykırıdır' demek dâvayı başka kelimelerle tekrarlamak demektir, şöyleki: Allah'ın zâtı var olmak için sıfatlara muhtaç değildir. Aksi halde vâcip olmaz. Eğer sıfatlar zâta zait olsa o takdirde Allah mutlak ganiy olmaz.

Eğer bu sıfatlara ihtiyacı ile var olmak için onlara muhtaç olduğu kasdedilirse, lüzum memnudur. Eğer bununla eşyanın ona malûm olması kasdedilirse lüzum sahihtir, ama, lâzım müstahil değildir, zira delil kendinden başka her şeyden müstağni olduğuna delâlet eder. Varlığının mütevakkıf olmadığı şey veya şeylerin malûm olması (inkişafı) gibi hususlarda kendileri ile kaim olacağı sıfatlara muhtaç olmasına burhan kaim olmamıştır.

Gazâlî, onların, sıfatların zâta zait oluşunun mümteni olduğunu gösteren iki delillerini nakletti. Gazâlî, 'Vâcib-ul vucudun zâtı bir sebebe bağlanır' sözü ile eğer mevsuf olan zât dışardaki bir illete bağlanır fikrini kasdediyorsa sıfatın ancak bir illete muhtaç olması gerekir; ama, bu illet zâtın gayrıdır, o halde, sıfatlarda zât ona muhtaç olur fikri lâzım gelmez, lâzım olan şey şu iki şeyden birisidir: Ya fail kabildir veya zât sıfatları için dışardaki bir ilete muhtaçtır. Eğer sıfat olan vâcib-ul vucut bir illete muhtaçtır sözünü kasdediyorsa, bozuktur. Çünkü filozoflar sıfatları ziyade takdirinde ve sıfatların vâcib olan zâtla olmasında vâcib-ul vucut saymaz ki bu muhal lüzumu ihtimali defolunsun. Bizce birinci mânâ sahihtir. Filozofların birinci görüşüne getirmiş olduğu cevap isabetsizdir. 60

Birliğin kesret nefyine mebni olması cüz itibariyle olan kesret nefyine dayanır, yoksa zât ve sıfat bakımından olan kesret nefyine mebni değildir. Zât ve sıfat bakımından olan kesret, tevhit meselesine o da cüz itibariyle olan kesretin nefyine mebnidir, o halde, ortada devir yoktur. Ancak, tevhit delilindeki 61
tertip ile vucup mahiyetin kendisidir demeksizin mücerret kesret kasdediliyorsa o başka. Fakat bu söz ne filozofların kitaplarında vardır ne de onların nakline uygundur.

Müessire muhtaç olan şey önceki kelâmcıların zannettikleri gibi imkân değil, hudustur. Bir şey varlığı için bir kabile muhtaç olunca varlığı ve yokluğu zâtına nazaran eşittir. Aksi halde, bir taraf zâtına evlâ olsa zâttan ileri gelen bu evleviyet yüzünden diğer taraf mümteni olur evlâ olan taraf ise vâcip olur ve zât zât olarak vucut bakımından mustahil bulunur. Halbuki böyle değildir, o halde, diğer taraf mümteni olmazsa zâta nazaran vukuu onun sebebi ile olur. O halde, birinci tarafın evleviyeti diğer tarafın sebebinin nefyedilmesine bağlıdır. Çünkü birinin evleviyeti, sebep ister bir olsun ister çok olsun diğerininkine münafidir. Akıl için iki eşitten birini diğerine tercih etmek hususunda zâttan başka bir illetin bulunması zarurî olarak lâzımdır. Eğer zâtı yönünden varlığı ile yokluğu eşit değilse bir taraf diğerinden kendiliğinden evlâ olursa bu taraf vâcip karşı taraf mümteni olur; eğer karşı taraf mümteni değilse o zaman bir sebeple vukua gelmesi icabeder. Bu taraf evlâ olmak için o karşı tarafın sebebinin ortadan kalkması gerekir. O takdirde birinci tarafın evleviyeti kendiliğinden değil, karşı tarafın yokluğu yüzündendir. Zâta nazaran iki taraf da eşit ise, bir tarafın seçilmesi müreccih gerektirir. Bu müreccih fail değil fakat kabil olamaz mı denilse buna karşı fail lâzımdır cevabı verilir. Vucudu icattan önce tutan bir kimse için zâtın fail olması câiz değildir, zira kendi varlığından önce gelmiş olur. Önce tutmayan kimse ise bunu bütün mümkünler için caiz görsün. Fakat o takdirde Allah'ın eşyanın faili olduğu tesbit edilemez; bu hususta düşünülmelidir.

Vucut, filozofların inandığı gibi vâcib-ul vucutta mahiyete ârız olmayınca, ona ihtiyaç ve noksan gerekmez, eğer zaitse o takdirde fail gerekir. Ortada bir terkip varsa zarurî olarak mürekkip de vardır bu mürekkip ya zât veya zâtın gayrı olur. Sıfatın ya zât veya zâtın gayrı olan bir illet olmaksızın zât ile kaim olabileceği tasavvur edilemez.

62 Hukema hem Allah'ın zâta zâit sıfatları olmadığını hem de O'nun evvel, vahit, kadîm, bakî, vâcib-ul vucut, akıl, âkil, mâkul, murit, kadir, canlı olduğunu söylemiştir. Fakat bu sıfat ve isimler, onlara göre, izafet veya selp yolu ile bir tek mânâya racidir. Allah'ın isim ve sıfatları hakkında insanlardaki sıfatlara göre hüküm vermek doğru değildir.

Gazâlî, İbn-i Sinâ ve benzerlerinin Allah'tan kesreti kaldırmak için onun gayrı bilmediğini iddia etmek suretiyle Allah'ı şerefçe küçültmüş olduklarını ileri sürmüştür. Ama, gayrı bilmesi zâtı bilmesine mugayir olmak için diğeri sâbit olduğu halde o birinin nefyini aynı anda düşünmek mümkün olmalıdır, oysaki bu hal memnudur. Allah zâtını ve gayrını, zâta zâit bir şekilde değil, kendiliğinden olarak bilir ve buna kesret gerekmez diyenler de vardır. Fakat, İbn-i Sinâ gibi, zâtını doğrudan doğruya bir ilimle gayrını suret hasıl olarak bilir denilirse buna kesret gerekir. Üstelik, vahit olan bir şeyin aynı cihetten hem fail hem kabil olduğunu söylemesi de lâzım gelir. Allah'tan ilmi nefyeden kudema, Allah vasıta ile yaratır sözünü söylemez. 63 64

Gayrını bilmez diyenler her nekadar bâtıl fikirli iseler de kesreti kaldırmış sayılırlar; zira onlara göre, kendini bilme doğrudan doğruya olan ilimle olur ve bir surete muhtaç değildir.

b) *Meselenin tahlili:*

Sıfatlar Meselesini Gazâlî ve İbn-i Rüşt altıncı meselede ele almıştır; halbuki Hocazâde bu hususu asıl dokuzuncu meselede inceler; sekizinci mesele dokuzuncuyu tamamlayan ve yalnız Hocazâde'ye mahsus bulunan ayrı bir meseledir.

Gazâlî'nin nakline göre, filozoflar, Allah'taki sıfatları dışardan zâta zâit şeyler olarak değil, ancak, selp veya izafet nevinden şeyler olarak telâkki ederler; eğer, onlar zâta zâit bulunsalardı, o takdirde, kadîm dahi olsalar, kesret gerekirdi. Bu iddialarını ispat etmek için getirmiş oldukları delil şudur: Eğer zât ve sıfat ayrı şeyler olsalar, ya birbirlerine muhtaç bulunmaz vâcib-ul vucut olurlardı, oysaki, iki vâcib-ul vucut farzetmek muhaldir, veyahut, birbirlerine muhtaç bulunur, mümkün olurlardı, oysaki vâcib-ul vucut malûl olmaz. 163;1 164–165;4

Gazâlî'nin bu delile yapmış olduğu itiraz vâcib-ul vucut mefhumuna dayanır. Eğer vâcib-ul vucut, varlığının fail illeti olmayan bir şey ise, onda kadîm sıfatlar bulunmak mümteni olmaz. Zira, filozofların vâcib-ul vucuda getirmiş oldukları delil kesret nefyine veya birlik ispatına değil teselsül kesmeye yarar. 168;12 167;9

İbn-i Rüşt ise, bir zât ve bu zâta zait sıfatlar kabul edince bunların hepsinin vâcib-ul vucut yani ne illeti ne de malûlü bulunmayan vahit bir mevcut olduğunu iddia etmenin kolay olma-

dığını söyler. Bu hususdaki bütün münakaşaları mürekkep olan vâcib-ul vucut mefhumunun teşkil edilip edilemiyeceğine dayanmaktadır.

315;3 İbn-i Rüşt'e göre, filozoflar kadîm bir mürekkebe cevaz vermezler, terkip mürekkebin varlığının şartıdır, ortada, terkibi yapan bir fail bulunmalıdır; hattâ Aristo'ya göre, terkip, kâin
314;8 ve fasittir (olan ve bozulan bir şeydir). Vahit bir zâta kesret gerekmeden, muzaf, meslûp veya mütevehhim sıfatlar olabilir; bu sıfatlar izafet ve nispet temsil ederler, bilkuvvedirler. Mümteni olan şey bilfiil vahit olan bir şeyin bilfiil çok sıfatlara sahip olmasıdır.

Beşinci Meselede İbn-i Rüşt, sıfatlar bahsindeki görüşünü
299-300;23-25 şöyle açıklamıştır: Vâcib-ul vucut maddede olmayan bir mevcuttur. Filozoflar, Allah'ın sıfatlarını zâta zait değil, fakat, zâtî telâkki etmişlerdir. Zâtî sıfatları taşıyan hamil, sıfatlarla bilfiil tekessür etmez; ancak, tarif olunan bir şeyin tarif unsurlarıyla bölünmesi gibi tekessür eder, sıfatlar bilfiil tek, bilkuvve, tarif yönünden, çokturlar. Üç ekanim hususunda hıristiyanların görüşleri de böyledir, Allah bilfiil bir bilkuvve üçtür.

Gazâlî, filozofların, vâcib-ul vucut mefhumuna teselsülü kesmek için ulaştıklarını iddia ederek bu mefhumun birlik mefhumu
149 ile olan mantıkî ilgisine önem vermez, bu bakımdan, delilin sa-
167;9 dece vâcib-ul vucut ispatına yaradığını, birliği ispat etmediğini söylemek suretiyle onları ilzam eder. Bu hale göre, teselsül herhangi bir şeyle de kesilebilir, yeterki o şeyin bir fail illeti olmasın.

İbn-i Rüşt de vâcib-ul vucut mefhumunu tek başına mütalea etmez. Fakat İbn-i Sinâ'nın varlığı vâcib-ul vucut ve mümkün-ül vucut diye ikiye ayrılmasının kadîm bir mürekkebi ortadan kaldırmadığını belirtir; bu durumu onun Gazâlî'ye hak vermiş olduğunu gösterir. Gerek Gazâlî gerek İbn-i Rüşt vâcib-ul vucut ve birlik mefhumlarının bağımsız olarak mantıkî bir analizini yapmamaktadırlar. İbn-i Rüşt, bir taraftan filozofların birlik iddialarını diğer taraftan Gazâlî'nin kadîm sıfatları olan vâcib-ul vucut iddiasını zikreder, fakat bu iki görüş karşısında açık ve
320;19 belirli bir vaziyet almaz; sadece, Gazâlî'nin yapmış olduğu itirazların İbn-i Sinâ'nın yolu ile vâcib-ul vucut ispatına girişen bir kimseye yapılan muanede olarak vasıflandırmakla yetinir.

Birlik meselesinde İbn-i Rüşt en ikna edici yolun mutezilîlerin yolu olduğunu söylemekle beraber, eş'arîlerin delilinin sadece fail ileti olmayan bir kadîme götürdüğünü belirtmesi üzerine, mutezilîlerde *Evvel*'in vâcib-ul vucut olduğuna dair burhan bulunmadığını açıklamış olur.

Eğer "mürekkep olan bir vâcib-ul vucut" mefhumunu teşkil etmeye delil getirilerek mani olunmuyorsa, bu, Gazâlî'yi tastik ettiğini göstermez mi? Terkip meselesi kendi başına, vâcib-ul vucut meselesi kendi başına mütalea edildiği zaman durumda bir tutarsızlık görülmemektedir, fakat, bu ikisi birbiriyle olan ilgisi dahilinde ele alındığı takdirde meselede bir pürüz belirmektedir, şöyleki: Acaba vâcib-ul vucut mefhumu Gazâlî'nin dediği gibi, fail illeti olmayan bir şey midir, yoksa İbn-i Rüşt'ün ileri sürmüş olduğu gibi, fail illeti olmayan basit bir şey midir? Bu mefhumun ilkin birinci mânâya delâlet etmiş olduğu fail illetler zincirinin kesilmesi için kendisine başvurulduğundan anlaşılabilir; ancak, bir defa bu mefhuma erişildi mi, sonra onun basit olması gerektiği düşünülebilir. Gazâlî'nin mefhum hakkında ileri sürmüş olduğu itirazlar vâcib-ul vucut mefhumunun basit olmamasına raci değildir, fakat, zinciri kesmek yolundan gidildiği müddetçe onun basit olduğunun ispat edilemiyeceğine taallûk eder.

Gazâlî, 'sıfat ayrı, zât ayrı olsa, o takdirde sıfat mürekkep olur, böylece vâcib-ul vucut olamaz' ihtimalini bertaraf etmek için zâtın sıfat için kabil illet olabileceği ihtimalini ileri sürer. Maksadı karşı tarafı delil getirmekten aciz bırakmaktır, onun için İbn-i Rüşt'ün onu safsata yapmakla suçlandırması isabetli bir hareket değildir; zira, Gazâlî burada *Evvel*'in kabil illeti olmak gerekir mi gerekmez mi meselesini ayrıca ele almış değildir. 323;25

Maamafih, İbn-i Rüşt'e göre *Fail-i Evvel*in bir sıfat kabul etmemesi icabeder, zira, kabul, hem heyulâya hem de başka bir illete delâlet eder. İbn-i Rüşt'ün bu hususdaki sözlerin hepsinin yakîni olmayıp umumî ve cedelî bulunduğunu belirtmesi, fail illeti olmayan şeyin kabil illeti olmak gerekir mi gerekmez mi meselesinin araştırılmaya muhtaç olduğunu söylemesi, Gazâlî'nin çıkış noktasını açıkça tastik etmesi demektir. Fakat, burhanî sözlerin İbn-i Sinâ ve onun gibilerin kitaplarında olmayıp Aristo'nun eserlerinde bulunduğunu, delil vermeksizin, ilân etmesi muhtelif 361;98 325;29

vesilelerle göstermiş olduğu Aristo hayranlığının bir işaretidir. Burada, İbn-i Rüşt'ün bir vasfını tespit etmek imkânı ile yüzyüze bulunmaktayız. İbn-i Rüşt herhangi bir mesele hakkında hüküm verirken serbestçe ve kendi fikrini bildireceği yerde, Aristo'ya bağlanmayı ve okuyucuyu ona göndermeyi tercih etmektedir; halbuki, Gazâlî, hattâ kendi doktrini aleyhine bile olsa, aklın serbest işleyişine tâbi olarak, serbest hükümler vermekle temayüz ediyor. Gazâlî'nin en bâriz tarafı işte tefekküründe görülen bu hürriyettir. Kendisini belli bir sistem çerçevesi içinde kayıtlı görmemesi, fikirleri işlemek yönünden, ona, İbn-i Rüşt'e nazaran daha ileri bir durum temin etmiştir.

330;42 'Eğer, sıfat, mevsuf ve sıfatın mevsufa hulûlü kabul edilirse, bu, terkip gerektirir, her terkibin bir mürekkibi olmak gerektir'
331;43 tarzındaki bir itiraza, Gazâlî'nin vermiş olduğu cevabı yani "her terkip bir mürekkibe muhtaçtır, halbuki Allah'ın mucidi yoktur" ifadesini İbn-i Rüşt kabul etmez; zira ona göre terkip, vucut gibi değil, fakat, tahrik gibi bir şeydir, halbuki vucut, zâtın ta kendisi olan bir sıfattır. Bir terkibe vahdet veren bir mürek-
333;47 kibin bulunması zarurîdir. Eğer kadîm bir mürekkep kabul edilirse, ayrılığın önce gelmediği bir birleşme kabul edilmiş olur. Vahdet veren mürekkip her terkipten önce gelir, eğer bu basit fail ezelî ise, onun fiili de ezelîdir, mefûlüne taallûku da ezelîdir.
334;49 Bu fikirlerinden sonra İbn-i Rüşt, onları yersiz anlattığını, zira, maksadının Gazâlî'nin *Tehâfüt*ündeki burhanî olmayan sözleri belirtmek olduğunu ilâve eder. Fakat biz de ilâve edelim ki Gazâlî kendi sözlerinin burhanî olduğu gibi bir iddia taşımamaktadır, o bakımdan İbn-i Rüşt'ün görüş noktası yerinde değildir; Gazâlî, sadece, ilâhiyatta ve bazı tabiîyat bahislerinde filozofların burhanî delilleri olmadığını göstermek istemektedir.

Gazâlî ilim bahsinde filozofların kesreti tastik etmiş olduklarını söyler. Allah'ın küllîleri bilmesi ister zâtının aynı isterse gayrı olsun her iki halde de kesret vardır. İbn-i Rüşt eğer filozofların asılları gözden geçirilirse böyle bir terkibin varit olmayacağı mütaleasındadır: Şöyleki: Maddeden mücerret olan şey ilim ve akıldır, bu akıl ne küllî ne de cüzî ilimle vasıflandırılabilir; zira kendisi varlıkların nizam ve tertibinin sebebidir, bu akıl kendini idrâk etmek suretiyle varlıkları idrâk etmiş olur, bizim aklımıza benzemez.

Gazâlî'nin Allah'ın zâtını ve gayrını bilmesinin kesret olduğunda ısrar etmesi üzerine, İbn-i Rüşt derki: Filozoflar Allah-ta zâta zâit ilimden ileri gelen kesreti reddeder, yoksa malûmların kesretini reddetmezler. Ona göre, Allah'ın ilmi insanın il- 363;103
minde olduğu gibi küllîlere taallûk etmediği için onda bu neviden bir kesret yoktur. Ezelî ilimdeki taaddüte insan aklı ermez. Bu bakımdan İbn-i Rüşt'ün filozofların "akılların bir haddi vardır 344;68
orada durur" sözünü doğru bulması Gazâlî'nin çıkış noktasını tasdik eden bir durumdur. Allah'ın gayrı bilmesini nefyetmesinin sebebi Allah gayrın malûlü olmamak içindir, zira, Allah o gayrın illetidir; yoksa sebep Gazâlî'nin zannetmiş olduğu gibi kesreti nefyetmek değildir, o bakımdan İbn-i Sinâ'nın sözlerinde utanı- 347;75
lacak bir şey yoktur.

Hangi sebeple olursa olsun eğer Allah'ın cüzîleri bilmediği iddia edilirse, bu, Kur'ana muhalefet sayılır; o bakımdan İbn-i Rüşt'ün İbn-i Sinâ'yı mazur göstermesi bu aykırılığı gidermez, ancak tevile başvurmak olur.

İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin *Tehâfüt*ündeki maksadının yapmak değil 352;82
yıkmak olduğunu tasvip etmez. Ona göre Gazâlî filozofların kitaplarını okumak suretiyle yükselmiş olduğu halde onları zemmetmesi caiz değildir. Bu noktada İbn-i Rüşt'ün ilgi veren fakat birbirine aykırı bulunan iki vasfını tesbit etmek mümkündür. "Bir insana, sayesinde yükselmiş olduğu kimseleri zemmetmesi yakışmaz" fikrini tutması kendisinin sadık bir talebe olduğuna delâlet eder. Burada tenkit anlayışı ve tenkidin ahlâkla olan bağıntısı gibi bir mesele vardır. Gazâlî acaba zemmetmek, kötülemek durumunda mı yoksa tenkit etmek vaziyetinde mi bulunmaktadır, yaptığı şey gayr-ı ahlâkî midir? Eğer İbn-i Rüşt tenkit etmeyi kötülemek sayıyorsa bu görüşüne iştirâk etmek mümkün değildir; tenkidin ve kritik zihniyetin insanların en tabiî haklarından ve ilerlemenin ön amillerinden olduğunu ayrıca belirtmeye lüzum yoktur. İbn-i Rüşt'ün bir filozof olarak üzerine düşen şey tekrar Aristo felsefesine dönmek değil, Gazâlî'nin tenkitlerini cevaplandırabiliyorsa bu felsefeyi tutmak, cevaplandıramadığı takdirde bırakmak ve mümkünse yeni bir felsefe sistemi kurmaya, yeni bir âlem görüşü getirmeye savaşmaktı. Katî delillerini vermek için henüz tatmin edici durumda bulunmamakla

beraber şöyle bir hipotez varit gibi görünmektedir: Felsefe eğer, İslâm ülkelerinde, garptakinin tersine, tutunup benimsenmemişse sebep felsefenin Aristo felsefesinden ve bilhassa onun ilâhiyata taallûk eden hususlarından ibaret sayılmış ve öyle anlaşıla gelmiş olmasındadır. Bilhassa X. ve XI. asırlardaki o güzel yükselişten sonra felsefe, içinde taşımış olduğu imkânları gerçekleştirebilirdi. Gerçekleşmemenin, başta din gelmek üzere bir çok sosyal faktörleri olduğu tasavvur edilmiştir. Acaba, burada dinden ne kasdedilmektedir? Eğer vahiyle haber verilmiş olanlar ve hadîsler kasdediliyorsa onlarda serbest düşünce mânâsında olmak üzere felsefe aleyhine söylenmiş bir yasaklama kaydedilemez; eğer mutaassıp zihniyet kasdediliyorsa, bunun din ile iltibas ettirilmesi esasen abestir. Zira, taassup dinin bir vasfı değil insanın bir durumu ve davranışıdır. Mutaassıp zihniyet her nevi insan faaliyetlerinde görülebilir: Muayyen bir ilim anlayışında, bir siyasî görüşte v.s. Dinin mahiyeti ile taassup doğru orantılı olarak ne artar ne de eksilir. "Hakikat ve hürriyet şuurunu korumakta" bir "esas" olmak üzere "insanî kemal" kritik zihniyetle tahakkuk eder dersek, "bir taassubu başka bir taassupla değiştirebiliriz; fakat taassubu taassupla gideremeyiz; halbuki hakikat ve hürriyet şuurunu korumakta esas, taassubu herhangi bir şekil özelliğine itibar edilmeksizin tasfiye eylemeye medar olacak insanî kemale ulaşmaktır"[243] hükmünü teyit etmiş oluruz.

Bu kitaplarda Gazâlî'nin kritik zihniyeti başarı ile temsil ettiğini İbn-i Rüşt'ün ise ya meseleden kaçtığını veya felsefî bilgiye lâyık olmak bakımından iki insan sınıfı ve iki nevî bilgi, dinî ve felsefî bilgi, ayırdığını görüyoruz. Felsefeyi dinden ayırmak suretiyle Aristo sisteminin islâmî görüş bakımından maruz kalacağı tenkitlerin bertaraf edileceğini düşünmek geçici bir hal tarzı bulmaktır. Felsefeyi ilâhiyattan ibaret telâkki etmek ise, tarihî gelişmesi bakımından felsefenin aleyhine olmuştur.

Gazâlî bütün fikirlerini açıkladığı için İbn-i Rüşt'ün iddia ettiği gibi gayrı ahlâki hareket etmemektedir. Diğer taraftan, İbn-i Rüşt'ün 'filozoflar ilâhi ilimlerde yanılsalar dahi, gayeleri

[243] Bk. Prof. N. Akder, Tanrı Fikrinin Ana Kaynağına Dair Eserler Serisinde VIII. Cilt Üzerinde Tahlilî Düşünceler, D.T.C.F. Dergisi VIII., 4, 1951, s. 661.

hakikat olduğu için sırf bu durumları bile onları övmeye kâfi gelir' demesi filozofun, sırasında, hata yapabilen bir araştırıcı olmak vasfına işaret eder. İbn-i Rüşt'ün filozofların ilâhî ilimlerde hata ettiklerini itiraf etmesi, Gazâlî'nin çıkış noktasını tasvip etmekten başka bir şey ifade etmez; bununla beraber, filozofların hakikat araştırıcıları olduğunu hatırlatması tamamen isabetlidir. Fakat, Gazâlî'nin bu meseleyi münakaşaya girerken, filozofların ilâhiyat bahislerinde burhanî delillere malik olduklarını iddia eden görüşe karşı onların o delillerden mahrum bulunduklarını ispata çalışacağını söylemiş olmasından da anlaşılabileceği veçhile, asıl hedefi hakikat uğrunda istemeksizin hataya düşmeyi kastetmek değildir. İbn-i Rüşt'ün birinci hükmünde ise Gazâlî'yi kitaplarını okuyarak yetiştiği kimseleri tenkit ettiğinden dolayı muahaze eden bir tavır takınması, bu sonuncu vaziyete bir yakınlık arzetmektedir. Halbuki filozofların asıl kaygısı hakikat olunca, bu kaygıya tabi olarak, hakikatı araştırıp ortaya koymasından, hata tesbitettiği noktaları açıklamasından daha tabiî ve ilmî bir vazife ve hak tasavvur edilemez.

İbn-i Rüşt bir filozof olduğu halde Gazâlî'nin serbestçe ele aldığı meseleleri ele almaktan çekinmekte, üstelik bir din adamı olduğu söylenen Gazâlî'nin bu meseleleri halka teşhir ettiğinden 356;88
dolayı haram olan bir harekette bulunduğunu ve halkı zehirlediğini iddia etmektedir. Ona göre kendisine yakîn hasıl olmayacak kimselere felsefeden bahsetmemelidir, zira bunlar ne tam iman sahibi ne de filozofturlar. İbn-i Rüşt, Allah'ın ilmi meselesini 357;89
değil kitaplarda yazmak, cedel yoluyla bile ele almayı haram saymaktadır ve kendisine Gazâlî'nin, farkına varmadan zehirlediği kimseleri tedavî eden bir doktor nazarıyle bakmaktadır.

Burada en önemli mesele şudur: Eğer, İbn-i Rüşt'e göre Gazâlî'nin bütün hatası Allah'ın ilmi hakkında onu insanın ilmine benzeterek bir hüküm vermeye çalışmak ise ve Allah'ın ilmi asla insanın ilmine benzemiyorsa, o halde, Allah'ın ilmi hakkında, yine akla dayanarak, nasıl hüküm vermek mümkün olacaktır?

İbn-i Rüşt bir taraftan Allah'ın ilmini inceleme konusu yapmayı hem haram, hem de insan aklının erişemeyeceği bir şey sayarken, diğer taraftan Gazâlî'ye cevap teşkil etmek üzere, bu

ilmin vasıflarını ele almak ve belirtmekten de geri durmamaktadır; bu yönden durumu bir tezat arzeder. Aynı zamanda, onu alelâde bir sıfat değil, fakat kendisi ortadan kalktığı vakit zâtında ortadan kalkacağı bir zâtî sıfat saymakta ve "kendiliğinden cevheri kendiliğinden cevher yapan sıfat" diye tarif etmektedir. Kendiliğinden cevheri kendiliğinden cevher yapan sıfat mefhumunda bir çelişme mevcut değil midir? Eğer, bir şey kendiliğinden ise onun başkası ile ilgisi yok demektir. Hem kendiliğinden olan hem de başkası ile ilgisi olan bir şey mefhumu çelişiktir, yahut yeni bir haber vermeyen boş bir tekrardır.

Allah'ın ilmi hakkında bu gibi ifadelerde bulunmak, acaba aklın gücü yetmediği bir saha hakkında hüküm vermeye çalışmasından mı ileri gelmiştir? Eğer akıl için metafizik yapmak imkânsızsa, metafizik yaptığı her anda, akıl, düşmesi kaçınılmaz çelişmelerden birine mi düşmüştür? Acaba, İbn-i Rüşt bu meselelere temas etmekten çekinmek ve aklın erişemiyeceğinden bahsetmek suretiyle şuurlu bir şekilde metafizik yapmanın imkânsız olduğuna mı delâlet etmek istemiştir, yoksa bu neticeye sadece çift hakikat anlayışından dolayı mı erişmiştir?

Sıfatlar meselesinde Hocazâde'nin durumu hususîdir. Gazâlî sıfatların nefyini dayandırmak için bir olan şeyin hem kabil hem fail olmasındaki imtinaı mütalea etmek için ayrı bir fasıl açmamış ne de böyle bir meseleye ayrıca ve önemle temas etmiştir. Hocazâde, kendi ifadesiyle de belirtmiş olduğu gibi, sıfatların nefyini "bir" olan şeyin hem fail hem de kabil olmasındaki imtinaa dayandırmaktadır.

Hocazâde'nin sıfatların nefyi hakkında filozoflardan getirmiş olduğu delilleri de Gazâlî'ninkilerden farklıdır: Filozoflara göre, *Evvel*'in zâta zâit sıfatları yoktur, sıfatlar zâtının aynıdır; eğer, sıfat zâta zâit olsa o takdirde bir illete muhtaç olur, bu illet ya zâttır, o zaman, bir şeyin bir sıfatı hem kabil, hem de onun faili olması gerekir, oysaki bu muhaldir veya gayrıdır, o takdirde vâcip muhtaç olur.

Hocazâde birinci delile yapmış olduğu itirazı sekizinci meselede ayrı bir bölüm olarak ele almıştır. Filozofların bir olanın hem fail hem kabil olamıyacağı iddialarını bu meselede delilleriyle reddeder. Filozofların bu hususdaki iddia ve delilleri Hoca-

zâde'ye göre şundan ibarettir: Hakikî basit bir şey hem fail hem kabil olmaz; failin mefule nispeti vucup ile, kabilin makbule nispeti imkân iledir. Vucup ve imkân birbirine münafidir, içtima edemezler. Filozofların kabil. kabil olmak haysiyetiyle kabul ettiği şeyi (müstakil olarak) mucip olamaz[244] sözünü, Hocazâde, haysiyet mefhumunu tahlil ettikten sonra, kabillik sıfatının kabul edilen şeye ait vucubun imkânında sebep olmamakla beraber o vucubun imkânsızlığına da delâlet edemiyeceğini, böylece, iki lâzım arasında münafat olmayacağını belirterek, reddetmiştir. Hocazâde, bu meselede cedel sanatını büyük bir ustalıkla tatbik etmiş ve muhtemel itirazları cevaplandırmış olmaktadır.

*Tehâfüt*ünün sekizinci meselesini teşkil eden bu mesele ne Gazâlî ve ne de İbn-i Rüşt'te müstakil olarak bahis konusu edilmiştir. Ancak, Gazâlî'nin vâcibin illetinin fail olmayıp kabil olabileceğine dair yapmış olduğu işareti İbn-i Rüşt fail illeti olmayan şeyin kabil illeti olmak gerekir mi sorusuyla karşılamış ve bu noktanın incelenmesi gerekir demiştir. Hocazâde ise girişine sadık kalarak, din meselelerine temas eden felsefî görüşler karşısında mütalealarını bildirmiştir.

Sıfatların nefyine dair filozofların getirmiş oldukları birinci delile bu itirazından başka, ilkin, Allah'ın her cihetçe bir olamıyacağını onda itibarî cihetler bulunduğunu ileri sürerek umumî bir itiraz daha yapmıştır, bu itirazı dokuzuncu meselededir.

Hocazâde ikinci delile karşı yapmış olduğu itirazda da (O itiraz şu idi: Delil, *Evvel*'in vucut ve zât yönünden başkasına muhtaç olmadığına delâlet eder, yoksa sıfatlar yönünden muhtaç olmadığına delâlet etmez) usta bir cedelci olarak hareket etmiştir. Böylece Hocazâde zâta zâit sıfatlar kabul etmektedir, zira ona göre ziyadenin sebebi zâttır. Bununla beraber, bir olan şeyin aynı cihetten hem fail hem kabil olamıyacağının kesin bulunmadığını göstermiştir. Zât, sıfatlara muhtaç olabilir, zira, delil, vucutta ve zâtta başkasına olan ihtiyacı defeder, yoksa, sıfatlara olan ihtiyacı defetmez. Hocazâde bu neticeye ulaşmakla Gazâlî'yi tastik etmiş olmaktadır.

Hocazâde birinci delile Gazâlî'nin getirmiş olduğu itirazı

[244] Bk. Hocazâde, Tah., s. 57, Str. 15 فقولهم القابل من حيث انه قابل لا يمكن ان يكون مستقلا موجبا لمقبوله

inceler. Sıfatlar zâta zâit ve her ikisi birbirine muhtaç olduğu takdirde vâcib-ul vucudun bir sebebe bağlanmış olacağı mütaleasından, eğer Gazâlî zât ve sıfatın dışardaki bir illete bağlılığını kastediyorsa, Hocazâde buna iştirâk eder. Ancak, "sıfat olan vâcib-ul vucudun" bir illete bağlı bulunduğu fikrini kastettiği düşünülmek gerekirse, öyle bir fikrin filozoflara maledilemiyeceğini söyler.

Gazâlî, filozofların birinci delilinde yani sıfatla mevsuf birbirinden müstağni iseler, iki vâcib-ul vucut olur, halbuki bu müstahildir fikrinde, mutlak tesniye nefyi kesret nefyine raci olduğuna göre, meseleyi kendi dalına dayandırmaktan ibaret bir devir görür. Hocazâde bunu devir olarak kabul etmez; zira, birliğin dayandırıldığı kesret nefyi zât ve sıfatça olan kesret nefyi değil, cüz itibariyle olan kesret nefyidir. Zât ve sıfatça olan kesret nefyi birlik (tevhit) meselesine, o da cüz (vucup ve mahiyet cüzleri) itibariyle olan kesret nefyine dayanmakla, ortada bir devir yoktur.

Filhakika, Gazâlî, tesniye nefyini ya doğrudan doğruya teselsülün kesilmesine veya vasıtalı olarak, cinsle fasıldan yapılmış terkibin nefyine, bu sonuncuyu mahiyetle vucuttan ibaret kesretin nefyine, onu da vâcib-ul vucudun tespitine ve böylece teselsülün nefyine dayandırmıştır. Tesniye nefyini birinci halde kesret nefyine (yani cüz nefyine) dayandırmışsa da bu, cins ile fasıl kesreti (yahut cins ve fasıl terkibi) olup zât ve sıfat kesreti (yani cüzleri zât ve sıfat olan terkip) değildir. O bakımdan ortada bir devir olmamak icabeder. Hocazâde, bunu, hukemanın cüz kesreti ile vucup ve mahiyet cüzlerini kastettiklerini ilâve ederek, işaret etmekte haklıdır. Fakat cüz itibariyle olan kesretten ecza veya zât ve sıfat hasebiyle olan kesretin kastedilmesini istisna etmekten geri durmaz. Hocazâde'nin mantık ve istidlâl kaidelerine vukufu buradaki dikkatli müşahedesinden anlaşılmaktadır. Fakat, hukema cüzden vucup ve mahiyet cüzlerini kastettiğine göre, Hocazâde, Gazâlî'nin devir ilzamını yersiz bulur. Gazâlî cins ile fasıl (ve dolayısiyle vucut ile mahiyet) ve zât ile sıfatı, cüz olmak bakımından farksız sayıyorsa,[245] filozoflar aleyhine iddia ettiği

[245] Gazâlinin o ikisini cüz olmak bakımından farksız saydığı dair, Bk. Tah., s. 188-189.

devir varit olur. Zira, bu halde, cüz nefyi (yani, zât ve sıfat cüzlerinin nefyi) tesniye nefyine, tesniye nefyi de cüz nefyine (yani, cins fasıl, mahiyet ile vucut cüzlerinin nefyine) dayandırılmıştır.

Yalnız, zât ile sıfattan mürekkep kesretin nefyi tesniye nefyine, o da ya doğrudan doğruya teselsülün kesilmesine veya vasıta ile cins ile fasıl terkibinin nefyine, bu ise, mahiyet ile vucut kesretinin nefyine böylece, vâcib-ul vucudun tastikine yani teselsülün kesilmesine müncer olduğu için, teselsül, zâtı ve sıfatları olan bir şeyle de kesilebilir. Zaten, Hocazâde, yukarıda belirttiğimiz gibi, bu mânâya delâlet eden neticeyi kabul etmiştir.

Hocazâde, vâcib-ul vucudun illetler zincirini kesmeye yaradığı iddiası karşısında, Gazâlî ve İbn-i Rüşt'ten farklı bir durum almaktadır, şöyleki: Vucudu, icattan önce farzeden bir kimse için zât fail olamaz, zira, vucut ile icadın serdettiğimiz münasebetine göre, bir şey kendi varlığından önce gelemez. Vucudu icattan önce farzetmeyen bir kimse, ise bu durumu her mümkün için kabul etmelidir, fakat o takdirde her mümkünün zâtı kendi varlığının sebebi olacağı için, Allah'ın eşyanın faili olduğu ispat edilemez. O bakımdan meselenin üzerinde düşünmek lâzımdır.

Hocazâde'nin sıfatların ziyade edilmesinin sebebi zâttır fikri ile bu tereddütlü hali telif edilemez. Bununla beraber, kendiliğinden fail olmak mefhumunun güzel bir analizini yaparak içinde taşıdığı mahzurları ortaya koymaktadır. O bakımdan İbn-i Rüştle fikrî bir benzerlik arzetmekteyse de İbn-i Rüşt'ün göğün zât ve sıfatları olduğu halde gördüğümüz neviden failleri olmaması telâkkisini tutmak yüzünden, kabil illeti olan şeyin fail illet olup olamıyacağı hususundaki kararsızlığı hatırlanmalı dır.

Hocazâde'nin, Gazâlî'nin terkip ile icadı bir saymasına karşı vermiş olduğu cevap da umumî mânâ yönünden, İbn-i Rüşt'ün cevabına benzemektedir; yalnız, her ikisi de hukemanın fikirlerini mütalea ettikleri için ayrı ayrı, aynı neticeye gelmiş olabilirler, o netice şudur: Terkip bir mürekkip gerektirir, halbuki vucut zâtın kendisi olduğundan, mucide ihtiyacı yoktur. Hocazâde'nin terkibi bir mürekkibe bağlaması, onun, sıfatların ziyadesi hususunda, failin zât olduğu fikriyle telif edilemez.

Hocazâde, sıfatlar meselesinde, bir taraftan sıfatların sebe-

binin zât olduğunu söylerken, diğer taraftan filozofların kesreti nefyeden delillerini vermek suretiyle, netice itibariyle, iki cepheli ve telif edilemez bir durumda bulunmaktadır.

Hocazâde'nin, Gazâlî'nin İbn-i Sinâ'yı cüzleri bilmediğini iddia ederek Allah'ı küçültmekle itham etmesini ele alış, işleyiş ve halledişi İbn-i Rüşt'ün umumî havasını hatırlatmaktaysa da İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*ündeki fikirlerini kullandığına hükmetmek zordur. Zira, Hocazâde, İbn-i Rüşt'ün yaptığı gibi İbn-i Sinâ'yı haklı bulmaz, bilâkis, onun, "Alllah zâtını doğrudan doğruya olan bir ilimle, gayrını suret hasıl olarak bilir" fikrinin kesret istilzam ettiğini söyler. O halde bu türlü benzerlik her ikisinin de hukemanın fikirlerini ele almalarından ileri gelebilir. Bu benzeme onun iki *Tehâfüt*ü mukayese ettiğine delil değildir, esasen Hocazâde'nin İbn-i Rüşt'ün ismini ve eserini zikretmesine bir engel yoktur.

6 — ALLAH GAYRINI BİLİR

a) *Meselenin üç müellife göre ayrı ayrı hülâsası:*

1— *Gazâlî'nin Tehâfütüne göre:*

Allah'ın gayrını bilip bilmediği biraz daha incelenebilir. Filozofların Allah'ın gayrını muhakkak bildiği hususunda delilleri
211;3 yoktur; İbn-i Sinâ'nın yaptığı gibi "Allah maddeden münezzehtir, sırf akıldır, o halde mâkuller ona açıktır" demek kâfi gelmez, zira, aklın mânâsının kendi kendini idrâk etmek olduğu kabul edilse bile, maddeden münezzeh olmanın akla delâlet ettiği kıya-
214;4 sın öncüllerinden çıkmamaktadır. Filozofların iddiaları şartî önermeye çevrilebilir: Eğer bir şey maddede ise eşyayı idrâk etmez; maddede değildir, o halde, eşyayı idrâk eder. Bu istisna, öncülün karşıtının istisnasıdır, halbuki, onun karşıtının istisnası ittifakla elde edilen bir sonuç değildir.

214;9 Filozofların getirmiş olduğu ikinci delil şudur: Allah, âlem kadîm olmakla beraber âlemin failidir; fail mefûlünü bilir, o
215;10 halde, Allah mefûlünü bilir. Bu delil iki yönden cevaplandırılabilir: 1. Fail ya iradî veya tabiî olur. Ancak iradî olarak fiil yapan failler mefûllerini bilir. Halbuki, filozoflara göre âlem iradî bir fiil neticesinde hasıl olmuş değildir. Buna karşı, Allah'ın küllü

bilmesinden âlem hasıl olmuştur denilse bile bâzı filozoflar bu fikre iştirâk etmezler. Kaldı ki bu şartla dahi Allah'ın gayrını bildiği kabul edilse, onun ancak, *Malûl-u Evveli* bilmesi icab eder, küllü ve her şeyi bilmesi icabetmez; çünkü, filozoflara göre Allahtan ilk çıkan şey *Malûl-u Evvel*'dir. 215;11 216;13

Allah gayrını bilmez iddiasının vereceği utanç da gözönünde bulundurularak, bu çeşit ilzamlardan kurtulmak için felsefeyi bırakıp, âlemin irade ile hâdis olduğuna inanmak lâzımdır. Allah'ın zâtı tamamen yetkin olduğu için cüzîleri bilmeye muhtaç değildir demek, yine aynen Allah'ı ölüden farksız kılan o utanç verici noktaya dönmektir. 217;15 217;16

2— *İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne göre:*

Evvel'in gayrı bilmesi hususunda, Gazâlî kelâmcıların görüşünü şöyle belirtmiştir: Var olan şeyler ya kadîm veya bâdistir; Allah ve sıfatları kadîm geri kalan şeyler hâdistir. Hâdis olan şeyler Allah'ın iradesiyle hâdis olmuşlardır, murit muradı bilir. Oysaki, filozoflar, âlemin Allah'ın iradesiyle yaratılmış olduğunu kabul etmeyince, onun, âlemi bilmesi nasıl mümkün olur? 424;1

Burada âlem insanın ilim, kudret ve iradesinden çıkmış bir yapıya benzetilmektedir. Bu söz, misalî ve şiîrîdir, cidden ikna edicidir. Ama asıl mânâ gözden kaçırılmamalıdır. Ortada bir tek nevi olup da, onun, ezelî olan ve olmayan diye ikiye ayrılması doğru değildir. Ezelî ile muhdes, nevilerin birbirinden uzak olmasından daha uzaktur. Vaziyet böyle olunca, görünenlere bakılarak gaipteki hakkında nasıl hüküm verilebilir? Görünürdeki vaziyet gaiptekine nakledilemez, ancak, ortada isim iştirâki var dır. İnsandaki hayat, mekânda iradeden ve duyularla hasıl olan idrâkten meydana gelen kuvvet-i muharrikeye bağlıdır, halbuki Allah'ta kabul edilen hayat hareketle ilgili değildir, idrâktir. Aynı şekilde, hayvandaki irade ile Allah'taki arasında bir benzeme yoktur. Allah'ta iradenin mânâsı fiili ilminden sadır olmuştur demektir; hayvanda iradenin mânâsı, harekete sebep olan istektir. Bu sözler burhanî değil iknaîdir. Eğer sen burhan ehlinden isen bu hususları burhan kitaplarında mütalea etmen lâzımdır. Bu kitapta yazdığımız şeyler iknaîdir; işte bu yüzden, bu kitap *Tehâfüt* ismine iki fırkadan daha çok lâyık olmuştur. Bence, bunların hepsi şeriata tecavüzdür ve onun emretmediği şeyleri 425;2 425;3 426;5 427;6 428;6 428;7

araştırmaktır. Şeriatın susmuş olduğu bahisleri halka açıklamak
429 gerekmez; bu gibi meselelerde susmak ve halka insan aklının
430 onlara erişmek bakımından yetersiz olduğunu öğretmek lâzımdır. Bu meseleyi şeriat açıklamaz, zira o, halkı talim eder ve onun saadeti için kâfidir.

431;12–13 Gazâlî, İbn-i Sinâ'nın bu hususlaki sözlerinden ilkin şunları nakletti: *Evvel* maddeye dayanmayan bir mevcuttur, sıfatı bu
432;14 olan her mevcut mahz akıldır, mahz akla bütün mâkuller açıktır. Onun bu hususta yapmış olduğu hata İbn-i Sinâ'nın görüşünü nakletmekten ileri gelir. Zira, öncüllerde ilktir diye getirmiş olduğu
434;17 şeyler, aslında, bir çok öncüllerin sonuçlarıdır. O halde, itiraz, Gazâlî'nin ele almış olduğu noktalara karşı değil, ilk hareket noktalarına, "evaile" karşı olmalıdır.

Eşyayı anlamaya mani olan şey maddedir cevabına karşı, Gazâlî, "onların kıyasları şartî kıyasa çevrilebilir" demektedir. Şöyleki: Bir şey maddede ise eşyayı idrâk etmez; maddede değil-
436;20 dir, o halde, eşyayı idrâk eder. Fakat, öncülün nakîzinin istisnası, tâlinin nakîzini ancak bir şartla verir. Şartî kıyaslar hakkında Gazâlî'nin söylemiş olduğu şeyler sahih değildir. Şöyleki: Şartî kıyas ancak kendisinden istisna edilen tebayün edince doğru olur. Eğer idrâk etmeyen maddede olursa, o halde maddede olmayan şey idrâk eder. Bu ittisalin ve müstesnanın sıhhati meydana çıkınca, şartî kıyas doğru olur.

437;23 Gazâlî'nin nakletmiş olduğu ikinci nokta şudur: Bütün, Allah'ın fiilidir, Allah onun faili olmakta ezelîdir, fail fiilini bilmek gerekir. Gazâlî bu bahsi fena bir şekilde açmıştır, zira, filozofların
438;24 Allah'ın iradesini inkâr ettiklerini söylemektedir. Halbuki, filozoflar ne Allah'ın iradesini inkâr etmişler ne de ona beşerî bir irade atfetmişlerdir. Çünkü, beşeriyet, varlığı noksan olduğu için murittir ve murattan münfaildir. Allah'ın iradesi vardır demek ondan sâdır olan şeyler onun ilminden sâdır olmaktadır demektir. İlim yüzünden sâdır olan her şey zarurî ve tabiî olarak değil, failin iradesinden sâdır olur. Onun, filozoflardan naklettiği üzere, ilmin tabiatı fiilin ondan sudurunu gerektirmez. Zira, o takdirde, Allah zıtları bilir dediğimiz zaman, zıtların beraberce ondan çıkması lâzım gelirdi, halbuki bu muhaldir. Zıtların birinin ondan sudur etmesi gösteriyorki ilim vasfına zait bir sıfat vardır, o da

iradedir. Filozofların irade anlayışları işte böyle telâkki edilmelidir.

Gazâlî'nin "Fail iki kısımdır; iradî ve tabiî. Fiili bilmek ancak iradî fiille olur. Filozoflara göre, Allah, âlemi iradî değil, fakat lüzum üzere ve tabiî olarak yarattığına göre, fiilini bilemez" sözü bâtıldır. Bilâkis filozoflara göre, Allah'ın fiili ne tabiî ne de mutlak olarak iradîdir. Allah'ın fiili iradîdir, ama, insanın iradesindeki noksandan münezzehtir. Bu yüzden, irade ismi her ikisinde müşterek isimdir. 439;26

"Failden sâdır olan şeyi failin bilmesi gerekiyorsa, filozoflara göre failden ilk sâdır olan şey *Malûl-u Evvel* olduğuna göre, Allah'ın sadece onu bilmesi gerekir" sözünün cevabı şudur: İlmi son derece tam olduğu için, Allah, bütün sudur zincirini bilebilir. Onun ilminin bizimki cinsinden olması şart değildir. 439;27 440;28

Gazâlî'nin 'Allah sadece kendini bilir demek fena neticeler doğurur. Meselâ, gayrı hem kendini hem başkasını bilir neticesine varmaktansa felsefeyi terkedip Allah'ın, âlemi iradesiyle yarattığını kabul etmelidir' diye getirmiş olduğu şenaate filozoflar lâyık değildir. 'İlme tamamlanmaya muhtaç olan kimse baş vurur, halbuki Allah yetkindir, ilme muhtaç değildir itirazından nasıl kurtulunur?' diye getirmiş olduğu hüccet Allah sadece zâtını bilir iddiasında bulunan kimsenin hüccetidir. Biz bu hususta konuştuk, öncüller meşhurdur, cedelîdir, çünkü hepsi gaip hakkında görünenler hakkında delillerle hüküm verirler. Öyleki, Gazâlî'nin İbn-i Sinâ'ya yapmış olduğu muanedeler, failden sâdır olan şeyi failin bilmesi gerektiği hükmünde olduğu gibi, insana benzetme yoluyla yapılmıştır. 441;31 441;32 441;33 442;34 442;35 443;36

Kısacası, Allah'ın ilmi insanınkine benzemez; Allah öyle bir ilimle bilir ki bunun keyfiyetini ancak O bilir. Allah küllîleri bilir veya cüzîleri bilir veya bilmez hükümlerinin hepsi Allah hakkında doğrudur. Eğer birisi Allah küllîleri değil cüzîleri bilir derse filozofların görüşünü anlamamış olur. 443;37

3— *Hocazâde'nin Tehâfütüne göre :*

Bu hususta filozofların birçok yolları vardır : 74

1— Allah maddeden mücerrettir, onun için mâkuldür ve âkıldir. İdrâk etmesi sahih olunca hüküm vermesi icabeder. Bir

şey ancak bir şeyle hükmedildiği için, hüküm iki şey vasıtasiyla gerçekleşir; bu iki şeyin ikisi de akılda var olmalıdır. Eğer, âkil bir şeyi bir şeyle idrâk ediyorsa, o şey o şeye hariçte mukarin olmalıdır. Zira, mutlak mukarenet hariçte gerçekleşen mukarenettir, zihnî mukarenet sonra gelir. Mâkul, hariçte olunca, hulûl edenin mahalle hulûl etmesi gibi akla hulûl eder. O halde idrâk eden, mâkule ,o mâkul, hariçte ve mücerret oldukta, mahal ve hulûl etmiş münasebetine göre mukarin olur ve böylece akıl gayrını idrâk eder. Taakkulün mânâsı budur
75 ve bilfiildir. Cevabı: Taakkule mani olan şeyin madde olduğunu kabul etmiyoruz. Engelin maddeden başka bir şey olması niçin mümkün olmasın? Başkası ile mâkul olan bir şeyin, maddeden mücerret olduğu vakit âkil olmasını da kabul etmiyoruz. Bu hususteki deliller eksiktir; zira, mutlak mukarenetin aklî mukarenete mütevakkıf olduğunu reddetmek, mücerredin, o gayr dışarda kendiliğinden kaim olduğu vakit gayra mukarin olmasını gerektirmez. Her nekadar mücerredin zihindeki ve dışardaki mahiyeti aynı ise de, zihindeki ve hariçteki vucudu birbirinden ayrıdır ve zihnî vucut mukarenet için şarttır.

Bunun tahkiki: Vucut ya haricî, aslî ve aynî olur veya
76 zihnî ve zıllî olur. Zihnî vucut müdrikte hasıl olur ve hususî mukareneti gerektirir, bu mukarenet onun haricî lâzımıdır. Mukarenetin bu aklî vucutla şartlanması, onun kendiğinden şartlanmasını gerektirmez. Bu aklî vucut mukarenetin şartı olmasa bile, bu, onun "varlığının" onsuz olacağına delâlet etmez. Zira meselâ, illet malûl ile ne şartlı ne de ona mütevakkıf olmadığı halde, malûlden ayrılamaz.

İbn-i Sinâ'ya göre, mücerredin mâkule mukarin olması için bu mücerredin akılda olması lâzımdır, hariçte olursa onun varlığı bu mukarenete engel olur. Mücerredin mukarenetten önce akılda bulunması icabeder. Onun bu hali, onun mâkul olması demektir. Mâkul mahiyet ise yabancı lâhiklerden mücerrettir.

İbn-i Sinâ'nın bu fikri düşünülmelidir. Zira, mâkul mahiyetin mutlak olarak, haricî lâhiklerden mücerret olmadığı meydandadır. İbn-i Sinâ'nın *İşarât*'taki bu sözlerinden Allah gayrını eşyanın suretleri onda hasıl olmak suretiyle bilir neticesi çıkar.

2— Allah, kendiliğinden kaim bir mücerrettir, zâtı da

öyledir ve ondan ayrı değildir, imdi, zâtını bilmesi gerekir; çünkü, idrâk etme mücerret mahiyetin, kendiliğinden kaim olan şeyde hazır olmasıdır. Allah gayrının illetidir; illeti bilmek 77
malûlü bilmektir; zât, gayrın mebdeidir, Allah zâtını bildiği vakit mebde olduğunu ve onun malûllerini bilmesi lâzım gelir.

Bu delile bir çok noktalardan cevap verilebilir:

1— Kendiliğinden kaim olan ve mücerret bulunan bir şeye böyle olan zâtının hazır olmasını kabul etmiyoruz. Zira, hazır olmak öyle bir nispettir ki, ancak, iki mütegayir arasında bulunur. Halbuki, bir şeyle kendisi arasında mugayeret bulunmez; bulunsa bile, itibarîdir. O halde, nispetin gerçekleşmesi için itibarî tagayyür ancak, itibarî olarak kâfidir.

2— Taakkulün, bizde hasıl olan nisbî mücerretlerden olması caiz bulunduğuna göre, kendiliğinden kaim bir mücerredin kendi 78
zâtını bilmesi icabetmez.

3— İlleti bilmek malûlü bilmeyi gerektirmez, zira, malûlün mebdei olduğunu bilmesi malûlü bilmeye mütevakkıftır. İzafetin bilgisi muzafların bilgisine tabidir. Üstelik, mebdeiyet itibarî bir şeydir, zâtın dışında ayrı bir varlığı yoktur, onun için hazır olmasından bahsedilemez.

4— Sonra gelen bazı filozoflara göre, ilim bir varlık için mutlak yetkinliktir. Allah da bundan hali kalmaz, malûmunu bilmesi gerekir.

Cevabı: İlmin mutlak yetkinlik olduğunu kabul etmiyoruz.

Bu meselede Gazâlî filozofların birinci yollarını nakledip cevaplandırırken, onların insan ruhları hakkındaki görüşlerini doğru nakletmemiştir. Filozoflara göre, eğer, ruhlar bedenlere 79
taallûkları olduğu vakit kendileri için bir yetkinlik olduğunu bilselerdi bu yetkinliği hem özlemek hem de onu elde edememekten dolayı bir azaba düşerlerdi; eğer, bilmezlerse böyle bir elemleri olmazdı. Bu sözlerden şu netice çıkar: Ruhların yetkinlikleri birer âlet mesabesinde olan bedenlerle gerçekleşir. Eğer, ruhlar bu yetkinliği elde etmeden bedenlerden ayrılırlarsa, noksan kalırlar. Filozoflara göre, ruhun ilim ve yetkinliği olan istidadı beden ile tamamlanır.

Gazâlî'nin, filozoflardan nakletmiş olduğu ikinci delili ve

buna vermiş olduğu cevabı ne onların yollarında ne de onları anlatanlarda gördüm. Zira, onlara göre, fiiller şuur sahibi olmayan şeylere mahsustur. Zannediyorum ki bu onların görüşünü değiştirmektir. Filozoflara göre, Allah zâtını bilir, zâtı, gayrının illetidir, illeti bilmek malûlü bilmektir. Filozoflara göre sudur meselesi şundan ibarettir: Allah isterse yapar, istemezse yapmaz mânâsında kadirdir; ancak, fiilin istenmesi onun lâzımıdır, istememek
80 memnudur. Allah'ın iradesi zâta zait değildir. Sâdır olanlar biliniyorsa, Allah'ın ilk çıkan şeyi bilmesi lâzım gelir sözü, ancak, failin tam illetin hususiyetini bilmediği bir hal için doğru olur, oysaki, filozoflara göre, ilmin sebebi failiyet değil tam illeti bilmedir.

b) *Meselenin tahlili :*

Allah'ın gayrını bildiği hususunda, Gazâlî'nin, kelâmcılardan getirmiş olduğu itirazın esası Allah'ın ilmi ve iradesi mefhum-
214;9 larına dayanır: a) Gazâlî'ye göre filozoflar Allah âlem kadîm olmakla beraber, âlemin failidir, fail mefûlünü bilir, o halde Allah âlemi bilir delili ile Allah'ın âlemi bildiğini iddia edemez-
215;10 ler; çünkü, bu halde âlem Allah iradesinden çıkmamış olmaktadır. b) Gazâlî'ye göre, filozofların iddia ettiği gibi, Allah ken-
216;13 dinden sâdır olanı biliyorsa, ilk sâdır olan *Malûl-u Evvel*'i bilmesi icabeder.

İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin, birinci halde Allah'ın iradesini, ikinci
425;2 halde ise ilmini insanın irade ve ilmine benzetmek suretiyle doğru hareket etmediği kanaatındadır. Filozoflar, ne Allah'ın iradesini inkâr ederler ne de ona insanınkine benzeyen bir irade atfederler. İnsan, varlık bakımından noksan olduğu için murittir ve muratla münfaildir. Halbuki Allah noksan değildir. O halde görülene bakarak görülmeyen hakkında hüküm vermek doğru değildir.
426;5 Allah'ın iradesi, hayatı gibi, insanınkine benzemez. Allah'ta iradenin mânâsı fiili ilminden dolayı sâdır olmak demektir; hayvanda irade harekete sebep olan istek mânâsına gelir. Allah'ın iradesine delâlet eden diğer bir şey zıtların beraberce çıkmayıp birinin tercih edilmesidir; Allah'ın fiili ne tabiî, ne mutlak olarak, ne de insandaki mânâsıyla iradîdir. İbn-i Rüşt'e göre Allah, ilmi son derece tam olduğu için bütün sudur zincirini bilir, bu bakım-

dan, filozofların, Allah'ın, gayrı bilmediği gibi utanç veren bir durumu kabul ettikleri söylenemez.

Burada İbn-i Rüşt umumî tenkidini, Allah'ın irade ve ilmini insanınkine benzeterek tasvir etmeğe yöneltmiş ve Gazâlî'nin itirazlarını cedelî ve görünmeyen hakkında görünen vasıtasıyla hüküm veren şeyler olarak vasıflandırmıştır. Görünmeyen hakkında görünen vasıtasıyla hüküm vermek yanlış neticelere götürdüğüne göre İbn-i Rüşt'ün durumunu nasıl telâkki etmek lâzımdır? Mutlak hakkında hüküm verirken göreli kullanılamıyorsa, bunun mânâsı metafizik yapmak imkânsızdır demek değil midir? 442;35 425;3

Bu halde İbn-i Rüşt'ün bir itiraf ettiği bir de etmediği iki durum vardır. Şöyleki: Görünürdeki hükmü görünmeyene nakletmek mümkün değilse, o takdirde, insan Allah hakkında nasıl ve hangi vasıtalarla beyanda bulunabilecektir? İbn-i Rüşt'ün bu ifadesi metafizik yapmak mümkün değildir fikrine delâlet etmez mi?

İtirazı önlemek için, İbn-i Rüşt'ün, ilâhiyat konusunu, görünen vasıtasıyla görünmeyen hakkında hüküm vermek değil, fakat, sadece, mantıkî istidlâllerle kavrayıp izah etmek kanaatında olduğunu hatırlatmak, o konuya taallûk eden istidlâllerin öncülleri (mukaddimeleri) görülen âleme bakılarak elde edildiğinden, faydalı sayılamaz. O halde, netice itibariyle İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin ilâhiyat konusunda, filozofların burhanî delilleri olmadığı iddiasını kabul etmiş olmuyor mu? Zaten, filozofların delillerinin burhanî değil, fakat iknaî olduğunu söylemek suretiyle, yine, Gazâlî'nin çıkış noktasını teyit etmiş olmaktadır. İbn-i Rüşt'ün bu hususta burhanî deliller getirmediği itirazı, onun gayesi burhanî deliller getirmek değil, Gazâlî'nin tenakuzlarını göstermektir diyerek önlemek istense bile, bu, onun, Gazâlî'nin hareket noktasını kapalı veya açık bir şekilde kabul ve tastik etmiş bulunduğunu görmeye mani değildir. 426;5

İbn-i Rüşt bir taraftan, eğer, burhan ehlinden isen bu bahisleri anlamak için burhan kitaplarına başvur tavsiyesiyle meseleden kaçmaktadır, diğer taraftan, bu gibi meseleleri anlamaya çalışmanın hem şeriata tecavüz olduğunu hem de insan aklının yetersiz bulunduğunu iddia etmek suretiyle, tereddütlü bir tavır takınmaktadır; bu tereddüdü, meselâ "Allah'ın ilmi insanınkine 426;5 428;6

benzemez, Allah öyle bir ilimle bilirki onun keyfiyetini sadece o bilir" hükmünde olduğu gibi, bazan, açık bir agnostisizmdir. İlâhiyat bahislerinde burhanî cevapların burhan kitaplarında olduğunu söylemesine rağmen, diğer taraftan bu konuları hem insan aklının almıyacağı hem de incelenmesi haram olan şeyler gurubuna ithal etmekten ileri gelen tutarsız durumu çift hakikat anlayışıyla giderilse bile -çünkü, ona göre, şeriat halkın talimidir, ve saadeti için kâfidir- sırf mantıkî istidlâllerle burhanî izahlar yapılmamak icabeder. Zira, yukarıda belirttiğimiz gibi, görünmeyen âlemi izah etmek için görünen âlemden kurtuluş yoktur.

İbn-i Rüşt ve filozoflarla, Gazâlî ve kelâmcıları ayıran en önemli nokta irade anlayışıdır. Gazâlî itirazlarının mühim kısmını irade tarifi ve anlayışı üzerine bina eder. Allah isterse yapar, istemezse yapmazdan ibaret bulunan ve yegâne şartı muhale taallûk etmemek olan irade mefhumu kaldırılırsa, Gazâlî'nin *Tehâfüt*ünün ilâhiyat meseleleri yönünden işaret edilen noktaları istinatsız kalır. Bununla beraber, Gazâlî kendisinin, ilâhiyat bahislerinde her türlü burhanî delili getirmiş olan bir rasyonalist olduğu iddiasında değildir. Ona göre, ayrıca, bütün filozofların bu tarifi kabul edip etmediğini sormak lâzımdır, zira, Gazâlî, âlemin Allah'ın ilminden sudur etmediğini söyleyen filozoflar bulunduğunu ileri sürmektedir.

Gazâlî, filozofların, Allah'ın gayrı bildiği iddialarını şartî
214;3 kıyasa çevirmektedir: Eğer, bir şey maddede ise eşyayı idrâk etmez, maddede değildir, o halde eşyayı idrâk eder. Bu kıyasta ona göre, istisna, öncülün karşıtının istisnasıdır; oysaki, öncülün karşıtının istisnası ittifakla elde edilmez yani şarta bağlıdır.
436;20 Fakat, İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin yanıldığı kanaatındadır. Zira, ona göre, şartî kıyas ancak, müstesna minhu tebayün edince doğru olur, şöyleki: idrâk etmeyen maddede olursa, o halde maddede olmayan şey idrâk eder. Eğer, ittisal ve müstesna minhunun doğruluğu gerçekleşirse şartî kıyas doğru olur. Gazâlî'ye göre asıl mesele, idrâk edenin maddede olup olmadığını tespit etmek, İbn-i Rüşt'e göre ise, idrâk etmeyenin maddede bulunduğu veya maddede olanın idrâk etmediğini tespit etmektir. Ayrıca, İbn-i Rüşt Gazâlî'nin bu hususta, filozofların görüşlerini
432;14 doğru anlatmadığı kanaatındadır, öncüllerden birincidir diye getirdiği şey bir çok öncüllerin neticeleridir.

Hocazâde, Allah'ın gayrını bilmesi hususunda, filozofların başka bir delili üzerinde durur. Bu delil, taakkulün tarifine dayanır. Hüküm vermek iki şeyle olur, bu iki şeyin ikisinin de akılda bulunması icabeder. İdrâk etmek için, idrâk eden, mâkule mukarin olur, bu makûl gayrıdır. Gayr dışardadır, mukarenetin de dışarda olması lâzım gelir. Fakat, Hocazâde'ye göre, bu türlü bir taakkul 75
tarifi kabul edilemez, çünkü deliller eksiktir.

Hocazâde'nin nakline göre, İbn-i Sinâ, mücerretin mâkule mukarin olması için bu mücerredin akılda olması lâzımdır fikrini 76
gütmektedir. Mücerredin mâkule mukarin olması için, bu mücerredin, mukarenetten önce akılda bulunması icabeder, onun bu hali onun mâkul olması demektir, mâkul mahiyet yabancı lâhiklerden mücerrettir. İbn-i Sinâ'nın bu görüşü karşısında Hocazâde, mâkul mahiyetin, lâhiklerden mutlak olarak mücerret olduğunun şüpheli bulunduğunu işaret ettikten sonra, *İşarât*'tan çıkan neticenin "Allah, gayrını, eşyanın suretleri onda hasıl olmak suretiyle bilir" hükmü olduğu kanaatındadır.

Filozofların ikinci delili olan 'Allah kendiliğinden kaim bir mücerrettir, zâtı da öyledir, o halde zâtını bilir, zât gayrın illetidir, illeti bilmek malûlü bilmektir o halde gayrı bilir' fikrini çeşitli yönlerden tenkit eder. 1. Kendiliğinden mücerret olan bir 77
şeyle böyle olan zâtı arasında birbirine hazır olma nispeti yoktur, çünkü ikisi arasında mugayeret bulunmamaktadır. 2. Taakkul tarif ettikleri gibi değildir. 3. İlleti bilmek malûlü bilmeyi gerektirmez, izafetin bilgisi muzafınkine bağlıdır.

Hocazâde'nin, bu meselede kendine mahsus bir tavır takınarak getirmiş olduğu delillerle onlara vermiş olduğu cevaplar Gazâlî ve İbn-i Rüşt'ünkilerden farklı olsa da netice itibariyle, filozofların bu meselede kesin delilleri bulunmadığını kabul etmiş olmaktadır. Taakkulün tarifine itiraz etmesi ve ilmin yetkinlik olduğunu kabul etmemesi, onun, muhtevaya önem vermeden, cümle kalıplarıyla oynayabilen, mantık kaidelerine vakıf usta bir cedelci olduğunu göstermektedir. Taakkulün tarifine dair ve mukarenetle ilgili bahislerde vermiş olduğu izahlar meseleyi güçleştirerek anlatmış olduğu intibaını vermektedir.

Hocazâde, bu meselede, ayrıca, Gazâlî'yi tenkit etmiş ve ruhlar hakkındaki sözlerinin filozofların sözlerine uymadığını 79

belirtmiştir; onun kanaatına göre, Gazâlî'nin yapmış olduğu şey filozofların görüşlerini değiştirmektir. Filozoflara göre, Allah'ın zâtını bilmesi illet olduğunu bilmesi demektir; Allah'ın ilmi zâta zait değildir.

Allah'ın gayrı bilmesi hakkında, Gazâlî'nin filozoflardan getir-
438;24 miş olduğu delil ve buna vermiş olduğu iki cevabı İbn-i Rüşt de
443;37 tenkit etmişti. O halde her ikisinin delâletine göre, Gazâlî bu hususta, filozofların delillerini doğru nakletmemiştir. Burada iki mesele vardır: 1. Filozofları tenkide geçmeden önce, ilkin onların görüşlerin anlatmayı âdet edinmiş olan Gazâlî, acaba niçin böyle bir durumda bulunmaktadır? Ya filozofları bir maksat gütmeden yanlış anlatmıştır veyahut kasten yanlış anlatmıştır. Burada, eğer, Gazâlî filozofları tahrif etmişse, büyük bir otorite olmasından dolayı, onun sözlerine inanmış olan kimseleri felsefe aleyhine vaziyet almaya sevketmek hususundaki payının ne olduğunu sormak mecburiyetindeyiz. Bu sorunun nihai cevabı her üç müellifin kastetmiş oldukları filozofları tayin ve eserlerini mukayese ve tahkik etmeğe bağlıdır. 2. Hocazâde'nin Gazâlî'yi İbn-i Rüştle müşterek olarak tenkit etmesi, onun iki *Tehâfüt*ü mukayese etmiş olduğuna delâlet edebilir mi? Her ikisinde, ancak, itirazların ana noktaları müşterektir; tarzında ve teferruatında bir ayniyet
79 yoktur. O bakımdan böyle bir delâlet olamaz; aynı zamanda, Hocazâde, böyle bir fikri ne filozofların görüşlerinde ve ne de onları nakledenlere gördüm dediği halde İbn-i Rüşt'ün ismini zikretmemektedir. O halde bu neticeye kendi tetkikleri sonunda varmış olduğu söylenebilir; filhakika, eğer, Gazâlî filozofları bu hususta yanlış nakletmişse, onların görüşlerini doğru olarak bilen bir kimsenin bu yanlışın farkına varacağı tabiîdir.

7 — ALLAH ZÂTINI BİLİR

a) *Meselenin üç müellife göre ayrı ayrı hülâsası:*

1— *Gazâlî'nin Tehâfütüne göre:*

Filozofların Allah'ın zâtını bildiği meselesindeki durumlarına
219-229;1 gelince: Müslümanlara göre Allah, âlemi irade ile yarattığı için, iradeden ilme, ilimden canlılığa oradan da kendini bilmeye kolaylıkla geçtiler. Oysaki, filozoflara göre, âlem irade ile yaratılmış

değildir, zarurî olarak hasıl olmuştur. Failin, kendisinden zarurî olarak çıkan fiili bilmemesi caizdir.

'Allah eğer, kendini bilmezse, bir ölüden farkı kalmaz' denilirse, irade ile fiil yapmayan şey de ölüden farksızdır diyerek ilzam edilebilir. Malûlleri canlı iken Allah'ın ölü olması müstahildir ve şerefsizliktir, eksikliktir denilse bile bunun müstahil olduğu apaçık değildir. Kendini bilmeyen bir şeyden, kendini bilen şeylerin çıkması mümkündür. Şeref meselesine gelince denilebilir ki Allah'ın şerefi zâtı bilmekte değil, bilâkis, O'nun, marifet sahiplerine mebde oluşundadır. 220;3 221;7

Hülâsa, iradeden başka bir şey zâtını bilmeye delâlet etmediği gibi, âlemin hudusundan başka bir şey de iradeye delâlet etmez. Filozofların sıfatlar bahsinde getirmiş oldukları deliller, yakinî saymalarına rağmen, zan ve tahminlerden ibarettir. 222;8

2— *İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne göre:*

Allah'ın zâtını bildiğine dair Gazâlî'nin getirmiş olduğu delilde 'âlemin hudusu onun bir iradeden hasıl olmasını gerektirir' demesi acaiptir. Hadiseler ya tabiat ya irade veya ittifaktan hasıl olur. Eğer, hadiseler, sadece iradeden hasıl olsaydı, iradenin tarifi ondan alınmış olurdu. Eğer âlem tabiî bir mevcut ise, tabiî mebdelerden suduru daha lâyıktır. Ama, eğer bir faildden çıktığı tespit edilirse, bu fail, her nekadar, tercih etmekte ezelî ise de failin murit ve âlim olması icabeder. Gazalî'nin kelâmcılardan nakletmiş olduğu sözler ikna edicidir; zira, tabiî umuru sınaî umura benzetmektedir. 449;2

Varlıkların Allah'tan suduru tabiî olmaktan veya insanî irade cihetinden daha yüksek bir cihettendir. Bu hususta konuştuk, fiilin sudur cihetini yalnız Allah bilir. Bu hususdaki hata fiili tabiî ve iradî olarak ayırdıkları halde, bunların mânâsını anlamamış olmalarıdır. Filozoflara göre, tab'ın iki mânâsı vardır: 1- Tabiî yerinden çıkarılan cismin tekrar oraya dönmesinde olduğu gibi. Allah bundan münezzehtir. 2- Aklî fiilin çıktığı her türlü kuvvete tabî derler. Sâni'lerden çıkan fiiller gibi. Bu gibi fiilleri bir kısım insanlar tabiata bir kısımları ise akla nispet eder. Bu fiiller muntazam ve mürettep oldukları için, Aristo, aklın tabiatı her şeyi istilâ etmiştir demiştir. Bu söz Gazâlî'nin filozoflara isnat etmiş olduğu sözlerden ne kadar uzaktır. 450

451:7 Gazâlî'nin 'Allah gayrını bilmeyince, zâtını da bilmez' diye getirmiş olduğu ilzam sahihtir. 'Zâtını bilmeyen ölüdür' diye nakletmiş olduğu söz iknaîdir. Maddeden beri olduğuna getirilmiş olan burhan üzerinde konuşulmuştu, ancak bu burhan zayıftır.

452;9 "Diri ölüden daha şereflidir" sözü meşhur ve doğrudur. '*Mebde*in şerefi, her şeyin ondan sudur etmesinden ileri gelir, canlı olmayandan canlı çıkabilir' (buradaki canlının biyolojik mânâda değil ilim sahibi olan şey mânâsında kullanıldığı hatırlanmalıdır) sözü yalandır. Aksi halde var olmayandan var olanın çıkması icabederdi, halbuki bu safsatadır. Görme ve işitmesi olmayanın öyle olan-

453 dan daha şerefli olması onun ilim sahibi olmasından ileri gelir. İlim şeref bakımından en üstün yerde bulununca, âlimin de aynı yerde bulunması icabeder. Mebde olmak fazileti ilim olmak faziletinden daha üstün değildir. İşte bunun için şerefçe en yüksek yerde bulunan bir şeyin ilim bakımından da en yüksek yerde bulunması icabeder. Şeriatın Allah'ı görme ve işitme ile vasıflandırması halka bu mânâyı anlatmak içindir.

454;14 Bu faslın tazammun ettiği şeyler, temvih ve tehâfüttür, Allah bizi kötülerle iyileri karıştıran kimseler olmaktan korusun.

3— *Hocazâde'nin Tehâfütüne göre :*

80 Allah'ın zâtını bildiği hususunda filozofların iki yolları vardır: Birincisi Allah'ın gayrını bildiğini iddia eden görüştür. Allah gayrı bilince, umumî bir imkânla bildiğini de bilir. Bu hal insanda bile öyledir. İkincisi: Allah'ın zâtı kendiliğinden kaim bir mücerrettir, böyle olan her mücerret zâtına hazır olur, taakkulün mânâsı budur. Bazı kimseler ise zâtını bilmek suretiyle gayrını bilir demektedirler, bâzıları ise bunun aksini iddia eder. Bazı mücerretlerin gayrını bildiğini bilmemesi niçin caiz olmasın? İnsanın kendisine bakarak vermiş olduğu hüküm yakinî ve küllî değildir.

b) *Meselenin tahlili :*

219-220;1 Gazâlî, kelâmcıların, Allah'ın zâtını bildiği neticesine kolaylıkla ulaştığı kanaatındadır. Çünkü, Allah, âlemi iradesiyle yaratmıştır, iradeden ilme ve kendini bilmeye kolaylıkla geçilebilir. Oysaki filozoflara göre, âlem iradeden dolayı değil, fakat, zarurî olarak âlemi yaratır.

429;2 İbn-i Rüşt bu görüşü "acaip" bulur, zira, âlemin hâdis ol-

ması, onun iradeden sudur ettiğine delâlet etmez. Hâdiseler, irade, tabiat ve ittifaktan hasıl olabilir. Hadise ile irade arasında zarurî bir bağlantı yoktur, eğer âlem tabiî ise, tabiî mebdelerden suduru daha lâyıktır, ama, eğer bir failden çıktığı tespit edilirse, bu failin, ezelî olsa bile, murit ve âlim olması icabeder. Gazâlî'nin sözleri ona göre, ikna edicidir, burhanî değidir; varlıkların Allah-tan suduru keyfiyetini yalnız Allah bilir. İbn-i Rüşt'ün bu itirazı tamamen doğrudur; zira, kelâmcılar, meseleyi, yani irade tarifini burhanî olarak temellendirmemiş başka deyimle matematik delil-ler nevinden deliller getirmemişlerdir.

İbn-i Rüşt'ün bu meseledeki durumu Allah'ın gayrını bil-mesi meselesinde olduğu gibidir. İtirazlarını Gazâlî'nin filozofları doğru anlamaması üzerine dayandırmaktadır. Gazâlî, filozofları ilzam edebilmek için, serbestçe, aklen mümkün olan itirazları, bir din adamı olmasına rağmen, ortaya koymaktan çekinmez. Ma- 220;3
lûlleri diri iken Allah'ın ölü olması müstahildir ve şerefsizliktir hükmünü zarurî bulmaması, kendini bilmeyen bir şeyden kendini bilen şeylerin sudur etmesi mümkündür ve Allah'ın şerefi kendini bilmekte değil, marifet sahiplerine mebde olmaktadır demesi bu kabildendir. Onun kanaatına göre, filozofların yakinî diye getir-miş oldukları deliller zan ve tahminden ibarettir.

İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin delil veya itiraz şeklinde getirmiş ol-duğu önermelerin tek tek değeri üzerinde durur, birbirine bağ-lanmasına ve umumî gayeye dikkat etmez. Meselâ, "zâtını bil- 451;7
meyen ölüdür" hükmünü iknaî; "diri ölüden daha şereflidir" 452;9
ifadesini meşhur ve doğru bulması, "diri olmayandan diri çıka-bilir" sözünü safsata olarak vasıflandırması bu kabildendir. halbuki Gazâlî'nin gayesi zâtını bilmeyen diri midir ölümüdür meselesini tespit etmek değil, tersine, filozofların görüşlerinin ak-len zarurî şeyler olmadığını meydana koymaktır, yoksa zarurî hükümler getirmek değildir. O bakımdan İbn-i Rüşt'ün Gazâlî'nin sözlerini mantıkî değerleri bakımından zannî, cedelî diye vasıf-landırması ve burhanî bulmaması, onun çıkış noktasını anlama-mış olmaya müncer olur; ancak, Gazâlî'nin tahrif ve tenakuz-larını belirtmek ve çıkış noktasıyla olan tutarsızlığını, eğer varsa, işaret etmek, onun *Tehâfüt*ünü daha uygun bir şekilde değer-lendirmeye sevkederdi.

Bu meselede Gazâlî ve İbn-i Rüşt'ün dayanmış oldukları esas mefhum iradedir; ancak her ikisi de bununla başka bir mânâ kastettiklerinden dolayı çıkış noktalarındaki ayrılığın varacakları neticeye tesir etmiyeceği beklenemez. O bakımdan birleştirici bir neticeye gitmiş oldukları söylenemez.

Hocazâde, bu meselede, Gazâlî'nin fikirlerine temas etmez, ne de İbn-i Rüşt'ün ismini zikreder. Filozoflardan iki delil naklet-miştir, itirazlarını imkân mefhumu üzerine ve insanın kendisine bakarak vermiş olduğu hükümlerin yakînî ve küllî değeri haiz olmadığı fikrine dayandırır. Hocazâde bu meselede bir özellik göstermemektedir, tenkidi umumî mahiyettedir.

8 — ALLAH CÜZÎLERİ BİLMEZ

a) *Meselenin üç müellife göre ayrı ayrı hülâsası :*

1— *Gazâlî'nin Tehâfütüne göre :*

Allah'ın cüzîleri bilmediği iddiası etraflıca gözden geçirilmelidir, çünkü, bu iddianın şeriat aleyhine taşımış olduğu mâ-
224;2 nânın açığa vurulması gerekir. Allah'ın cüzîleri değil küllîleri bildiği iddiası İbn-i Sinâ'nındır. Allah, meselâ, güneş tutulmasını bir müşahidin durumunda olduğu gibi zaman içinde geçen safhalarıyla bilmez, sadece, umumiyetle tutulmayı bilir. Aynı şekilde fert olan insanı değil, fakat, küllî insanı bilir. Bu görüş
228;8 şeriatı kökünden sökmek demektir. Zira, bu şartlar altında, Allah'ın hangi kulunun günahkâr hangisinin nebi olduğunu bilmemesi icabeder, çünkü, Allah, küllî olarak kulluğu ve nebiliği bilmektedir. Filozofların iddialarına göre, Allah cüzîleri bilirse tagayyür gerekir, oysaki Allah'ta değişme muhaldir. Mekânda olan bir değişme zâtı değiştirmez, meselâ, bir insanın sağdayken sola
230-231;11 geçmesi gibi; ama, ilmin hakikatı, malûm her ne şekilde ise o malûma o şekliyle taallûk etmek demek olduğuna göre, malûm değiştikçe onun da değişmesi lâzım gelir.

231;12 Bu delile iki yönden cevap verilebilir: 1) Güneş tutulmasındaki izafet değişmeleri, bilen zâtta değişme meydana getirmez. Bir insan mekândaki yerini değiştirdiği ve sağdan sola geçtiği vakit değişen şey o insandır, yoksa ona dair olan bilgi değişmemektedir. Anları bilmek tagayyür gerektirmez, meselâ, yarın

Zeyd'in geleceği hakkında bir bilgimiz bulunsa ve ertesi gün olsa, bu aynı bilgi ile onun şimdi geleceği bilinebilirdi.

Eğer, muhtelif şeyleri bilmek, ilimde farklılık gerektirir fikrinde ısrar edilirse, o takdirde, Allah'ın küllîleri bildiği de iddia edilemez, zira, küllîler de birbirinden farklı şeylerdir. 2) Filozoflara göre, âlem hem kadîm olup hem de değişmelerden hali kalmadığı için, ilmin de öyle olmasında ne mahzur vardır? Çünkü, Allah, kendisinde kendi zâtıyla ilim hasıl edebildiği gibi - zira, filozoflara göre, kadîmden hâdis çıkar - başkası bile bu ilmi Allah'ın zâtında hasıl edebilir; bu hal *Vâcib-ul Vucud*a yakışmaz denilse bile, *Vâcib-ul Vucud*un sadece teselsülü kesmeye yaradığı unutulmamalıdır, teselsülün böyle bir şeyle kesilmesi muhal değildir. Bu itirazı bir zorlama sayarlarsa, filozoflara karşı şöyle bir cevap verilebilir: Siz eşya Allah'tan lûzum üzere sudur eder fikriyle Allah'ı zorlamıştınız. Eşyanın suduru bir zorlama değil bir yetkinliktir denilirse, onun yetkinliğinin eşyayı bilmek olduğu ileri sürülebilir.

232;14 233;16 235;19 238;25

2— *İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne göre:*

Gazâlî'nin Allah'ın cüzîleri bilmediği hususunda yapmış olduğu kuru gürültü, onun, Allah'ın ilmini insanın ilmine benzetmekten ileri gelir. İnsan şalusları duyularıyla, umumî varlıkları aklıyla idrâk eder. İdrâk, idrâk olunan şeye bağlı olarak tagayyür eder. Gazâlî'nin 'eğer filozoflar, Allah'ın küllîleri bildiğini kabul ediyorlarsa, O'nun, cüzîleri bildiğini de tastik etmeleri lâzımdır" fikri sofistik bir inattır. Çünkü, şahıslar duyular yolu ile, küllîler akılla bilinir. Şahısların değişmesi idrâkin değişmesini gerektirir, nevî ve cinslerin ilmi böyle bir şey gerektirmez, çünkü, bunların ilmi sabittir. 'Nevileri ve cinsleri kavradığı halde tek olmakta devam eden bir ilim varsa, muhtelif şahısları kavradığı halde, bir tek olan bir ilim olmalıdır' sözü şuna benzer: 'Nevî ve cinsleri kavradığı halde tek olmakta devam eden bir akıl varsa muhtelif şahısları kavrayan basit ve tek bir cins bulunmak icabeder' halbuki bu söz safsatadır. Çünkü, ilim ismi bu ikisine isim iştirâki ile verilmiştir.

460;4 461;6

Cins ve nevilerdeki taaddüt ilimde taaddüt gerektirir sözü doğrudur. İşte bu bakımdan filozofların muhakkikleri Allah'ın ilmini ne küllî ve ne de cüzî olarak vasıflandırmışlardır. Allah'ın aklı mahz fiildir, O'nun ilmi insanınki ile mukayese edilemez.

462;8

462;9 Filozofların görüşleri şudur: Allah'ın zâtı akıldır, akıl ancak varlıklara taallûk eder, o halde, Allah'ın varlıkları bilmesi icabeder. Bu ilim ya bizimki gibi veya bizimkinden daha şerefli bir yoldan vuku bulacaktır; sonuncu mâkuldür. Eşref ehassın (daha aşağı olanın) illetidir. O bakımdan eskilerden bir kısmı Allah
463;10 bütün varlıkların hepsidir demişlerdir. Sofiler ise لا هو الا هو derler. Bu konuların hepsi ilimde rasih olmuş âlimlere aittir, burada yazmak icabetmez, ne de halkı buna davet etmek gerekir. Nasıl ehlinden gizleyen kimse zulmetmiş olursa, yerinde tespit etmeyen kimse de zulmetmiş olur.

466;13 Gazâlî'nin ikinci itirazı cedelî bir muanededir. Zira, hâdiseler arasında öyleleri vardır ki kadîme hulûl etmez, fakat hâdis olduğu mahallî değiştirir, öyleleri vardır ki, kadîme hulûl eder, fakat, mahallin cevherini değiştirmez, bir cismin mekânda yer değiştirmesinde olduğu gibi. Kadim hareketsiz ve gayrı cismî olur veya hareketli ve cismî olur. Sözümüz cisim olmayan kadîm üzerindedir, o halde yapmış olduğu muanede bâtıldır.

466;14 Gazâlî bu muanedeye şöyle cevap getirmiştir: Hâdis ilmin sebebi ya onun zâtı veya onun gayrı olacaktır. Zâtı olursa kadîmden hadîs çıkar, gayrı olursa o bunu nasıl yapabilir? Aynı zamanda, Gazâlî, filozofların hem kâdîm bir felek kabul edip hem de hâdiselerin ondan çıktığını hatırlatır. Filozoflar bundan
467;15 şöylece kurtulurlar: Mutlak kâdîmden hâdis çıkmaz; ancak, cevheri itibariyle hâdis olandan hâdis çıkar, vasfı bu olan şey semavî cisimlerdir. Gazâli'nin, varlıkların Allah'ın ilminin sebebi olması hususnnda yapmış olduğu muanedeye şöyle cevap
468;18 verilebilir: Filozoflara göre, bu hal müstahildir. Çünkü, O'nun ilmi varlıkların sebebidir, oysaki bizim ilmimiz malûldür. Benzemeyi kabul eden kimse, Allah'ı ezelî bir insan, insanı kâin ve fâsit bir Allah yapmış olur.

3 — Hocazâde'nin Tehâfütüne göre:

81 Filozoflara göre, Allah cüzîleri cüzîler olarak değil, küllî bir vecihle bilir. Küllî vechin mânâsı, küllî mahiyet, dışarda ancak bir tek şahısta içtima etmiş küllî sıfatlarla mevsuf olarak bilinir demektir. Allah, zamanda değişen cüzîleri bilmez, fakat bütün cüzîleri bilir, onları zaman üstü bir ilimle bilir, meselâ, güneş tutulmasını bütün teferruatıyla bilir. Allah'ın ilmine nispetle

geçmiş, gelecek ve şimdi yoktur. O yüzden Gazâlî'nin Allah Zeyd'in münkir olduğunu bilmez tarzındaki .ilzamı zaaf taşır. Allah şahısların hepsini, ancak zamana dahil olmayan bir ilimle bilir. Bu kadarı şeriatın hükmünü icra etmek için kâfidir. 81,Str.30

Buna karşı, "cüzîler ancak cismanî âletlerle idrâk edilir, halbuki Allah mücerrettir" denilirse cevabı şudur: Bu memnudur, zira ilim sadece suretlerin idrâk edende hasıl olması değildir. 82 İlim sırf izafet olabilir. Buna karşı "eğer, bu doğru olsa, Allah'ın, hadiseleri dışarda var olmazdan önce bilmesi gerekir, zira, izafetin, eğer muzaflar var olmazsa, hariçte ve zihinde varlığı yoktur" denilirse cevabı şudur: İzafetin muzaflara mütevakkıf olduğunu kabul etmiyoruz. Muzafın ayrılması kâfidir. Fakat, bu, mükâberedir, üzerinde düşünülmesi lâzımdır.

Zamanî eşyayı o vasfıyla bilmek tagayyür gerektirir, ilim de tagayyür etmezse cehil demek olur. Malûma olan izafetinin değişmesi âlimin zâtını değiştirir denilirse cevabı şudur: İlim ya sırf izafettir, Allah'ta izafetler değişebilir; veya izafet sahibi bir sıfattır, izafetin değişmesi onu değiştirmez. Eğer, ilim malûma eşit bir suret olsaydı,, tagayyür gerekirdi, bu ise memnudur. Onun, izafetleri bulunan bir sıfat olması, meselâ, iradede olduğu gibi, neden caiz olmasın? Bazı mutezilîler buna karşı şöyle cevap vermişlerdir: Bir şeyin olmadığı fakat olacağı bilinse, o aynı ilimle onun yokluğu ve var olduktan sonraki hali bilinir, meselâ, Zeyd yarın memlekete gelecektir ilmi böyledir. Bu ilimle Zeyd'in şimdi memlekette olmadığı, yarın geleceğini tagayyür vuku bulmadan bilebiliriz.

Bu görüşe çeşitli itirazlar serdedilmiştir: 1. Vaki olacağın 83 hakikatı vaki olmuşun hakikatından başkadır, ilimleri de başkadır. Buna karşı "malûm ilme bağlıdır, onun değişmesi ilmi değil, bağlılığın değişmesini gerektirir" denilemez, zira, mutezilîlere göre, ilim bilenle bilinen arasındaki ilgidir, yoksa ilgiye sahip olan bir sıfat değildir. 2. Vaki olmuş olanın ilminin şartı vukudur, vaki olacak olanın ilminin şartı adem-i vukudur. Bu iki ilim bir olsaydı, şartları da bir olurdu, oysaki bir değildir. 3. Vaki olacak şeyin, bir vecihle bilinmesi bir vecihle ise bilinmemesi düşünülebilir, zira, her vecihle vukuunu bilmemek mümkündür.

Allah'ın bütün zamanlara olan nispeti eşittir, varlıklar, Allah'ın ilminin zamanın üç durumuna tabi olmasıyla değil, ezelden ebede kadar, içinde vaki olduğu muayyen vakitler hasebiyle Allah'ın malûmudur. O bakımdan Allah'ın, zamana giren bazı şeyleri bilmemesi gerekmez. Allah, cüzîleri bilmez, ancak onların özel mahiyetini bilir demek Allah'ın bazı vecihleri bilmemesini tazammun eder. Halbuki, illetin hususiyetini tam bilme, malûlün hususiyetini tam bilmedir.

84 Buna karşı şöyle bir itiraz serdedilmiştir: Cismanî cüzîleri bu vasıflarıyla bilmek, idrâk etmek bir varlık için yetkinliktir, fakat, mutlak yetkinlik değildir, çünkü, bu, kesret gerektirir. Fakat bu itirazın Allah'a gerekmediği izah edilmişti.

Allah'ın cüzîleri idrâk etmesi hususunda bir kısım insanların kanaatları şudur: Allah zâtını idrâk ederken, nasıl, zâtın gayrı olan bir surete muhtaç değilse, kendinden sudur edenleri idrâk ederken de durumu öyledir. İnsan bile eşyayı tek suretle tasavvur eder. Suret için bir surete ihtiyaç olsa, zâtımızı idrâk edemezdik. O halde, Allah'ın, kendisinden sudur edenleri idrâk etmesi için zâtından başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Taakkûlde, mâkulün akla hulûlü arazendir; eğer, âkil, kendiliğinden ise, hulûlsüz akleder. *Vâcip, Malûl-u Evvel*'i işte böyle idrâk eder.

Cevabı şudur: Eşyayı idrâk etmek için suretin suretine ihtiyacımız olmamasından, masdarın, kendinden sudur edenleri bilmek için, zâtından başkasına muhtaç olmaması gerektiğini kabul etmiyoruz. Bu söz, ancak idrâk için bir şeyde mutlak husule
85 geliş kâfi olsaydı tamam olurdu, halbuki öyle değildir. İdrâk için, sadece kabilde husule gelmek niçin kâfi gelmesin?

Allah'ın eşyayı bilmesi, eğer, onların varlıklarından ibaretse, eşya bilinmek için var olmak gerekir. O halde, Allah'ın iradesi ve ilmi birdir, failiyeti tabiîdir. Fakat, Allah'ın failiyeti ne hayvanlarınkine ne de cisimlerinkine benzer. İlim ile irade bir olunca, Gazâlî'nin şu itirazı kabul edilemez: İlmin, izafetleri çok olan bir sıfat olması niçin caiz olmasın? Onun bu itirazı İbn-i Sinâ'ya gerekmez, zira, ona göre Allah'ın ilmi malûmlerin taaddüdü ile taaddüt eden suretlerdir; bununla beraber, Allah, zamanî cüz olmak itibariyle, cüzîleri bilmez.

b) *Meselenin tahlili:*

Gazâlî'nin, filozofları tekfir etmiş olduğu üç meseleden birisi budur. İbn-i Sinâ'ya göre, ilim, malûm ne şekilde ise onu öylece bilmek olduğuna göre, malûm değiştikçe ilim de değişir, o yüzden Allah'ın cüzîleri bilmesi tagayyür gerektirir. Gazâlî bu delil karşısında üç vaziyet almıştır: 1. Anları bilmek ilimde tagayyür gerektirmez, meselâ, insan bir tek ilimle güneş tutulmasının bütün safhalarını bilir. 2. Eğer, muhtalif şeyleri bilmek tagayyür ise, Allah'ın küllîleri bilmesi de tagayyür gerektirir. 3. Filozoflar hadiselerden hali kalmayan bir kadîm kabul ettikten sonra, Allah'ın değişme gerektirmesine rağmen cüzîleri bilmesi onlara göre mahzurlu olmamak icabeder. 228;8 231;12 232;14 233;15

İbn-i Rüşt'ün itirazlarının mihveri, Gazâlî'nin Allah'ın ilmi hakkında insanınkine benzetmek suretiyle hüküm vermesidir. Halbuki, ona göre Allah'ın ilmi insanınki ile mukayese edilemez. Filozoflara göre, Allah'ın zâtı akıldır; akıl, ancak, var olana taallûk eder, imdi, Allah varlıkları bilir; Allah'ın varlıkları bilmesi insanın bilmesi nevinden değil, daha şerefli bir yoldandır. 461;6 462;8

Bu meselede İbn-i Rüşt'ün durumuna dair şu noktalar tespit edilebilir: 1. Şeriatla uygunluk ve tutarlık içinde bulunduğunu her vesile ile beyan etmeğe çalışan İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin filozofları tekfir ettiği bu meselede o titiz alâka ve uyanıklığını göstermemekte ve tekfir ithamına karşı susmaktadır[246]. Bu sükûtunun mânâsı acaba, Gazâlî'nin, İbn-i Sinâ'yı doğru nakletmediğine mi, yoksa onu anlamadığına mı işarettir?[247] Filhakika, İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin İbn-i Sinâ'yı iyi anlamadığını ve Allah cüzîleri bilmez sözünün sadece, cüzîler Allah'ın ilmine sebep olamaz mânâsına geldiğini belirtmişti[248].

Fakat, Allah'ın ilmi hakkında onu insanın ilmine benzeterek

[246] İbn-i Rüşt bu hususta ki cevabını, başka bir eserinde, şöyle vermiştir: "Tevilde tekfir yoktu da neden dolayı Gazâlî, Fârâbî ve İbn-i Sinâ'yı âlemin kıdemi, cüzîleri bilmek ve haşr meselesinde tekfir etti? denilirse, cevabı şudur: Onun bu tekfiri katî değildir, zira, Tefrika Kitabı'nda icmaı aşmanın küfür teşkil etmiyeceğinin muhtemel olduğunu belirtmiştir" (Bk. Faṣl al Maḳāl, s. 11-12).

[247] İbn-i Rüşt, cüzîleri bilme meselesinde, Gazâlî'nin, filozofları yanlış anladığını açıkça ifade ettikten başka, aristocularını Allah'ın cüzîleri bildiğini inkâr etmelerine imkân olmadığını da belirtir. Bk. ay. es. s. 12-13.

[248] Bk. s. 169.

hüküm vermekten vazgeçmekte, İbn-i Rüşt ve aristocuların ne dereceye kadar başarı göstermiş oldukları sorulabilir. Bu soru ile İbn-i Rüşt'te tespit edilen diğer noktalara geçmek mümkün olacaktır. 2. İbn-i Rüşt'ün, Allah'ın ilmi insanın ilminden şerefçe daha yüksek olmak lâzımdır fikri, şeref mefhumu gibi, daha ziyade, insan ait olan ve bir değer hükmü ifade eden mefhuma baş vurmak bakımından, onun, sırf rasyonal olmak iddiası ve Allah'ın ilmini insanî unsurlardan temizlemek istemesi ile telif edilemese gerektir. Zira, o takdirde, insan ilmi olumlu (pozitif) vasıflarıyla değilse bile, olumsuz (negatif) vasıflarıyla Allah'ın ilmini anlamak için vasıta oluyor demektir. 3. İbn-i Rüşt, bir taraftan, şahıslar duyularla, küllîler akılla bilinir, şahısların değişmesi idrâkin değişmesini gerektirir, oysaki küllîlerin ilmi sabittir, değişmez dediği halde, diğer taraftan, cins ve nevilerdeki taaddüdün ilimde taaddüt gerektirdiği hükmünü doğru bulmaktadır. Bu hal ya bir çelişmedir, veya birinci ifade ile tek küllînin ve onun akla nispetinin değişmediğini, ikinci ifade ile, küllîlerin akla nispetinin taaddüt gerektirdiğini kastetmektedir. Çelişmeyi ortadan kaldıracak olan sonuncu şık kabul edilse bile hem küllî mefhumların değişmezliği ve sâbitliği neticesi zarurî değildir, hem de bir küllînin bilinmesi yine taaddüt gerektirecektir. O halde, Gazâlî'nin haklı olarak belirtmiş olduğu gibi, küllîleri bilmesi Allah'tan tagayyürü kaldırmayacaktır.

İbn-i Rüşt, Allah'ın ilmini insanın ilmi gibi bilinemez, onun için bu hususta, şeriatın getirdikleriyle iktifa etmek icabettiği fikrini kastetmişse, Gazâlî'nin çıkış noktasını tasvip etmiş olmak durumundadır; eğer, çift hakikat anlayışına dayanarak burhanî delillere sahip olduğunu iddia ediyorsa, Aristo felsefesi çerçevesinde bu neviden delillere raslanmadığını evvelce belirtmiştik. 4. İbn-i Rüşt'e göre, eşref ehassın illetidir. Allah bütün varlıkların illetidir, öyleki لا هو الا هو diyenler de vardır, fakat bu gibi bilgileri insanlara anlatmak ve inanmayı teklif etmek icabetmez ilmi ehlinden gizleyenle yerinde kullanmayan kimseden her ikisi de zulmetmiş olur.

Burada, ilmin sosyal fonksiyonu gibi çok önemli bir mesele vardır. İbn-i Rüşt, çift hakikat anlayışını tazammun etmek üzere, bazı dinî bilgilerin halktan saklanmasını tavsiye etmek-

tedir. İlim, teknik veya herhangi bir bilgi dalında tespit edilmiş olan bâzı neticeleri insanların birbirinden veya insan gruplarından saklamalarına zamanımızda da tesadüf edilmektedir. Mühim olan şey bu neviden bilgilerin saklanıp saklanmamasından ziyade, kendisinden bilginin saklanacağı gurubu tayin etmekte hangi ölçülerin esas tutulduğudur. Hakikate veya insanlığa karşı olan hizmeti veya ihaneti işte bu tayin edecektir.

Allah'ın cüzîleri bilmediği meselesinde Hocazâde, Gazâlî'yi tenkit eder, ona göre, filozofların cüzîler hususundaki fikirleri şudur: Allah, cüzîleri cüzî olarak değil, ancak, küllî bir yolla bilir. Allah, cüzîleri zaman üstü bir ilimle bilir, o bakımdan meselâ Allah'ın Zeyd'in kâfir olduğunu bilmediği gibi bir ilzam gerekmez. "Bu kadarı ise şeriatın hükmünü icra etmek için kâfi gelir"[249]. Allah'ın zamanî şeyleri bilmesi tagayyür gerektirmek için ilmin, malûmuna eşit bir suret olması lâzım gelirdi, halbuki ilim bir izafet olabilir. Mutezilîlerin anlayışına göre, bir tek ilimle çeşitli zamanlarda, çeşitli malûmler bilinebilirse de bu anlayışıa karşı itirazlar yapılmıştır. Hocazâde bu hususiaki itirazları bahis konusu ederek değerlendirir.

Allah'ta ilim ve irade bir olunca, Gazâlî'nin, ilmi izafetleri çok olan bir sıfat saymak suretiyle İbn-i Sinâ'yı ilzam etmesi sahih olmaz, zira ona göre, Allah'ın ilmi malûmların taaddüdü ile taaddüt eden suretlerdir; bununla beraber Allah, zamanî cüz olmak itibariyle cüzîleri bilmez.

Burada, bahis konusu olan şey, İbn-i Sinâ'nın Allah cüzîleri bilmez demekle ne kastetmiş olduğunu tespittir. Aynı zamanda, Hocazâde, Allah'ın gayrını bildiği hususunda *İşârât*'tan çıkan neticenin, Allah'ın gayrını onların sureti Allah'ta hasıl olmak suretiyle bilir fikri olduğunu belirttiğine göre, Allah'ın bu yönden tagayyürden masun kalacağı nasıl temin edilebilir?

Hocazâde, bu meselede, İbn-i Rüşt'ün ne delillerini kullanmış, ne onları değerlendirmiş, ne de onun adını zikretmiştir. Sadece, İbn-i Sinâ'nın, Allah'ın cüzîleri nasıl bildiğini ve Gazâlî'nin

[249] Bk. Tah. al-Tah., s. 81, Str. 30.

o hususta isabet etmediğini işaret etmek bakımından bir iştirâkleri varsa da, bu, her iki müellifin de İbn-i Sinâ'nın görüşünü açıklamış olmalarından ileri gelir, yoksa Hocazâde'nin iki *Tehâfüt*ü mukayese etmiş olduğuna delâlet etmez.

B) ALLAHLA ÂLEM ARASINDAKİ MÜNASEBETTEN DOĞAN MESELELER

1 — ÂLEM EZELÎDİR, KADÎMDİR

a) *Meselenin üç müellife göre ayrı ayrı hülâsası:*

1— *Gazâlî'nin Tehâfütüne göre:*

21-22;1 Filozoflar, bir ikisi müstesna, âlemin kadîm olduğunu kabul ederler. Nasıl, güneş ışığı güneşle beraber bulunursa, tıpkı bunun gibi âlem de daima Allahla beraber bulunmuştur. Allah, âleme, zaman yönünden değil, ancak, zât ve rütbe yönünden önce gelir.

22;2 Bu görüşlerini ispat etmek hususunda, filozofların delilleri çoktur, burada, zayıf tahakküm ve tahayyül mecrasında olanlar ele alınacaktır.

23;3 Birinci delil: Âlem sırf imkânla mümkündür, eğer, âlem hâdis olursa onun hâdis olmasına sebep olan bir müreccihin bulunması gerekir. O takdirde sual bu müreccihe çevrilir ve bu müreccihin müreccihi kimdir, niçin başka bir anda tercih etmemiştir de şu anda tercih etmiştir diye sormak sonsuzca devam eder.

23-24;4 Tercihin sebebi a) kudretsizliğe atfedilemez, zira, bu, Allah'ın kudretsizlikten kudretliliğe geçmesini tazammun eder; b) âlemin hudusunun imkânsızlığına da bağlanamaz, zira, âlem müstahilken mümkün olmuş olur; c) 'Allah âlemin varlığını istemezken sonra iradesi ile istedi' cevabı en uygun gibi görünmektedir; bu takdirde ise irade hadis olmuş olur ve bu irade için bir başka irade, onun için bir başka irade, ilâh... farz etmek lâzım gelir ve teselsül gerekir. Üstelik bu hal kadîm olan iradenin tagayyür etmesine sebep olur, bu ise mümkün değildir. Ortada irade ve onun murada nispeti varsa murat iradeden taahhur edemez.

30;4 Mucibin her şartı tamam oldukta, mucep mucipten asla geri kalamaz. Geri kalmak için ortada bir sebep olması lâzımdır; o

takdirde sual bu sebebe çevrilir ve sorulur: Bu sebep niçin başka vakitte değil de şimdi hâdis oldu?

Bu delillerin karşısında filozofların Allah'ın ilmini anlayış tarzına aynı itiraz yapılabilir. Çünkü, filozoflar Allah'ın küllîleri kesret gerekmeksizin bildiğini iddia etmişlerdir. Bu, onların, kadîmde çokluk ve değişme kabul etmeleri demektir. 31;15

Âlemin kadîm olduğuna şöyle de itiraz edilebilir: Âlem kadîm olamaz, zira, bu, felek devirlerinin sonsuz olmasını ve bir devrinin sayı ile sınırlanmamasını gerektirir, halbuki bu devirler arasında 1/4, 1/6 gibi nisbetler mevcuttur. Eğer buna karşı 'felek devirlerinin sayısı ya a) hem tek hem çiftir, yahut b) ne tek ne çifttir veyahut c) sadece tek, sadece çiftir; bir sayı için ilk iki şık muhaldir; sonuncuya bakılırsa, eğer felek devirleri tekse bir ilâvesi ile çift olur, çiftse tek olur; fakat sonsuza bir eklemek onu değiştirmez o halde ne tek ne de çiftir; ancak, sonlu olan bir şey tek ve çift olmakla vasıflanır, sonsuz olan ise vasıflanamaz' diye cevap verilirse aykırı düşer; felek devirleri arasında 1/3 ve 1/6 gibi nisbetler olduğu halde bunlar tek ve çift olmakla vasıflanmaktan nasıl hali kalabilir? 'Felek devirleri sonsuzdur fakat mevcut değildir; bilfiil sonsuz müstahildir" tarzında bir iddia getirmek faydasızdır, çünkü filozoflar bilfiil sonsuz olan varlıklar kabul etmişlerdir, bunlar insan ruhlarıdır. 32;16 32;17

Allah'ın, âlemi hâdis olduğu vakitte ihdas etmesinin sebebi iradesidir, irade bir şeyi benzerinden ayıran sıfattır; kudret iki zıdda aynı şekilde taallûk ettiği zaman birini seçecek bir muhassis gerekir işte bu iradedir. 37;30

'Karakteri iki benzeri birbirinden ayırmak olan bir şey tasavvur etmek muhal, hatta çelişiktir; benzer demek ayrılmaz demektir, insan iradesi bile tam mânûsıyla iki benzerden birini diğerinden ayıramaz' denilse bile, bu kabul edilemez. Zira insan iradesini Allah'ın iradesi ile mukayese etmek uygun değildir, onun iradesinin iki benzerden birine taallûk etmesi mümkündür. Kaldıki insan bile tamamen benzeyen iki hurmadan birini iradesiyle seçebilir. İhtiyarî bir fiilin gerçekleşebilmesi için, failin, muhakkak surette vasfı iki benzerden birini seçmek olan bir sıfata sahip olması lâzımdır. 38;31

Üstelik, filozoflar vasfı bu olan bir failden müstağni kalamaz- 41;35

42;37 43;38 lar. Zira âlem niçin bu büyüklüktedir, felekler niçin hareketlerinde bu yönü takip ediyorlar, kutup noktaları niçin o iki noktadır? gibi sorular ancak, istediğini yapan bir irade kabul etmek suretiyle cevaplandırılabilir.

46;46 Filozoflar, 'kadîmden hâdis çıkamaz, onun için âlem muhdes değildir' tarzında bir itiraz yaptıkları vakit, bu, onların aleyhine döner; zira, kanaatlarına göre, bu âlemdeki hâdislerin sebebi kadîm olan felek devirleridir, oysaki, kadîmden hâdis çıkmadığını ileri sürmektedirler. Bu devirler kadîm veya hâdis olmaktan kurtulamazlar, kadîm iseler, ondan hâdis nasıl çıkabilir? Hâdis iseler, teselsül gerekir.

51;56 İkinci delilleri: Allah, zaman bakımından âlemden önce gelemez, zira, içinde, yokluğun varlıktan önce geldiği, sonu olan ve başı bulunmayan bir uzun müddetin zamandan önce gelmesi lâzımdır. Halbuki, zamandan önce bir zaman olması müstahildir. Zamanın kıdemi vâcip olunca, müteharrikin de kıdemi gerekir.

52-53;58 Bu delile karşı şöyle cevap verilebilir: Allah'ın âlemden önce olmasının mânâsı şudur: Âlem var değilken Allah vardı, sonra, Allah âlemi ve zamanı yarattı. Bu hali tasavvur etmek için zaman gibi üçüncü bir unsurun araya girmesini tasavvur etmek vehmin 54;60 işidir. Kaldı ki zaman kadîm değil, hâdistir. Allah vardı ifadesinde bir mazî mânâsı aramamalıdır, zira, kastedilmiş olan mânâ Allah var fakat âlem yok mânâsıdır. Bu halde bir zaman takdir etmeğe çalışmak, tıpkı âlemin ötesinde bir boşluk veya doluluk tasavvur etmede olduğu gibi vahmin işidir. Boşluk = sonsuz 56;63 buut demek olduğuna göre mânâsızdır, zira mekâni buut cismin vasfıdır, cisim sonlu ise buudun da sonlu olması icabeder; cismin dışında buut yoktur. Zaman ise hareketin vasfıdır, hareket dışında zaman yoktur. Vehim, ötesi olmayan bir mekânı ancak ona başka bir öte takdir etmek suretiyle tasavvur edebilir, aksi halde ötesi olmayan bir mekân tasavvur edemez. Zaman için de vaziyet aynıdır. Vehim, öncesi olmayan bir zamanı ancak o zamana bir başka önce takdir etmek suretiyle tasavvur edebilir aksi halde 58-59;67 öncesi olmayan bir önce tasavvur edemez. Mekân alt ve üstlerin toplamıdır zaman ise önce ve sonralar birliğidir, eğer üstü olmayan bir üst isbatı caiz olursa öncesi olmayan bir önce tasavvur etmek de caiz olabilir. Oysaki her ikisini ancak vehim farzedebilir. Eğer

akıl cismin sonlu olduğuna hükmettikten sonra vehme önem verilmez denilirse, aynı cevabın zaman için de varit olmasında tereddüt edilmez. Vehim tıpkı zamanda olduğu gibi, bir hâdisi ancak önceden geçmiş olan bir şeyden sonra gelmek üzere farzedebilir, yanılmanın sebebi işte budur. Filozoflara işte bu muaraza ile mukavemet etmiş bulunuyoruz. 60;69

Zamanın kıdemi hakkında filozofların ikinci sorusu şudur: Bu âlem yaratılalı beri, meselâ, felekler bin devir yapmış olsunlar, acaba Allah bin yüz veya bin ikiyüz devirli âlemler yaratabilir mi? Hayır denilemez, zira Allah'a kudretsizlik atfedilmiş olur. Evet denildiği takdirde, hareket hızları eşit olan fakat devir sayıları farklı bulunan iki hareket aynı anda sona eremezler, aynı anda sona erebilmeleri için devir sayısı büyük olanın daha önce başlamış bulunması lâzımgelir. Bu miktar farklılıkları ne Allah'ın sıfatıdır ne de âlemin yokluğunun sıfatıdır. Miktar, kemmiyet, kemmiyet de sıfat olduğuna göre bir mevsuf gerektirir, işte bu zamandır; o halde size göre âlemden önce bir âlem olması icabeder. 60-61;70 62;72 62;73

Bu sorunun cevabı mekânı ele almak suretiyle verilebilir ve aynı düşünce tarzı takip edilerek filozoflara kabul etmedikleri halde, doluluk veya boşluk kabul ettirilebilir, şöyleki: Allah bu bu âlemi yarattığından, meselâ, bir "zirâ" daha büyük veya küçük yaratamaz mıydı? Evet demek icabeder, aksi halde Allah'a kudretsizlik aftfedilmiş olur. Bu miktarlar bir takım imkânlardır, kemmiyettir, bir mevsuf gercktirirler. Görülüyor ki vehmin âlemden önce bir takım zamanî imkânlar kabul etmesinde bizim vermiş olduğumuz cevap, vehmin bir takım mekânî imkânları tasavvur etmek hususunda sizin vermiş olduğunuz cevap gibidir, arada fark yoktur. 63;74 64;75

Buna 'âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olması mümkün değildir, onun için kudret dahilinde değildir' tarzında verilecek bir cevap üç yönden bâtıldır: 1. Âlemi olduğundan daha büyük veya daha küçük tasavvur etmek, bir şeyi hem tasdik hem de reddetmek nevinden bir tenakuz değildir, bu vaziyet mümkündür. 2. Âlem ne şekilde ise o şekilden başka bir şekilde bulunmaz demek âleme mümkün değil vâcip gözü ile bakmak demektir; âlem vâcip olunca illeti olmamak gerekir, 64;76 64;77 65;78

65-66;79 halbuki bu görüş filozofların değil dehrîlerin fikridir. 3. Âlem mümkün değilken sonradan mümkün olabilir, zira, bir halde müstahil olan bir şeyin bir halde mümkün olması caizdir. Mukavemet ciheti işte budur.

66-67;81 Üçüncü delilleri: İlkin müstalıil olup sonra imkâna dönmek mümkün olmadığı için, âlem daima mümkün olagelmiştir, âlemin müstahil olduğu bir an tesbit edilemez. Eğer ebediyyen mümkün olduğu bâtıl edilebilirse imkânın bir başlangıcı tesbit edilebilir. Bu tesbit edildikte âlemin, içinde mümkün olmadığı bir an yani Allah'ın yaratmaya kadir olamadığı bir an tesbit edilmiş olur. Buna karşı şöyle itiraz edilebilir: Âlemin hâdis olma imkânı ezelîdir. Âlemi ezelden beri mevcut yani hâdis olmamış saymak onun imkânına değil vucubuna hükmetmektetir.

67-68;82 Nasılki filozoflar doluluk ve boşluk hakkında 'büyüklük ve küçüklüğü tayin edilemese bile, mümkün sonlu olan cisimdir' diyorlarsa biz de hudusu mümkün olan şey hakkında aynı şeyi söylüyoruz: Zamanî öncelik ve sonralık yönünden vucudun mebdeleri tayin edilmezse de, hâdis olması tayin edilmiştir.

68;83 Dördüncü delilleri: Hâdis mümkündür yani varolmadan önce mümkündür. Vucut imkânı izafî bir vasıftır kendi kendine varolmaz, izafe edileceği bir mahalle muhtaçtır, oysaki maddeden başka bir mahal yoktur. İmkân maddeye izafe edilir, onun bir vasfıdır, maddesiz imkân kendi kendine kaim izafî bir vasıf demek olacağı için mümkün değildir. Şu halde madde hâdis olamaz, eğer hâdis olursa, varlığı imkânından önce gelmiş olur. İmkân kudret altında olan şey diye tarif olunamaz, zira, imkân kudret altına girmeye takaddüm eder.

70;87 Bu delilin cevabı şudur: İmkân aklın hükmüne raci olan bir şeydir. Aklın varlığını takdir ettiği şey eveya takdiri akıl için mümteni olmayan şeye mümkün denir. Mümkün, müstahil, vâcip, aklın hükümleridir, yoksa onlar vasfı olacakları herhangi bir var olan şeye muhtaç değildir. Zira eğer imkânın "bu onun imkânıdır" denilebilecek bir maddeye ihtiyacı varsa müstahilin de "bu onun istihalesidir" denilebilecek bir maddesi olmak icabederdi, oysaki böyle değildir. Eğer mümkün kaim olacağı bir maddeye muhtaç ise, filozofların kendiliğinden kaim cevherler dediği ruhların durumu bu iddialarına aykırı düşer.

Buna mukabil '1. İmkân, aklın hükmü olamaz; aklın hükmünün mânâsı imkânı bilmektir. Bilinen bilene tâbi değildir, bilâkis bunun tersi varittir. Akıl bir şeyin imkânını bilebilir, bilmediği zaman o imkân yok olmaz ne ise o şekilde kalır. 2. İmtina ve vucup izafî bir vasıftır, izafe edilecek bir mahal ister. 3. Siyah kendi kendine mümkün değil, ancak, hulûl ettiği mahalle mümkündür. 4. Ruh, ister kadîm ister hâdis olsun, daima bedenlere taallûk etmiştir' denildiği takdirde bu noktalar şöylece cevaplandırılabilirler: 1. İmkân, vucup, imtina akıl kaziyesidir. Filozoflara göre bir takım küllî kaziyeler vardırki, renklilik, hayvanlık gibi, bunlar zihindedir ve ilimdir, yani malûmları yok değil fakat zihindedir. İşte mümkün de öyledir. Akıllar yok farzedildikte, bu küllîlerin durumu ne ise imkânın durumu da aynıdır. Yok denilirse yokturlar, Allahın ilminde baki kalırlar denilirse baki kalırlar. 2. Her muhalin maddeye izafe edildiği iddia edilemez, zira Allahın şeriki muhaldir, halbuki bir mahalle izafe edilmiş değildir. 3. Aklın maddeden müstakil olarak küllî siyahı düşünmesi mümkündür. 4. Eğer ruhun maddeye bir nisbeti varsa onu ihdas ettiği tasavvur edilebilir. 71;89 73;93 73;94 74-75;95 75;96 76;97

Eğer 'bütün güçlüklere karşı yeniden güçlük getiriyorsunuz' denilirse bu kitaptaki maksadın yapmak değil yıkmak, filozofların görüşlerini değerlendirmek ve onların tehâfütlerini ortaya koymak olduğunu belirtmek isteriz. 77;100 78;101

2 — İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne Göre

Gazâlî'nin 'âlem sırf imkândır, sâdır olması için müreccih lâzımdır, bu ise teselsül gerektirir' tarzında filozoflardan getirmiş olduğu delil tamamen cedelîdir. Çünkü öncülleri umumîdir. Mümkün ismi mümkün-ü ekser'e, mümkün-ü ekall'e, mümkün-ü müsavi'ye de verilir. İmkân da böyledir, faildeki ve mefûldeki imkân gibi. Faildeki imkânın bir müreccihe lüzum göstermediği zannedilir. Tagayyür, kadîm ve fail de böyledir. Bunların hepsi tek tek incelenmek gereken meselelerdir. Bir çok meseleyi tek meseleymiş gibi ele almak sofistlerin işidir. Gazâlî'nin 'âlemin kadîm irade ile filân vakitte yaratılmış olması muhal değildir' sözü safsatadır. Çünkü mefûlün failden ve onun fiile azmetmesinden geri kalmasını caiz görmeyince iradeden geri kalmasına cevaz verdi. Halbuki mesele aynen durmaktadır. Hasım iki şeye dayanmaktadır: 1. 4;1 5;2 7;9

8;10 Fiilin değişmeye maruz kalması icabeder, her değişmenin bir değiştiricisi (mugayyiri) vardır. 2. Kadîm hiç bir şekilde değişmez. Eş'arîler fiil veya failden hangisinin ilk olduğuna dair karar verememişlerdir. Gazâlî'nin bu itirazında karışıklık vardır. Çünkü
9;12 kadîm irade ve hâdis irade sözleri ancak ismen iştirâk ederler, halbuki birbirine zıttırlar. İrade failin fiili yapmak hususunda bir şevkidir. Eğer 'iki zıttan birini istemekte ezelîdir' denilirse o zaman iradenin tarifi kaldırılmış ve onun imkânlık tabiatı vucuba dönmüş olur. "Ezelî irade" denilse o takdirde irade muradın hasıl olması ile ortadan kalkmaz. İrade ezelî olunca muradın hasıl olması için vakit tayin edilemez. Diyebilirizki burhan bizi ne tabiî ne de iradî olan bir kuvvetle fail olan bir failin vucuduna götürmekte-
10 dir. Şeriat bu kuvvete irade der.

9 'Mucebin, her şartı tamam olan mucipten geri kalması mubaldir' sözü açıktır, fakat Gazâlî vaz'î bir misâlle, talâk misâli
10-11 ile, işi karıştırdı. 'Mucep mucipten ya bir şart veya bir azim bahis konusu olduğu zaman geri kalabilir' demesı fılozofları destekler gibi görünüyorsa da vazi'yat akliyata benzemez. Eğer ikisini birbirine benzetirsek zâhir ehlinden olmuş oluruz.

13;17 Gazâlî'nin 'kadîm iradenin ihdasa taallûk edemiyeceği ya kıyasla veya aklî zaruretle bilinir, halbuki herkes bunu kabul etmemektedir, öyle ise söylenen sözler Allahın iradesini insânın iradesine benzetmekten başka birşey değildir' sözü sağlam değildir. Çünkü kendiliğinden bilinen şeyin şartı herkesin onu bilmesi de-
13;18 ğildir. Herkesin bildiği şeye meşhur denir. Her meşhur olan şey kendiliğinden bilinmez.

14;19 'Filozoflar Allahın küllîleri kesret ve zâta ilâve gerekmeden bilinen arttığı halde bilen artmadan bildiğini ve onun ilminin bizimkine benzemediğini söylerler. Bu durum irade için de kabul edilemez mi? Gazâlinin bu sözü, bozuk olana bozukla mukabele etmektir. Hakikaten, filozofların ilim ve malûmun Allahta bir olduğuna dair delilleri yoktur. Mefûlün failden geri kalamaması
15;22 meselesinde eş'arîler burhanları olduğunu zannetmektedirler, halbuki böyle değildir. O halde fıtrat-ı faikaya müraacat etmek lâzımdır. Çünkü bu, yakîn və zannî olanı ayırır.

17;27 'Âlem kadîm olamaz, zira, bu, felekler için sonsuz devirler olmasını gerektirir. Halbuki felekler arasında nisbet vardır, nisbet

varsa sonsuz değildir" tarzında Gazâlî'nin yapmış olduğu itiraz 18;27
şöyle birşey hatıra getirir: Cüzlerin cüzlere nisbeti çoğun aza nisbeti gibi olunca, iki bütünden birinin diğerine nisbeti çoğun aza nisbeti gibi olmak lâzımdır. Bu vaziyet iki bütün (cümle) sonlu oldukta lâzım gelir. Ama, eğer, ortada bir son yoksa o takdirde ortada ne çokluk ne azlık vardır. Eğer, ortada çoğun aza nisbeti olduğu iddia edilirse, muhaldir; zira, bir sonsuzun bir sonsuzdan daha büyük olduğu iddia edilmiş olur.

Bu hususta filozoflara arız olan şüphelerin en önemlisi geçmişte sonsuz hareketlerin vuku bulmuş olmasının gerekmesidir. Filozoflar bunu, ancak, bir önceki hareketi bir sonraki için şart koşmak suretiyle kabul ederler. Hiç bir filozof, dehrîler gibi, sonsuz sebepler 20;30
zincirine baş vurmaz. Çünkü, aksi halde müsebbipsiz bir müsebbep gerekmiş olur. Filozoflar burhanla ezelî ve muharrik olan bir mebdee ulaştılar. Ezelî ve muharrik olan mebdein fiili geri kalamaz. Bu fiil ne zarurî ne de mümkündür, sadece kadîmdir, 21;31
fiillerin bazısının bazısından sonra gelmesi arazendir. Filozoflar zâtî sonsuza değil, ancak arazî sonsuza cevaz verirler. Fail kadîm olunca, ne fiilinin ne de, eğer varsa, âletinin evveli vardır.

Kelâmcılar zâtî sonsuzla arazî olanı karıştırarak sonsuz de- 21;32
virlerin varlığını nefyettiler. Halbuki filozofların sözü açıktır; Aristo derki: "Eğer hareket için bir hareket olsaydı hareket vucuda gelmezdi, eğer unsur için bir unsur bulunsaydı unsur olmazdı". Bu neviden bir sonsuzun onlara göre ne başı ne sonu vardır. O yüzden her hangi bir unsur için son bulmuştur, varlığa dahil olmuştur veya mazide vardı gibi sözler sarfedilemez. Çünkü son bulmuş olan şey başlamış olmalıdır, başlamış olmayan şey son bulamaz. İşte bu bakımdan kelâmcıların 'şimdiki hareketten öncekiler 22;34
yok olmuş, gelmiş geçmişlermi dir? ' diye sormuş oldukları sualin cevabı 'hayır, yok olmamıştır, zira onlar için bir mebde vazetmeyen kimse sona erdiklerini kabul edemez'. Halbuki kelâmcılar filozofların evet dediklerini zannetmişlerdir.

Görülüyorki kelâmcıların, bu kitapta, filozoflara atfen söy- 22;35
lemiş oldukları şeyler burhanî değildir, maksadımız bunları beyan etmektir. Allahın geçmişe girmiş olan fiilleri hakkında sual soran bir kimseye verilecek cevapların en iyisi şudur: Varlığı nasıl girmişse fiilleri de o şekilde girmiştir, çünkü, ikisinin de mebdei yoktur.

23;37-39 Gazâlî 'devirler ne geçmişte ne de gelecekte mevcut değildir' itirazına karşı 'sayı ya tek ya çifttir, sayılan şeyin var olup
23;39 olmaması önemli değildir' tarzında cevap verir. Bu cevap ancak, başı ve sonu olan herhangi bir şey hakkında doğrudur. Fakat başı sonu olmayan ve bilkuvve mevcut bulunan birşey hakkında ne tek ne çift, ne başı ne sonu var, ne geçmişe ne de geleceğc girmiştir denilebilir. Çünkü bilkuvve olan şey ma'dum hükmündedir. İşte filozoflar 'geçmişte ve gelecekteki devirler ına'dum hükmündedir' sözü ile bunu kasdetmişlerdir.

24;40 Hareket ancak zihinde bulundukta tek ve çift olmakla vasıflanabilir, zira zihin sonsuzu kavrayamaz. Bozukluğun sebebi şudur: Bir şey herhangi bir vasıfla zihinde bulunduğu vakit o aynı vasıfla dışarda bulunmaktadır zannedilir. Geçmişin zihnimizde sonlu olduğunu görünce zihin dışında da öyle olduğunu zannederiz.
25;41 Sonsuzu cüzden sonra cüz getirerek tasavvur etmemiz felek devirlerinin gelecekte de sonsuz olduklarını zannettirmiştir. Bunlar burhanî sözler değil fakat hayalin hükümleridir.

25;42 Gazalî filozofları 'siz bilfiil sonsuz olan varlıklar kabul ediyorsunuz, bunlar insan ruhlarıdır, vardırlar; buna rağmen ne tek
26;45 ne çifttirler' diyerek ilzam etmek istemiştir. Halbuki filozofların doktrininde heyulâsız olduğu halde çok sayıda bulunan ruh anlayışı yoktur. Çünkü, onlara göre sayıca olan çokluğun sebebi madde, bu çokluktaki birliğin sebebi ise surettir. Heyulâsız çokluk filozoflara göre muhaldir, ister cisimde olsun ister olmasın bilfiil sonsu-
27;46 zun varlığı imkânsızdır. Halbuki İbn-i Sinâ ikisini ayırmıştır. Eğer bilfiil sonsuz kabul edilirse ya sonsuzlar arasında bir fark olur veyahut bir sonsuz bölündükte kül cüze müsavi olur. Oysaki bilkuvve sonsuza bu gerekmez. İbn-i Sinâ o sözü herhalde halkın inancını kuvvetlendirmek için söylemiş olmalıdır, zira ikna yönünden zayıf bir sözdür.

28;48 Gazâlî ruhların aslında bir olup maddelere göre ayrı bulunduğunu kabul etmez ve 'eğer bir olsaydı Amr'ın bildiğini Zeyd'in de bilmesi gerekirdi; üstelik ruhlar kemmiyet olmadıkları için
28;49 bölünme kabul etmezler' diyerek itiraz etmiştir. Halbuki Zeyd'le Amr adetçe ayrı suretçe birdir, suret nefistir. Eğer ikisinin nefsi sayı itibariyle ayrı olsaydı o takdirde ruhları sayı bakımından ayrı suretce bir olmuş olurdu, bu hale ruhun ruhu olmak gerekirdi halbuki, muhaldir. Onun için suretçe bir, madde yönünden ayrı ol-

maları gerekir. Fakat burada böyle şeylerin anlatılmasının yeri yoktur.

Eflâtun'un görüşünü iptal etmek için vermiş olduğu bu hüküm 29;50
safsatadır. Zira Amr'ın ruhu Zeyd'inkinin aynı değilse gayrıdır sözünde gayr kelimesi müşterek isimdir, bir çok şey hakkında söylenebilir. Halbuki Amr ve Zeyd'in ruhları bir bakımdan tek bir bakımdan çok olabilir. 'Ancak kemmiyet olan şey bölünebilir' sözü de 29;51
kısmen yanlıştır. Zira, zât itibariyle bölünen şeye uyar, araz itibariyle bölünen şeye uymaz. Nefis ve suret araz itibariyle bölünen şeyler gurubundandır. Bu sofistik sözler pek çirkindir, Gazâlî belki 30;52
zamanının icabı olarak öyle hareket etmiştir. Eğer karşı taraf bu tarafın her söylediği şeyin aksini iddia ederse, münazaraya 30;54
imkân kalmaz. Böyle bir vaziyet insanlığın dışındadır, yapan cezalandırılmalıdır. Eğer şüpheden ileri geliyorsa şüphe giderilebilir, anlayışsızlıktan ileri geliyorsa bu derdin çaresi yoktur.

Gazâlî âlemin hudusunu kabul ettirmek için zamanın hudusunu iddia etmiştir. Umumiyetle âlemi hâdis kabul eden zamanı 32;56
da hâdis kabul eder. Zaman hâdis olduğuna göre ihdas edildiğinden daha önce ihdas edilebilir mi? Hayır denilemez, zira, sonsuz 32;57
sayıda önceden hâdis olmak imkânı bulunduğu için hudusu ortadan kalkar, devirlerde olduğu gibi. 'Bu, fiile çıkmamış olan imkândır, devirler ise fiile çıkmıştır' demek vaziyeti düzeltmez. Çünkü imkân eşyaya lâzım olan bir keyfiyettir, eşyadan önce veya onunla beraber olması önemli değildir. Eğer şu andaki hareketten önce sonsuz sayıda devirlerin varlığı müstahilse imkânları da müstahildir. 32;58

Filozoflar, nasıl âlemin büyüklüğünü sonlu kabul etmişlerse, 33;59
âlemi muhdes kabul edenler de âlem zamanını sonlu kabul etmekle daha iyi hareket etmiş olurlar; bununla beraber iki tarafın da burhanî delilleri yoktur. Yoksa imkânın mümkünden önce gelmiş olduğunu zannetmemelidir.

Gazâlî'nin 'Allah, âlemi istediği vakitte iradesi ile yaratmıştır, irade, iki benzerden birini seçmektir' itirazını ele alalım. Fi- 33;60
lozoflar iradeyi öyle tarif etmezler. Onlara göre zıtlar iradeye 35;62
taallûk etmek bakımından eşittirler, irade iki benzerden birini bir muhassisle seçer. Eğer bir muhassis yoksa, irade ya iki zıttan birine veyahut hiç birine taallûk edemiyecektir. Her iki hal de müstahildir. Birinci şıkta ondan daha kadîm olan bir vücut gere-

kir. İrade, benzeri benzerden ayırmaktır dendiği vakit, bir mesele diğer bir meseleye nakledildiği için vaziyet sofistiktir. Gazâlî'nin "Allahın iradesi iki benzeri birbirinden ayıran şeydir" sözüne gelince, ortada, benzer durumlar değil, tersine, zıt durumlar vardır: Varlıkla yokluk gibi. O halde bu yanlış bir vaz etmedir. 'Muride nisbetle benzerdir' denilirse, şüphesiz, muridin zâtını tamamlayacak hususlar olmasa bile muradın zâtını tamamlayacak hususlar vardır ve bunlar muride bir noksan gerektirmezler, bir şeyin yokluktan varlığa çıkması gibi. O şey için varlık yokluktan daha iyi ve üstündür, burada tamamlayan şey murattır. İşte İlk İradenin durumu budur. 'İki benzerden birini seçmek, meselâ, iki benzeyen hurmada olduğu gibi, insan iradesinde bile görülmektedir' demek meseleyi karıştırmaktır. Çünkü burada benzerleri ayırmak değil bir ikame bahis konusudur, zira, benzerler arasında temyiz yapmak imkânsızdır.

37;64

38;66

38;67

39;68

40;69

'Eğer hudusa taallûk bakımından vakitler benzerse, kutup olmak yönünden de feleğin bütün noktaları eşittir, muhassis nedir?' diye getirmiş olduğu itiraza filozofların vermiş oldukları cevap şudur: cisimlerin tabiatları su, toprak, hava, ateş gibi başka başka olduğundan dolayı kendilerine mahsus bulunan yerlerine doğru giderler. Küresel cisim tabiatı itibariyle sonludur. Bazı küreler doğuya bazıları batıya doğru hareket eder ve bu hareketlerden cisimler arasında bir imtizaç hasıl olur. Bu âlemdeki nizam ya zaruret veya efdal olma cihetindendir. Bu sözler burhanî değilse bile üstün bir zan ifade ederler. Gök cisimleri canlıdır, kendiliklerinden hareket ederler. Böyle olunca kutup noktalarının ancak bulundukları yerde olması lâzımdır. Kutuplar bu canlının ayakları yerindedir. Küre olmayan canlıda hareket azaları hem şeklen hem bilkuvve değişir, küre olanda ise sadece bilkuvve değişir o bakımdan değişmiyormuş gibi gelir ve böylece felekte istenilen her nokta kutup olabilir zannedilir. Halbuki, nasıl, hayvanlarda her nevi kendi tabiatına mahsus olan yerle hareket ederse kutup noktaları da her nevin kendi tabiatına uygun olan yerde bulunur. Bu cevap aynı zamanda gökler niçin muhtelif cihetlere doğru hareket etmektedirler sualinin de cevabıdır. *Cirm-i Kül*'lün ciheti cihetlerin en iyi ve en üstünüdür, zira bu cirm diğer cirimlerin en iyi ve üstünüdür. Bu nizamın

41;71

44-45;76

47;79

47;80

48;81

49;82

49;83

لاتَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ (X,65) وَلَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ (XXX,29) 50;84

buyruğu da teyit etmektedir. Bir masnuun yapılış gayesi bilinmediği vakit onun herhangi bir başka şekilde olabileceği, nasıl insana mümkünmüş gibi görünürse gök cisminin durumu kelâmcılara öyle görünmüştür. 51;86

Gazâlî'nin 'âlemin varlığa gelmesi yönünden, nasıl, vakitler eşittir derseniz, biz de aynı şekilde, hayyizler, vazı'lar ve cihetler eşittir deriz' sözü bâtıldır, zira, gerçekten karşıt olan cihetler benzemezler, ancak bu cihetleri kabul eden şeye nazaran benzerdirler. Önce gelen ve sonra gelen ancak varlığı kabul etmek yönünden eşittirler. Bunların hepsi doğru değildir. Zira gerçekten karşıt olan şeylerde ya kabul eden mahal farklıdır veyahut o mahal aynı zamanda iki zıddı birden kabul etmiş olur halbuki mümkün değildir. Filozoflar için bir şeyin var olma imkânı ile yok olma imkânı aynı zamana tesadüf edemez. Eğer bir şeyin var olma imkânı ile yok olma imkânı eş zamanlı olsaydı, o şey, yokluğu mümkün olduğu için varlık bakımından fâsit olmuş olurdu. O yüzden mesele sadece, bir fail isbatına bağlı değildir. Eğer âlemin küllî olarak hudusu bahis konusu ise onun önce veya sonra olduğu tasavvur edilemez, çünkü zaman da hâdistir. Bununla beraber âlemin hâdis olduğu an da tesbit edilemez. Çünkü ondan önce ya sonsuz bir zaman vardır veyahut yoktur. Her iki halde de iradenin taallûk ettiği bir zaman tayin edilemez. İşte bu yüzden, bu kitap *Tehâfüt* ismine *Tehâfüt-ül Felâsife* isminden daha çok lâyık olmuştur. 51;88 53;91 54;92 54;93 54;94 54;95

Âlemin kıdemi hakkında Gazâlî, filozoflara, ikinci olarak şöyle itiraz etmiştir: 'Filozofların görüşüne göre sebepler zinciri sonsuz gidemez, nihayet, hâdisin bir kadîmden çıkması icabeder, bu hususta ki cevabınız nedir'. Filozoflara göre hâdis kadîmden hakikî olarak değil arazî olarak çıkar. Bir madde üzerinde hâdiseler hâdiselerin ardından sonsuz sayıda gelebilirler. Maddenin bilfiil sonsuz olması müstahildir. Fail kadîm ise fiili de kadîmdir. Hâdiseler ancak cins itibariyle kadîm bir şekilde kadîm varlıktan çıkarlar, aslında, hâdis kadîmden çıkmaz. Kadîm varlığı kabul ettiren sebeplerden ilki varlıkta bir devrîlik oluşudur. İkincisi filozofların her türlü hareketi mekândaki harekete irca etmeleridir; bu hareket bir, ilk ve değişmez muharrikte nihayet bulur. Bu sözler burhanî değildir ama insaflı bir kimse yanında hasımların sözlerine nazaran daha inandırıcıdır. 56;97 56;98 58;102 59;104 60; str. 5

Filozofların âlemin kıdemi hakkındaki ikinci delillerini Gazâlî
64;115 şöyle nakletmiştir: 'a. Âlem zât itibariyle önce gelse Allahla beraber hâdis veya kadîm olur; b. zamanca önce gelse zamandan önce bir zaman olmuş olur.' Bu sözler burhanî değildir, zira,
66;120 Allahla âlemi mukayese etmek doğru olamaz. Allah zamanda olan şeylerden değildir, âlem ise zamanla ilgilidir. Gazâlî'nin 'zaman hâdistir, zamandan önce bir zaman tasavvur etmek vehmin işidir' sözü mugalâtadır. Hareketle ilgisi olmayan bir varlığın, harekete bağlı olan şeyden önce gelmesi zamanî bir önce geliş değildir.
68;122 O bakımdan Gazâlî'nin 'Allahın âlemden önce gelmesi zamanî bir önce geliş değildir' sözü doğrudur. Ama, o takdirde, âlemin
68;123 Allahtan zaman bakımından geri kalması anlaşılmaz. Çünkü fiilin şartlarını taşıyan bir failden mefûl nasıl geri kalabilir? Halbuki
68;124 filozoflar, müteharrik varlığın bütününün başlangıcı (mebdei) yoktur fikrini kabul ettikleri için bu şüphe onlara ârız olmaz. Üstelik, her hâdis hâdis olmadan önce mümkündür, o halde, eğer bir hâdis vazedilirse, onun, var olmadan önce var olduğu neticesi zarurî olarak lâzımdır. Bu sözlerin hepsi cedelîdir, ama filozoflar-
69;125 ın sözlerinin en ikna edicilerindendir. 'Allah varken âlem yoktu sözünün mânâsı tıpkı İsâ yokken Allah vardı sözü gibidir. Bu, arada zaman gibi üçüncü bir şey tazammun etmez' sözü doğru-
69;126 dur. Ancak, âlem, Allahtan zamanca değil, arazî olarak taahhur
70;127 eder. Gazâlî'nin filozoflardan 'Allah vardı, âlem yoktu sözü geçmişe işaret eder, o halde, zaman vardır' diye nakletmiş olduğu
70;128 söz ancak, zaman dahilinde olan şeylerin mukayese edilmesinde doğrudur. Allahla âlem gibi iki şeyin mukayese edilmesinde doğru değildir, çünkü biri zamandadır, diğeri ise değildir. O bakımdan
72 bu söz bâtıldır. Gazâlî 'mühim olan şey bir zâtın var olması, bir zâtın yok olmasıdır. Zaman unsurunu araya katmak vehmin işidir. Eğer mekânın ötesinde bir mekân takdir etmek caiz olursa, zamandan önce bir zaman takdir etmek de mümkün olur' demek-
73;133 tedir. Bu sözde iki muanede vardır: 1. Geçmiş ve geleceğin kendiliklerinden bir varlıkları yoktur, ancak vehmimize nisbetle bir varlığa sahiptirler. Hareketin varlığı bâtıl olunca onlar da bâtıl
74;134 olur, hareketle zaman birbirlerine lâzımdır. Ortada, hareketi kabul eden ve etmeyen iki varlık vardır. Eğer hareket mümkün değilken mümkün olursa o takdirde, hareketi kabul etmeyen varlığın, kabul eden varlığa dönmesi gerekir, bu ise mümtenidir. Ha-

reketin, muhakkak surette, kendisini kabul eden bir şey üzerinde olması lâzımdır. 2. Zaman, nasıl, harekete bağlı ise buud (boyut)da 75;136
cisme bağlıdır. Sonsuz cisim bulunması mümteni olunca, sonsuz buut bulunması da mümteni olur. Vaziyet, hareket ve zaman için de öyledir, zaman harekete tâbidir. Sonsuz olan bir geçmiş zaman mümtenidir. Ortada başı sonlu olan bir hareket vardır, onun öncesi olmak mümtenidir. Gazâlî'nin bu muanedesi fena ve sofistiktir. 75;137
Zira, zaman ve hareket gibi, vazı' ve kül sahibi olmayan bir kemmiyet hakkında verilmiş olan hüküm cisim gibi vazı' sahibi bir kemmiyet hakkında verilen hüküm olmuş oluyor. Bu ise vaziyeti karıştırmaktır. Bilfiil mevcut olan bir büyüklük üzerinde artma tevehhüm edilebilir, böylece elde edilen büyüklük ne büyüklüğün cevherinde ne de tarifinde mevcuttur. Halbuki, muhdes harekette öncelik ve sonralık tasavvur etmek onun cevherinde ve tarifindedir. An, zarurî olarak geçmişin sonu geleceğin başıdır, 76;138
bunsuz tasavvur edilemez. Nokta ise bir hattın sonu olmadan bir başka hattın başı olarak tasavvur edilebilir. Her muhdes 77;139
olan bir hareketten sonra bir zaman vardır, zira, her hâdis muhakkak surette yok olmaktadır. Hâdisin hâdis olduğu anda yok olması mümkün olmadığına göre, hâdis başka bir anda yok olacaktır. Bu iki an arasında zaman vardır. O halde, zamanın hâdis olmasından önce zarurî olarak zaman vardır.

Üst önceye, an noktaya, vazı' sahibi olan kemmiyet vazı' 77;140
sahibi olmayan kemmiyete benzemez. An, tarifine göre, geçmiş ile gelecek arasındaki zaman parçası olunca, mebdei olmayan bir zaman parçası tasavvur etmek bâtıl olur. O bakımdan, bir hâdiste öncelik (kabliyet) farzetmek vehmin işi değildir. Önceliği kaldıran kimse muhdesi kaldırmış olur, ama, üstün üstü olmayı kaldıran kimse, ancak, mutlak üstü kaldırmış olur. Zaman harekete, niha- 77;141
yetin büyüklüğe bağlı oluşu gibi bağlı değildir. Nihayetin büyüklüğe tabi oluşu arazın mevziine tabi oluşu gibidir. Arazın ârız olduğu mevzi, arazla teşahhus eder. Hareketten dolayı zamana lüzum ha- 79;142
sıl olması, sayılandan dolayı sayıya lüzum hasıl olması gibidir. Sayılacak şeyler arttıkça nasıl, sayı artmazsa, vaziyet hareket karşısında zamanda da böyledir. Zaman her müteharrik için birdir, her mekânda mevcuttur. Hareketi idrâk etmeyen ve bir mağaraya kapatılan kimseler zamanı idrâk ederler.

Aristoya göre, zaman içindeki hareketlerin varlığı sayılan şey- 79;143

lerdeki sayının varlığı gibidir. Zaman, hareketli varlıkların hareketlerinin miktarını verir sayı ise, bu varlıkların kendilerinin miktarlarını verir. İşte, onun için, Aristo, zamanı "harekette mevcut olan önce ve sonraya nisbetle hareketin sayısıdır" diye tarif etmiştir. Nasıl, bir sayılan şey hâdis olduğu vakit sayı hâdis olmazsa, sayının ondan önce bulunması gerekirse, tıpkı bunun gibi, bir hâdis hareketten önce bir zamanın bulunması icabeder. Eğer, zaman herhangi bir hareketin varlığa yüzünden hâdis olsaydı, zaman, ancak bu hareketle idrâk olunurdu.

80;145 Gazâlî'nin filozoflardan "alt ve üst izafî mefhumlardır, alt üst, üst alt olabilir; halbuki, önce ve sonra yer değiştirmez." diye
81;146 getirmiş olduğu delil kusurludur. Zira, filozoflar, mutlak bir alt ve mutlak bir üst kabul ettikleri halde, mutlak bir önce ve mutlak
81;147 bir sonra kabul etmezler. Filozoflar diyebilirler ki: Üstün üstünde bir üst kabul etmek üstün muzaf oluşundan değil, ancak, büyük-
82;149 lüğün büyüğe bağlı olarak anlaşılmış olmasından ileri gelir. Bu itirazdan kurtulmak için Gazâlî'nin iç ve dış mefhumuna başvurması durumu düzeltmez.

83;151 Zamanın kıdemine dair Gazâlî'nin getirmiş olduğu delil, yani 'âlemlere takdir edilen imtidat adem olamaz, zira kemmiyettir ve zamandır, zaman hâdis olan her şeye takaddüm eder' delili
86;156 İbn-i Sinâ'nındır. Bu delile karşı Gazâlî'nin yapmış olduğu 'bunun cevabı zaman karşısına mekânı koymakla verilir. Allah âlemi yaratmış olduğundan daha büyük veya daha küçük yaratamaz mı?' ilzamı, eğer cismin sonsuz olarak artması caiz ise doğrudur. Bu câiz olursa, o takdirde, öncesinde sonsuz imkânlar bulunan
88;160 sonlu bir zaman câiz olur. Halbuki bir inat filozoflara gerekmez; zira, onlar âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olmasını kabul etmezler. Bir büyüklüğe sonsuz olarak ilâveler yapmak mümkün değildir; zira bilfiil sonsuz mümkün değildir . Aris-
89;161 to bu vaziyeti açıklamıştır. Âlemi zamanî bir hudusla ve mekânda hâdis olmuş farzeden kimse için bu sonsuz artma varittir. Âlemi sonlu olarak kabul eden kimse onu muhdes vaz' edemez. Zaman, eğer, âlemi olduğundan daha büyük veya daha küçük farzetmekte olduğu gibi, vehmin fiili olsaydı, o takdirde, zaman var olmamış olurdu, Çünkü, zaman, zihnin hareketin miktarını verdiği bir imtidâttan idrâk etmiş olduğu şeydir. Gazâlî filozoflardan getirmiş olduğu "âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olması müm-
90;165

kün değildir de onun için kudret dahilinde olamaz" delilini üç yönden bozuk buldu: 1. Âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olması siyahla beyazı veya varla yoğu bir araya getirmek nevinden değildir.

Muhal ya apaçıktır veya dolayısıyledir. Buradaki muhal ikinci nevidendir. Zira, âlemi olduğundan daha büyük veya daha küçük farzedersek o takdirde, âlemin dışında boşluk veya doluluk olmak lâzım gelir. Boşluk, mufârak bir buudun varlığını kabul etmek demek olduğu için muhaldir; doluluk, bu âlemle beraber başka bir âlemin varlığını kabul etmek olacağı için o da muhaldir. 90;166

2. O şekliyle âlemi vâcip kılmış olursunuz, vâcip demek illetsiz demektir, oysaki bunu dehrîler kabul eder. Bu itiraza İbn-i Sinâ'nın cevabı kolaydır. Zira, o, vâcib-ul vucudu kendiliğinden ve başkasıyla olmak üzere ikiye ayırır. Meselâ, balta, kemmiyet ve keyfiyeti belli bir âlettir, ondan başka türlü olamaz, fakat, bu, onu vâcib-ul vucut kılmaz; o yüzden Gazâlî'nin yapmış olduğu şey mugalâtadır. 91;167 92;168

3. Âlem mümkün değilken mümkün oldu; bu, Allaha aciz atfetmek değildir. Bir halde mümkün değilken başka bir halde mümkün olması caizdir. Gazâlî bu sözle şunu anlar: İmkân bir şeyin varlığa çıkışına takaddüm etmez, imkân fiil ne şekilde ise onunla beraber bulunur. Halbuki, mümküne imkânı takaddüm ettirmek zarurîdir; çünkü, mümkün mümteniin tam zıddıdır. Bir şey var olmazdan önce ya mümkün ya mümtenidir, ikisinin arası yoktur. Mümteni olanı varlığa çıkarmak muhal bir yanlış, mümkünü varlığa çıkarmak mümkün bir yanlıştır. Fiil ile beraber imkân sözü yanlıştır, çünkü, ikisi çelişiktir, bir araya gelemezler. O halde filozoflara göre, imkân ne fiilden önce ne de fiille beraber olmak gerekir. Burada vaki olacak ilzam Allahı acizden kudrete çıkarmak değil, fakat, bir şeyi mümteni tabiattan mümkün tabiata çıkarmaktır. Bir şey mümkün kaldıkça, var olması müstahildir. Bir şey hem mümkün hem var olamaz. Bu mesele söz konusu ettiğimiz meseleden başka bir meseledir, meseleyi nakletmek ise bir safsatadır. 92-93;170 93;171 93-94;172 95;173

Gazâlî'nin 'Allah kadîm ve kadirdir, fiili ona ebedî olarak mümteni değildir; burada uzun bir zamanı kabul ettirecek bir vaziyet yoktur' sözünü ele alalım. Allah, mademki, fiile kadir olmakta ezelîdir, o halde, Allahın fiilinin âlemin varlığına ezelî olarak 95;175

95-96;175 taallûk etmesine mâni olacak bir şey yoktur. Mesele tekrar şu soruya dönmektedir. Âlemin hâdis veya kadîm olması caiz midir, değil midir? Eğer, hâdis ise ilk fiil olması mı caizdir, olmaması mı caizdir? Eğer, akılda, bu zıtlardan birine vakıf olmak imkânı yoksa, o halde, işitilerek gelmiş olan şeylere dönülsün ve bu meseleler akliyattan sayılmasın.

96;176 Allah en iyi ve en üstün fiili yapar, çünkü, edna noksandır.

96;177 Mahdut fiil mahdut failden çıkar, kadîm failden çıkmaz. Her mevcudun fiili, varlığından, eğer o varlıkta bir noksan varsa, veyahut, ihtiyarından dolayı geri kalır. Kadîmden ancak hâdis çıkar diyen kimse, kadîmin fiilini muztar vazetmiş olur, böylece, bu fiilden ihtiyar kaldırılmış bulunur.

97;178 Âlemin kıdemi hususunda, Gazâlî, onların üçüncü delillerini şöyle anlatmıştır: Âlemin varlığının imkânı ezelîdir. İmkân ezelî olunca mümkün de ezelî olur. Vucudu daima mümkündür demek, vucudu hiç bir zaman muhal değildir demektir. Eğer, birinci öncül bâtıl olursa, o takdirde, Allahın âleme kadir olmadığı bir zaman tesbit etmek icabeder. Burada ezelî olarak mümkün olan şeyin ezelî olarak var olması icabeder fikri kastedilmektedir.

98;80 Gazâlî bu delile şöyle itiraz etmiştir: Âlemin hâdis olma imkânı ezelîdir; eğer, âlemi ezelden beri var sayarsanız bu imkân silinmiş olur, yerine zaruret gelir. Nasıl ki âlem için ziyade ve noksan mümkündür, bununla beraber, sonsuz bir doluluk kabul etmek mümkün değildir; nasıl ki, siz, büyüklükçe bir miktar tayin edilmemiş olduğu halde, satıhları sonlu bir cisimden bahsediyorsanız, biz de zaman yönünden meddeleri tayin edilmemiş olduğu halde hudusu tayin edilmiştir diyoruz.

99;82 Bu âlemden önce, eğer, bir tek ve daimî imkân varsa âlem ezelîdir. Eğer Gazâlî'nin dediği gibi, sonsuz imkânlar varsa, o takdirde, sonsuz âlemler gerekir. Kelâmcılar, âlemin kadîmden çıkışını bir şahsın çıkışı gibi mütalea ettiler.

100;183 Dördüncü delilde Gazâlî filozofların delillerini şöyle naklet-
miştir: Her hâdis mümkündür, varlığının imkânı varlığından önce gelir. Varlık imkânı izafî bir vasıftır, izafe edileceği bir mahal gerektirir, maddeden başka bir mahal yoktur, o halde imkân maddenin

102;187 bir vasfıdır, madde hiç bir zaman hâdis olamaz. Bu delile şöyle itiraz etmiştir: İmkân, aklın hükmüdür, aklın, varlığını kabul

edebileceği her şeydir. Eğer, imkâna bir mesnet gerekirse, müstalıile de gerekmesi lâzım gelir.

Halbuki, imkânın mevcut bir maddeye dayandığı açıktır. 103;188
Diğer *sâdık* mâkullerin de, zihin dışında, muhakkak surette bir varlığı gerektirmesi lâzımdır. *Sâdık*'ın tarifi de bunu göster- 103;189
mektedir: Dışarda ne şekilde ise zihinde de o şekilde olan şey. Müstahil de bir maddededir. Gazâlî'nin bunun aksini idddia etmesi safsatadır. Mümteni mümkünün zıddıdır, zıtlar muhakkak surette bir mevzu gerektirirler. Mufarak buudlar mümteni olduğundan boşluğun varlığı da mümtenidir, aynı bir mevzuda iki zıddın varlığı mümtenidir, iki şeyin varlık bakımından bir olması mümtenidir. Bu misâllerin hepsi kendiliğinden açık olan şeylerdir, mugalâtaya önem verecek değiliz.

Gazâlî'nin 'siyah kendiliğinden mümkündür, o halde bir 104;190
dayanacak yere muhtaç değildir' tarzında getirmiş olduğu itiraz mugalâtadır. Çünkü, mümkün kelimesi kabul edene de kabul edil- 104;105
mişe de verilir. Kabul eden (mevzu) hakkında söylenilmiş olan mümkün, mümteniin mukabilidir. Mümteniin zıddı olana imkân ismi verilmesi fiile çıkması yönünden değil, zira, fiile çıkınca kendisinden imkân kaldırılmış olur, bilkuvve olması yönündendir. Bu imkânı, bilkuvve vucuttan bilfiil vucuda çıkmış olan mevzu taşır. Bu, mümkünün tarifinden de bellidir: Mümkün, var olmaya veya var olmamaya hazır olan şeydir. Yoklukla varlık birbirine zıt olan iki şeydir. Her hangi bir şeyin varlığı kaldırılınca, o şeyin yerine onun yokluğu geçer; o ikisi birbirine inkilâp edemiyeceği için, çün- 105;193
kü zıttırlar, ikisini de kabul edebilen üçüncü bir şey olması lâzımdır; işte, bu, imkânla vasıflandırılan şeydir. Ne yokluk ne de bilfiil var olan şey tekevvün ve tagayyür ile vasıflandırılabilir. O halde, bunların vuku bulacakları bir mevzu lâzımdır, nasıl ki zıt sıfatların da ârız oldukları bir mahalleri vardır. Bu hususta filozoflar 106;196
Mutezilîlerle birleşirler, ancak, filozoflar, imkânla vasıflandırılan bu tabiatın vucuttan arî olduğunu kabul etmezler. Filozofların heyulâ dedikleri bu tabiat oluş ve yok oluşun illetidir. Her varlığa gelmiş olan şey bu tabiattan sıyrılmıştır.

Gazâlî'nin üçüncü itirazı filozofların insan ruhlarını cisimsiz, 107;197
maddesiz, kendi kendine kaim, İbn-i Sinâ'ya göre ise hâdis mevcutlar olarak kabul etmelerine dayanır. Ruhların hâdis olduğunu ancak İbn-i Sinâ söylemiştir. Ruhların, kendilerini kabul eden cis-

mî imkânlara ittisalleri güneş ışığının aynaya ittisali nevindendir. Bu imkân filozoflara göre, hâdis ve fâsit suretlerin imkânları tabiatından değildir. Bu gibi şeyleri, ancak, fıtrat-ı faikaya sahip olan ve iyi bir öğretmenle beraber filozofların kitaplarını okuyan kimse
108;199 anlar. Gazâlî ya bu şeyleri anladı, fakat, yanlış yola sevketti, yahut anlamadı. Halbuki Gazâlî bu iki vaziyetten de berîdir. Her iyi atın bir sürçmesi olur, Gazâlî'nin sürçmesi bu kitabı yazmasıdır; her halde onu zaman ve mekânın zorlamasıyla yazmış olmalıdır.

108;200 Gazâlî'nin bu üç itiraza filozoflardan '1. İmkân ve imtinaın zihinde olmasa bile, dışarda maddesi vardır. 2. Siyah ancak, bir mahalle bağlandıkta mümkün olur. 3. Ruh kadîm olduğu halde, maddeye taalllûk edebilir' diye getirmiş olduğu cevaplar doğrudur.

109;202 Fakat, 'imkân, vucup, imtina, meselâ renklilik gibi, aklın hükmüdür, akıl yok olsa küllîler yok olur; eğer, küllîler Allahın ilminde sabit kalır derseniz, kabul ederiz' sözü safsatadır. İmkân küllîdir ama, onun, dışarda cüzîleri vardır, vaziyet nasılki diğer küllîlerde de öyledir. İlim küllîler mânâsında değil, lâkin, zihnin, maddelerde dağılmış bulunan bir ve müşterek olan tabiatı o cüzîlerden tecrit ederek cüzîler üzerinde yapmış olduğu küllî yolu ile
110;204 cüzîlerin ilmidir. Gazâlî'nin sözleri karıştırıcıdır, zira ortada cüzîler olmaksızın imkânın küllî tabiatında olduğunu iddia etmektedir. Küllî bilinmez, ancak, kendisi vasıtasıyla eşya bilinir. Küllî, bilinecek eşyanın tabiatında bilkuvve mevcuttur. Bilinen, araz
111;205 itibariyle cüzî, zât itibariyle küllîdir. Mümkün işte bu küllî tabiatlardan biridir. Filozoflar, küllîler aynda değil, zihinde mevcutturlar dedikleri vakit şunu kastetmişlerdir: bilfiil zihinde, bilkuvve aynda mevcutturlar. Küllî ve mümkün zihnin dışıda bilkuvve mev-
111;206 cut olunca, Gazâlî, ikisinin tabiatını birbirine benzetti ve imkânın zihin dışında bir varlığı olmadığı neticesini çıkardı, oysaki bu çirkin bir mugalâtadır.

112;207 Gazâlî'nin, küllîlerin akılla beraber yok olacaklarına dair söylediği söz çelişiktir. Zira, imkân biri zihnin dışında cüzî diğeri
112;208 zihinde küllî olmak üzere ikidir, bu ikisi aynı olarak vazedilemez. Küllînin dışarda herhangi bir tabiatı vardır.

112;209 Gazâlî'nin 'eğer, imtinaı maddeye izafe etmek icabediyorsa, Allahın şeriki olması mümtenidir fikrine, bu nasıl tatbik edilecektir?' sözü sâkıttır; çünkü, aklın kazıyeleri dışardaki eşyanın ta-

biatı hakkında verilmiş olan hükümlerdir. Eğer, nefsin dışında ne mümkün ne de mümteni yoksa akıl ile vehim arasında fark kalmaz.

'Ruhlar, izafe edilecek bir yerleri olmadığı halde, hudustarından önce gelen imkânları ve müfret zâtları olan şeylerdir. Onların maddeyi idare etmeleri uzak bir izafettir, eğer sırf onunla yetinilirse, maddeyi idare edenin onu yaratması mümkün olur, o takdirde onda intiba etmemiş olduğu halde ona izafeti bulunur' sözü ile, Gazâlî, filozofların maddede intiba etmemiş olan ruhun hudusunu vaz etmek ve kabildeki imkânın faildeki imkân olduğunu kabul etmek zorunda kalacaklarını kastetmektedir; bu çok kötü bir şeydir. Zira, o takdirde, saniin masnuu idare etmesi gibi, ruh bedeni dışardan idare ediyormuş durumuna düşer. Her ne kadar beden ruh için bir âlet gibi ise de ayrı bir heyettir. Âletteki imkân faildeki imkân değildir. Âletler iki halde de bulunabilir, hem muharrik hemde müteharrik olabilir. Ruhu mufarâk olarak vazetmekten dolayı kabildeki imkânın faildeki imkân olarak vazedilmesi gerekmez. O yüzden, filozoflara göre, faildeki imkân sadece aklî bir hüküm değil, fakat zihin dışında olan bir şeydir. 113;211 114;212 114;213 115;214

Gazâlî'nin, imkânı zihnin bir hükmü sayması, imkânın vucuda istinat ettiği fikrini iptal etmez. 116;217

Gazâlî'nin hayret ve şüphe uyandıran şeyle başlamasından önce, zira ya kendisi asıl hakikatı yazmadan veya okuyucu onu öğrenmeden ölebilir, doğruyu yazmakla başlaması vâcipti. 119;218

3 — Hocazâde'nin Tehâfütüne Göre

a) Bütün şeriat sahiplerine göre, Allah âlemi yaratmak ve yaratmamak hususunda kadir ve muhtardır, fiili Allaha lâzım değildir. Filozoflara göre, Allah kadir ve muhtardır, fakat, failiyetinde tam olduğu için fiili irade ve kudretinden geri kalmaz, ona lâzımdır. Eğer, Allah, icapla fail olmazsa, o takdirde kudretin iki makdurdan birine taallûku ya teselsül gerektirir veya mümkünün müessirden istiğnası icabeder. 5

Buna cevap olarak 'müreccih, bir başka müreccihe başvurmaksızın, eşit olan iki şeyden birisini iradesiyle seçebilir' denilmektedir. Çünkü, vâcib-ul vucut müreccihsiz tercihin butlanı üzerine kurulmuştur, yoksa, muridin iki eşit makdurdan birini iradeyle seçmesi üzerine kurulmuş değildir. 6

'Failin iki zıttan birini tercih etmesi makdur fiile nispetledir, 7

tercih iradeye nispet olunursa, o takdirde müreccihsiz bir tercih olur' denilebilir. Fakat mucip, nasıl, icapla vasıflanmak için başka bir icaba muhtaç değilse vaziyet muhtarda da öyledir.

'Eğer, faili bu taallûkun husulüne götürecek bir kasıt yoksa, o zaman, failin o şeyin hasıl olmasına ve hasıl olmamasına taallûku eşit olur' denilebilir. Bu söz, ancak, fail mucep oldukta gerekir. Zira, aç bir kimseye her yönden eşit olan bir yuvarlak ekmek verilse, bir yerinden yemeye başlayacaktır, burada, tercihi gerektiren ayrı bir irade yoktur. 'Ekmeğin her noktası aç insana aynı uzaklıkta değildir' denilebilir. Feleklerin her noktası eşit olduğu halde, kutup noktaları ve dönme mihverleri vardır, bu benzerlerden birini diğerine tercih etmek ancak bir irade ile olur. Bu seçimde sebep feleğin maddesi veya maşuku olduğu mufârak cevhere benzemek için tutturmuş olduğu hareket tarzı olabilir' denilse bile 'meyillerin tayini müreccihsiz bir tercihe imkân vermektedir' tarzında bir cevap verilebilir.

Buna karşı 'bir şey istediğimiz zaman irademizi istemiyoruz, bir başka şeyi istiyoruz, o halde, yeniden bir iradeye ihtiyaç vardır. İrade ile iş gören failin o işi yaptırtan bir bâisi vardır, bâisin faile nispetle husule gelmesi gelmemesinden evlâdır, eğer bu iki hal eşit olsaydı bâis olmazdı' denilebilir. Fakat, biz, irade ile iş gören failin bâise ihtiyacı olduğunu kabul etmiyoruz, bâisin faile nispetle varlığının evlâ olduğunu da reddediyoruz. Hukema ve Eş'arîler bâisin husulünü evlâ görür ve onda zaruret iddia ederler, mutezilîler ise bâisi kabul eder, fakat, faile nispetinin evlâ olduğunu kabul etmezler.

10 b) Şeriat sahipleri âlemi muhdes, filozoflar ise kadîm kabul etmişlerdir. Bu mesele hakkında hüküm vermek, Galenos'un dediği gibi, zordur. Biz, sözü uzatmamak için Aristo'nun ve onu takip eden islâmların fikirlerini inceliyeceğiz. Âlemde, mücerretler arasında *Akıllar*, *Felek Nefisleri* gibi kadîm, insan ruhları gibi bâdis olan şeyler vardır; feleklerin madde ve suretleri kadîm, yerleri hâdis, unsurların madde ve suretleri kadîm, vasıfları hâdistir.

Birinci delilleri: Eğer, âlemi yaratacak olan şartların hepsi ezelde hâsıl olmuşsa, âlem kadîm olmalıdır. Eğer, hâsıl olmamışsa, hâdis olacaktır. Her hâdisin muhdisi gerekeceğinden, teselsül hâsıl olacaktır, o yüzden âlemin kadîm olması icabeder.

Allahın iki benzerden birini iradesiyle seçeceği ileri sürülebi-

lir. Fakat, iradenin taallûku kadîm olmalıdır. Aksi halde ya müreccihsiz bir tercih veyahut teselsül gerekir. İradenin âlemin hudusuna 11
belli bir vakitte taallûk etmiş olduğu söylenemez, zira teselsül ilzamı o belli vakte raci olur. O vakitlerin gerçek bir varlığı olmadığı için teselsûl gerekmiyeceği ileri sürülebilir. Ama, âlemin varlığı, bu taallûkların varlığına tabi olduğu için tatbik burhanı lâzım gelir. 'Tatbik burhanını kabul etmiyoruz, zira, müreccihsiz tercih mümtenidir, fakat, burada mümteni değildir, çünkü, başka zamanlara taallûk etmektedir' denilirse, bu sözün zaafı açıktır, zira, her hâdis ister var olsun ister olmasın bir muhassise muhtaçtır. O hususî vakti tayin eden şeyin Allahın ilmi olduğu söylenebilir. Fakat, ilim malûma tabidir, o halde, ilim iradenin sebebi olamaz.

Buna karşı 'ancak infialî ilim malûma tâbidir, fiilî ilim tâbi 12
değildir, Allahın ilmi ise fiilîdir' denilebilir. Eğer, ilmin vazifesi tahsis ise, ayrıca iradeye lûzum kalmaz. Her nekadar, ilmin bir muhassis olması bizim görüşümüz değilse de hasmın o soruyu karşılaması lâzımdır. Mutezilîlerin yapmış oldukları gibi, belli zamanın seçilişinde bir maslahat olduğu söylenemez, zira, bu, Allahın fiilini bir maksada bağlamak demek olur.

Filozoflara ikinci cevap: Tusî der ki: İcada taallûk eden şeylerin hepsi ezelde yaratılmıştır, o bakımdan, müreccihsiz bir tercih gerekeceği ilzamı varit olamaz, âlem yaratılmazdan önce, zaman var değildi; nasılki âlem niçin bu içinde bulunduğu mekândadır diye sorulmazsa, niçin o zamanda yaratılmış olduğu da sorulamaz.

'Hudusun, âlemden sonraki zamanlardan biri yerine diğerinde vuku bulması müreccihsiz bir tercihtir' denilemez, zira, âlemin yaratılmasından sonradır. O bakımdan itiraz varit olamaz.

Filozoflara üçüncü cevap: Eğer, âlemi icat hususunda gereken 13
şeyler ezelî olsaydı günlük hadiseler de ezelî olurdu, halbuki muhdestirler. Buna karşı filozoflar şöyle cevap verirler: Günlük hadilere arız olan teselsül mümteni değildir, ancak, âlemin hudusuna arız olan teselsül mümtenidir. Bu âlemdeki malûller zinciri felek nefis ve cirimlerinde son bulur. Felek nefisleri cirimlerini iradî bir harcketle hareket ettirir. Cirimlerin hareketlerinden maddede istidatlar hasıl olur, Bu hareketler Allahla âlem arasında aracı rolünü oynarlar. Halbuki, âlem Allahtan bu vecihle sudur etmez,

zira, aksi halde bir tagayyür olurdu. O halde, bazı şeylerin ibda yolu ile sudur etmiş olmaları icabeder, *Mücerret Akıllar*, *Felek Nefisleri* ve *Cirimleri* gibi.

Bu sözler kabul edilse bile, onunla kıdem ispat edilmiş olmaz. Zira, denilebilir ki: Vâcib-ul vucut, sonsuz olarak hâdis olan iradelerle murit olur, böylece her irade bir sonrakinin illeti olur veyahut, Allah, cismanî olmayan bir varlığa illet olur, o varlıkta sonsuz,
14 cüzî ve hâdis iradeler bulunabilir. Eğer, Allahın veya bu mücerret varlığın sonsuz iradeleri varsa cismin kadîm olması lâzım gelir. Çünkü, cüzî maksatlar cüzî idrâklerle, onlar da cismani âletlerle olur. Evveli olmayan idrâkler evveli olmayan cisim gerektirir. İdrâkin cismanî âletlerle olduğunu kabul etmezseniz bile, hâdiseler cismanî olan şeyler üzerinde vuku bulur.

'Hâdiselerin hepsi Allahın ilmindedir, o halde, burhan tamamlanmıştır' denilebilir. Fakat, Allahın ilmi zamanın mücerret sıralanışında olduğu gibi bir sırayı haiz değildir, onlar arasında tabiî bir tertip vardır.

Filozoflara dördüncü cevap: Âlemin ezelde var olması memnudur.
15 Müessir âlemin imkânını ihdas edebilir. Buna karşı 'âlemin imkânı ezelîdir, aksi halde, inkilâp gerekir' denilebilir. Fakat, imkânın ezeliyeti ezeliyetin imkânını gerektirmez.

Filozofların İkinci Delilleri: Zaman hâdis olamaz, eğer hâdis olsa, için de hâdis olacağı bir zamana muhtaç olur. Halbuki zamandan önce bir zaman bulunması müstahildir. Zaman harekete, hareket cisme bağlıdır ve hepsi de kadîmdir. Oysaki zaman, oluşların mikdarını veren bir çerçevedir, vehmîdir. Zamanın varlığına dair olan delilleri şunlardır: 1. Hızları eşit olan iki hareketli, belli uzaklıktaki bir harekete beraber başlasalar beraber biterler. Biri sonra başlasa, sonra başlayan az mesafe kateder; birinin hızı az olur da beraber başlarlarsa, beraber durdukları takdirde, hızı az olan daha az mesafe katetmiş olur. Ortada, azlık çokluk kabul eden miktarî bir vaziyet vardır. Bu, hız olamaz, zira hız eşit farzolundukta bu miktarî şey değişmişti; imtidat olamaz; zira im-
16 tidat değişmediği halde, o değişmişti; o halde, bu, zaman denilen şeydir.

2. Babalık ve oğullak münasebetindeki öncelik ve sonralık onlara bağlı değildir, sonradan ilâve edilmiştir. Buradaki öncelik

ve sonralık tertip üzere olup yer değiştiremez, içtima edemez, kararsız imtidatlara arız olur işte bu zamandır.

Birinci delile cevap: Zikredilmiş bulunan imkânlar itibarî- 17
dir, dışarda varlıkları yoktur. Bunların zihinde artma ve eksilme kabul etmiş olmaları, dışarda bir varlıkları olduğuna delâlet etmez. İkinci Delillerine cevap: Öncelik ve sonralık izafî bir şeydir, dışarda varlığı yoktur; ârız olduğu şeylerin de dışarda varlıkları olması icabetmez.

Aristo'dan şöyle nakledilir: Bir hareketlinin başlangıç ile son arasında, bir özel hali vardır ki bu his yardımıyla bilinir; o hal ile hareketlinin başa ve sona olan nispeti değişir, işte bu hale tavassut mânâsında hareket denir. Bu hareket zâtı itibariyle devamlı, mesafenin uçlarına göre seyyaldir. Onun bu iki hali, zihinde, cüzlerinin bir araya gelmeyip, ardarda dizildiği ve kararlı olmayan bir imtidat hasıl eder. Buna da katı' mânâsında hareket denilir. Birinci hareket dışarda ikinci hareket zihinde mevcuttur. Zaman için de vaziyet böyledir. Hayalî olan bu imtidat, eğer, dışarda devamlı ve kararsız bir şey varsa, onun devamlılığı (istimrarı) ve kararsızlığı (adem-i istikrarı) yüzünden hasıl olur.

Hayalî imtidadın ancak bu suretle hasıl olabileceğini kabul etmiyoruz. Düşen damla, hareket eden alevde olduğu gibi, bir suret olmaksızın imtidat hasıl olabilir. Zaman hakkında şu neticeye varırlar: Zaman vardır, eğer hâdis olsa, zamanın yokluğu varlığını zamanî bir geçişle geçmez.

Buna karşı denilebilir ki: Geçme beş türlüdür: İlliyet, tabı, 18
şeref, rütbe ve zaman bakımından. Sonra gelen önce gelenin varlığına mütevakkıf ise geçiş (sebkat) illet iledir, değilse, tabı' iledir. yetkinlik bakımından bir geçiş ise, şerefçe bir geçme bahis konusudur, bu da değilse, zamanîdir. Zamanın yokluğu varlığını ne illiyet, ne tabı', ne şeref ne rütbece geçebilir, o halde geriye zamanca geçmesi kalmaktadır. Fakat geçişin bu sayıya hasredilmesi zarurî değildir.

Gazâlî zamanın yaratılmış olduğu hususunda konuşmuştur. 19
Filozoflara göre heyulâ âlemin ancak bu şeklini kabul edebilir. 20
Eğer, başka bir miktarı kabul etmiş olsaydı, şimdiki halinden daha büyük veya daha küçük bir miktarı hem kabul etmiş hem de reddetmiş olurdu. Âlemin bu miktar üzere var olması bir failden müstağni kalmayı gerektirmez. Fail, ancak, onu bu miktarla var

etmiştir. Âlem yaratılmazdan önce mümkün değildi, sonradan mümkün olmuştur sözü müstahildir, ama, âlem olduğundan daha büyük veya daha küçük olabilir sözü müstahil değildir. Âlem var olmazdan önce mümkün değildi sözünün mânâsı mutlak vucut bakımından değil, sadece o vakitte var olması mümkün olmaması
21 bakımındandır. 'Hususînin imkânsızlığı umumînin imkânsızlığını gerektirmez' cevabına karşı 'bir vakitte mümkün olan bir şey bir başka vakitte mümteni ise, o takdirde, hadiselerin bir müessirden istiğnaları gerekir' denilebilir. Bu cevaba karşı söylenebilecek olan sözler Gazâlî'nin sözleridir: Farz edilen imkânlar vehmin işidir, dışarda varlıkları yoktur. O halde, zamanın kıdemi gerekmez.

Alemin kıdemine getirmiş oldukları Üçüncü Delil: Âlem ezelden beri varlığı mümkün olan bir şeydir, aksi takdirde, Allahın cûduna halel gelir. Âlemin kadîm olmaması cûdun terkedilmesi mânâsını taşımaz. Çünkü mebde bize göre muhtar olan faildir, fiilinin gayesi yoktur ne zaman ve nasıl isterse yapar. Üstelik, imkânın ezeliyeti ezeliyetin imkânının gayrıdır ve ona lâzım değil-
22 dir. Birisinde ezel, âlemin varlığının zarfıdır, diğerinde, âlemin imkânının zarfıdır.

Buna karşı 'bilâkis, lâzımdır, zira, imkânı ezelîdir demek her bir zaman cüzünde varlığı kabul etmesinde bir engel yoktur demektir. Bu ise varlıkla vasıflanmakta ezelî olduğunu beyan etmek demektir. Eğer, varlık, hudusla kayıtlanırsa, o takdirde bütünün içinde imkân yoktur demek olur. Çünkü hâdis zâtına nispetle vucudu mümkün olan bir şeydir, eğer bir engel varsa, mümtenidir' denilebilir. Halbuki bir hâdisin zâtı yalnız başına değil, hudus ile beraber bulunur. Hudus, hâdisin cüzü değil, kaydıdır. Hareket gibi, bazı seyyal arazların cüzleri varlıkta içtima etmezler, ama, her bir cüzün varlık imkânı ezelîdir. Hareketle beraber zaman ve ses gibi seyyal ârızalar ittisalî değil, basittirler, bölüm kabul etmezler, devamlıdır, fakat, kararlı değildirler, hayalde,
23 devamlıymış gibi bir intiba bırakırlar. Bu arızaların zâtlarına nispetle devamları ezelîdir. Basit olmalarının mânâsı cüzlerinin dışarda içtima etmemeleridir.

Nasıl, an zamana nokta hatta arız olmuşsa, sesin ârız olduğu harfler de işitilmiş olmak yönünden vardırlar.

Gazâlî'nin sözünde bir güçlük kalmaktadır, o da şudur: Bir

şeyin imkânının mânâsı her türlü vucudu kabul eder demek değil, ancak, her hangi bir vucudu kabul eder demektir. Gazâlî, âlemin imkânı ezelîdir aksi hal de teselsül gerekir demektedir. Fakat, bu sözüne gereken 'imkân ezelî olunca mümkün de ezelî olur' mülâzemetini açıklamamıştır, bazı kimseler o mülâzemete temas etmişlerdir.

Anlaşmazlık iki türlü mümkün tanımaktan ileri gelir: 1. İs- 24
tidadî bir imkâna muhtaç olmaksızın, mebdeden varlık alanlar. Bunların varlıkları ezelî olarak hazırdır, fail de tam faildir. 2. İstidadî imkâna muhtaç olanlar. Bunlar var olmaya hazır değildirler, bir istidat beklerler. Ezelî olmamaları cûda münafi değildir.

Dördüncü Delilleri: Her hâdis madde ile mesbuktur, o halde, madde kadîm olmalıdır. Burada üç şey kabul etmek lâzımdır. 1. Heyulâ, 2. Suret, 3. Her hâdis madde ile mesbuktur hükmü. Heyulâ basittir bölünme kabul etmez, cismi bölmeye devam etsek sonunda yokluğa geliriz, halbuki yokluktan bir şey var olmaz, bununla beraber, ortada, bölünmeyi kabul eden bir şey vardır.

Cismin atomlardan değil, fakat, müfret cisimlerdei terek- 25
küp etmesi niçin muhal olsun? O halde, heyulâya lûzum yoktur.

Heyulânın suretsiz olduğunu kabul edelim. O takdirde, ya kendisine his yolu ile işaret edilebilen bir zâtı vardır, veya yoktur. Varsa, cisim olur yoksa cismî suretin kabilidir. Heyulânın cismî sureti ya hiç bir cüzünde ya bazısında veya hepsinde hâsıl olur. Hepsinde olamaz, zira, aynı zamanda cisim iki mekânda bulun- 26
muş olur; bazısında da bulunamaz, zira ya muhassissiz bir tahsis veya teselsül gerekir. Heyulâda, cismî suretin bütün cüzlerde hasıl olması mümteni değildir.

Her hâdisin madde ile mesbuk olmasına gelince: Her hâdis 27
mümkündür, aksi halde inkilâp gerekir. İmkân arazdır, izafî bir vasıftır, ârız olacağı bir madde ister. Eğer, mahal sabitse inkilâp gerekir. Zaten, mahal sabitse, imkânla değil, vucup veya imtina ile vasıflanır. Eğer, mümkün sözü ile dışarda var olmazdan önce, zihinde mümkündür fikri kastediliyorsa kabul ederiz. Çünkü imkân dışarda varlığı olmayan aklî itibarattandır. Eğer dışarda ve zihinde var olmadan önce mümkündür fikrini kastediyorsanız kabul etmeyiz. Buna karşı 'o halde, imkân mümkünün lâzımı olmaz' denilebilir. İmkânın mümkünün lâzımı olmasının mânâsı şudur: İmkân varlığın ve yokluğun gerekmezliği değil, melzum zihin veya

dışarda gerçekleşince lâzım ona sâbit olur demektir. İmkân zâtına nazaran vucut veya yokluğu kabul etmedir. Bu cevap, arazî ve kendiliğinden olmak üzere iki türlü vucut kabul edilmek suretiyle reddedilemez, zira arazların bir mevzua muhtaç olduklarını kabul ediyoruz, bununla beraber 'bir şey başka bir şey olmak için ilkin o şeyin var olması lâzımdır' hükmünü kabul etmiyoruz. Bir şeyin
28 başka bir şey olması için o şeyin imkânı kâfi gelir. Tusî'nin 'imkân her nekadar aklî bir şey ise de dışardaki bir şeye müteallikliktir' hükmünü ele alalım: Dışardaki bir şeye taalllûk eden imkân bir şeyin varlığının diğeri üzerindeki imkânıdır. Bir şeyin varlığının kendiliğinden imkânı dışardaki bir şeye taalllûk etmez.

Eğer, mümkünün zâtî imkânı, onun, *Vâcib-ul Vucut*tan sudur
29 etmesi için kâfi ise, o takdirde, onun devamı ile devam eder; kâfi değilse, o takdirde, hâdis olacak şartlara mütevakkıftır. Onun bir zatî imkânı, bir de şartlar hasıl oldukta, varlığı kabul etme istidadı vardır. Bu şartlar için ya teselsül gerekir veya bu istidatlar mevcuttur, o da maddedir.

b — Meselenin Tahlili

Allahın âlemle olan münasebeti nedir, ona tesiri var mıdır, âlemi yaratmış mıdır? gibi soruları ilgilendiren ve Allahla âlem arasındaki münasebetlerden doğan meseleler gurubunun en önemli meselesi âlemin kıdemi tezi ile ilgili olanıdır. Bu mesele aynı zamanda Gazâlî'nin *Tehâfüt*ünün 1/5 ini, İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*ünün ise 1/6 sını teşkil ettiği gibi ilk olarak mütalea edilmiştir, mesele dolayısıyla bahis konusu edilen mefhumlar fevkalâde önemlidir: Yeter sebep, illiyet, irade, zaman-mekân, imkân, sonlu (fini), belirsiz (indéfini), vâcip, müstahil gibi.

22;1 Gazâlî'nin nakline göre, filozoflar, bir ikisi müstesna, âlemin kadîm olduğunu kabul ederler; nasıl, güneş ışığı güneşle beraber bulunursa, onun gibi, âlem de Allahla beraber bulunmuştur. Allah âlemden zamanca değil, ancak zât ve rütbe bakımından önce gelir.
22;2 Bu görüşlerini ispat etmek için filozofların pek çok delilleri olmamakla beraber, Gazâlî, dört delil üzerinde durmuştur:

23;3 Birinci Delilleri: Âlem, sırf imkânla mümkündür, eğer âlem hâdis olsa, ortada, hâdis olmasına sebep olan bir müreccihin bulunması gerekir. Bu müreccihin de bir müreccihi gerekeceğinden, teselsül hâsıl olur. Delilin bu kısmı yaratmanın yeter sabebi bu-

lunamayacağı fikri üzerine dayanmaktadır. O müreccihin irade olduğu söylenemez, zira, bu irade için bir irade, onun için de bir irade lâzım geleceğinden dolayı teselsül hasıl olur. Üstelik, murat, her şart tamam oldukta, muritten taahhur edemez, kadîm irade ihdasa taallûk ederse tagayyür gerekir. Delilin bu kısmı ise bir yandan iradenin yeter sebebi bulunamadığı için yeter sebep prensibine, diğer yandan, murat muritten geri kalamaz fikrinden dolayı illiyet prensibine dayanmaktadır. 24;4 30;14

İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin filozoflardan getirmiş olduğu bu delildeki âlem sırf imkândır sözünü cedelî bulmaktadır. Çünkü, mümkün, imkân, tagayyür, kadîm, fail gibi mefhumlar ayrı ayrı ele alınıp incelenmelidir; her biri ayrı birer konu olan bu meseleleri tek meseleymiş gibi telâkki etmek safsatadır. Bu itirazın Gazâlî'ye değil filozoflara yöneltilmiş olması lâzım gelmektedir. 4;1 5;2

Gazâlî'nin delil hakkındaki itirazları, bizce, iki önemli mefhum anlayışı altında, iki mühim kısım olarak toplanabilir. Birisi irade anlayışı, diğeri sonsuz mefhumudur.

Âlem mümkün olduğu için hâdis olmasının yeter sebebi bulunamaz iddiasına karşı, Gazâlî, yeter sebep olarak Allahın iradesini teklif etmektedir. Ona göre, Allah âlemi iradesiyle istediği vakitte yaratmıştır. İrade iki benzeri birbirinden ayıran sıfattır; kudret iki zıdda aynı şekilde taallûk ettiği zaman, birini seçecek bir muhassis gerekir, işte bu iradedir. İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin irade tarifini kabul etmez. Çünkü, ona göre, kadîm irade ile hâdis irade ancak, ismen iştirâk ederler, mânâları ayrıdır; filozoflara göre, irade, failin fiili yapmak için bir şevkidir, zıtlar iradeye taallûk etmeleri yönünden eşittirler, irade, iki benzerden birini ancak bir muhassisle seçer. Eğer, böyle bir iradeye iki zıttan birini istemekte ezelîdir mânâsı verilirse, o takdirde iradenin imkânlık tabiatı vucuba dönmüş olur. "Ezelî irade" denilirse o takdirde, irade, muradın hasıl olmasıyla ortadan kalkmaz, ama, muradın hasıl olması için vakit tayin edilemez. İbn-i Rüşt'e göre, burhan, ne Gazâlî'nin tarifini verdiği bir irade anlayışına, ne tabiî ve ne de iradî olan bir kuvvetle fail olan bir failin vucuduna götürür, şeriat ona irade ismini vermektedir. İbn-i Rüşt'e göre, Allahın iradesini iki benzeri birbirinden ayıran şey olarak vazetmek yanlıştır. Çünkü, ortada benzerler değil, zıtlar vardır: varlıkla yokluk gibi. Fakat, benzerlik muridin taallûkuna nispetledir, muridin zâtını 37;30 9;12 10 33;90 37;64

39;67 tamamlayacak hususlar yoksa da muradın zâtını tamamlayacak hususlar vardır, bir şeyin yokluktan varlığa çıkarılması muridi değil, muradı tamamlar.

Gazâlî bu itirazın cevabını önceden vermiş olmak durumun-
38;31 dadır; ona göre iki benzeri biribirinden ayıran bir şey tasavvuru çelişik olabilir, ama, bu, ancak, insan iradesine göredir, Allahın iradesi için iki benzeri biribirinden ayırmak mümkündür, Allahın iradesi insanınkine benzetilemez.

Bu hususta, İbn-i Rüşt ve Gazâlîye ait oldukça garip bir durum tespit edilebilir. Her ikisi de Allahın iradesini veya kadîm iradeyi insanın iradesine veya hâdis iradeye benzetmenin doğru olmayacağı kanaatında birleşmekle beraber kabul ettikleri irade anlayışı ve tarifinde birbirinden ayrılmaktadırlar, her iki taraf karşı tarafı reddetmek için müstakil birer iddia ileri sürerek, meseleyi halletmeden bırakmaktadırlar. O halde, Allahın iradesi ne neviden bir iradedir tarzında vaz olunan bir sorunun cevabı nasıl tahkik edilebilir? İşte bütün mesele buradadır ve bunun cevabına bağlıdır. Gazâlî'nin sözlerinden bu irade anlayışını bir hareket noktası ve bir prensip olarak benimsediği neticesi çıkmaktadır. Bu hareket noktasını aklî olarak temellendirmeden bırakmaktadır. Esasen, Gazâlî'de, böyle bir şeye teşebbüs gayreti yoktur, çünkü, ona göre Allahın iradesini insanınkine benzetmek doğru değildir. O bakımdan Gazâlî'nin durumu açıktır ve teolojiktir.

İbn-i Rüşt'ün durumuna gelince, burhanın ne iradî ne de tabiî
10 bir faile götürmediğini, fakat, şeriatın sadece irade dediğini itiraf etmek suretiyle, aklî tahkik mânâsında felsefenin o irade hakkında bir temellendirme yapmadığını kabul etmiş olmak durumundadır. Bu vaziyeti Gazâlî'nin gayesine uygun hareket etmek demektir. Allahın ilmini insanınki ile mukayese etmenin doğru olmayacağını sık sık belirtmiş olan İbn-i Rüşt, eğer, iradede de bu durumu tasdik eder ve burhanın iradî bir faile götürmediğini açıklarsa, o halde, Allahın bu cephesine taallûk eden meseleler hangi yolla halledilecektir? Bu soru, metafizik yapmanın imkânı hakkında ortaya atılan sorulardan biridir.

Gazâlî'nin, kadîm iradenin ihdasa taallûk etmesinin, ta-
31;15 gayyür gerektireceği için, mümkün olmadığını söyleyen filozoflara, onların Allahın ilminde tagayyür gerekmesi icap etmez zira,

onun ilmi insanınkine benzemez tarzında getirmiş oldukları cevabı hatırlatması ve aynı durumun irade için de tasvip edilebileceğini söylemesi, gayesi yönünden isabetlidir. İbn-i Rüşt'ün, Gazâlî'nin bu durumunu fâside fâsitle mukabele etmek olarak vasıflandırması, 14;19
Gazâlî'nin gayesini sarsmaya yardım etmez, bilâkis, filozofların ilim ve malûmun Allahta bir olduğuna dair delilleri olmadığını söylemekle onu tasdik etmektedir. Bununla beraber, İbn-i Rüşt'ün irade tarifii yönünden Gazâlî'nin burhanî delile sahip olmadığını söylemesi doğrudur.

İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin "iki eşit hurmadan birini insan, mürecciih gerekmeksizin seçebilir" sözünün ifade ettiği durumun bir tercih değil, bir ikame olduğu kanaatındadır. İkame ile irade arasındaki bağıntıyı meydana koymak irade anlayışına bağlıdır.

Âlemin yaratılması meselesine filozofların yeter sebep dolayısıyle illiyet prensibine dayanarak getirmiş oldukları en kuvvetli itiraz, mucibin her şartı tamam oldukta, mucep taahhur edemez itirazıdır; buna karşı biricik cevap, ayrı bir hareket noktası kabul etmek demek olan bir irade anlayışını ileri sürmektir. O bakımdan İbn-i Rüşt, gayet haklı olarak" Gazâlî mefûlün failden ve onun 7;9
fiile azminden uzak durmasını caiz görmeyince iradeden taahur etmesine cevaz verdi, bu ise durumu değiştirmeyen bir safsatadır" demektedir. Gazâlî'nin yeni bir irade anlayışını hareket noktası olarak alması durumu değiştirmek değildir, ancak, bir safsata olarak telâkki edilemez. Gayesi filozofları ilzam etmek olan Gazâlî'nin o durumu yaratması aykırı sayılamaz. Gazâlî failin her şartı tamam olduğu halde, mefûlün vukua gelmemesine ait bir talâk misali vermektedir. "Eve geldiği takdirde boş olacaktır" cümlesinde boş olmak keyfiyeti, bizce, yine bir şarta bağlanmayı ifade ettiği için, her şartı tamam olan fail mefhumuna uygun değildir. O bakımdan İbn-i Rüşt'ün, bu delili, vaz'iyat akliyata benzemez diye tenkit etmesine mahal yoktur. Mefûlün failden taahhur edememesi meselesinde İbn-i Rüşt hangi tarafın haklı olduğuna dair "fıtrat-ı fâika"nın cevap verebileceğini söylemektedir.

Gazâlî, filozofların, kendi verdiği tarzda bir irade tarifini kabul etmek mecburiyetinde oldukları kanaatındadır. Zira, âlemin 41;35
hudusuna taallûk etmek yönünden anlar biribirine eşit olunca, 42;37
kutup olmak yönünden bütün noktaları eşit olan felekte, kutup- 43;38
ları ve cihetleri tayin eden nedir? İbn-i Rüşt bu hususta filo- 47;80

zofların vermiş oldukları cevabın burhanî olmadığını ancak üstün bir zan ifade ettiğini söylemekle, yine, Gazâlî'nin gayesine
49;80 hizmet etmiş olmaktadır. Ona göre gök cisimleri canlıdır, kutup noktaları onların ayakları yerindedir, nasıl, hayvanlarda her nevi kendine mahsus olan yerle hareket ederse, kutup noktaları da her nevin kendi tabiatına mahsus olan yerde bulunur. *Cirm-i Küllî*'nin ciheti cihetlerin en iyi ve en üstünüdür. Eğer cihetlerden birisi tersine dönmüş olsa, bu âlemdeki nizam bozulur. Bu ise
50;84 لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ (X,65) وَلاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ (XXX,29) buyruğuna aykırı düşer. Eğer semavî cismin yapılış gayesi gözönünde bulundurulursa, itirazlara lûzum kalmaz. Bu sözleri İbn-i Rüşt'ün vasfını filozofik olmaktan çok teolojik olarak tespit etmemize yarar, çünkü İbn-i Rüşt görüşünü desteklemek için Kur'andan âyetler zikretmektedir.

İbn-i Rüşt için, Gazâlî'nin vazı'lar, hayyizler ve cihetlerin
51;88 eşit olduğunu söyleyen sözü doğru değildir. Çünkü, filozoflara
54;93 göre, bir şeyin var olma imkânı ile yok olma imkânı eşzamanlı olamaz. Eğer olsaydı, yokluğu mümkün olduğu için varlığı fâsit olurdu. Onun için, mesele, sadece bir fail ispatına bağlı değildir, halbuki Fârâbî ve İbn-i Sinâ bu hususta kelâmcılara tâbi olmaktadırlar. Burada, İbn-i Rüşt'ün yeter sebep ilkesinden başka, imkân mefhumuna da dayandığı görülmektedir, imkân mefhumu üzerinde ayrıca durulacaktır [250].

Gazâlî'nin birinci delile karşı yöneltmiş olduğu itirazın birinci temel mefhumu olan irade anlayışından sonra, ikinci temel mefhumu olan sonsuz mefhumunu ele alalım.

32;17 Gazâlî'ye göre, eğer âlem kadîm olsaydı, feleklerin sonsuz devirleri olmak gerekirdi, oysaki felek devirleri arasında belli nispetler vardır, meselâ, güneş devirleri Zuhal devirlerinin 30 katıdır, belli nispetler olunca sonsuz olamaz. Buradaki hükmün esası şudur: (a) Eğer, iki seri arasında belli bir nisbet varsa, o seriler sonsuz olamaz; eğer, iki seri sonsuz iseler, aralarında belli bir nisbet yoktur. Gazâlî bu cevabına karşı şöyle bir muhtemel itiraz yapar: Felek devirleri sonsuzdur, ne tek ne de çift sayıdadır, ancak sonlu olan bir şey tek ve çift olmakla vasıflanır. Buradaki hük-

[250] Bk. S. 257-259

mün esası şudur: (b) Bir seri ne tek ne çiftse, sonsuzdur; sonsuz 31–32
tek ve çift olmayandır. Bu itirazı şöyle karşılar: Aralarında nisbet olan şey ya tek ya çifttir. Bu hükmün de esası şudur: (c) Aralarında nispet olan şey tek veya çifttir; tek veya çiftse, aralarında nispet vardır.

A ve b hükümlerinde sonsuz mefhumu nisbet ve tek-çift mefhumu ile karşılaştırılmaktadır. Bu ikisi arasında ne gibi bir münasebet vardır? Nisbet ve tek-çift mefhumu sonsuz mefhumunu tarif eden unsurlar mıdır? Ayrıca, tek-çift mefhumu nisbet mefhumunu tarif eden bir unsur mudur? İbn-i Rüşt bu gibi meselelerin tetkikine girişmez. İbn-i Rüşt Gazâlî'nin bu itirazının, sadece, şunu vehmettirdiğinden bahsetmektedir: Cüzün cüze nisbeti, yani güneş devirleri ile Zuhal devirleri, çoğun aza nisbeti gibi olunca, 18;28
yani 30/1, iki cümleden birinin diğerine nisbeti, yani Güneş devirlerinin Zuhal devirlerine nisbeti, çoğun aza nisbeti gibi olur. Bu vaziyet ancak, iki cümle sonlu oldukta gerekir; eğer sonsuzsa gerekmez. Aksi halde ortada, çoğun aza nisbeti olduğu iddia edilirse, bir sonsuzu diğer sonsuzdan daha büyük saymak lâzım gelir, bu ise muhaldir. Görülüyorki İbn-i Rüşt burada nisbet mefhumundan sonsuz mefhumuna ne geçilebileceğinden ne de geçilemiyeceğinden bahsetmektedir; buna karşılık, geçmişte felek devirlerinin bilfiil sonsuz olduğunu kabul etmekten son derece çekinmektedir, 20;30
kanaatına göre, hiç bir filozof, Dehrîler tarzında, sonsuz sebepler zincirine cevaz vermemiştir, kelâmcılar ise bilfiil sonsuz ile bilkuvve sonsuzu karıştırmışlardır. Bilkuvve olan bir sonsuzun ne başı ne de sonu olabilir. Burada, yeni bir sonsuz anlayışı ile karşı karşıya bulunuyoruz demektir, o da bilfiil sonsuza uymayan bilkuvve sonsuz anlayışıdır. Filozoflar, bilhassa Aristo, bilfiil sonsuza cevaz vermezler[251]. Geçmişteki felek devirlerinin bir taraftan ne tek ne çift, ne başı ne sonu var, ne geçmişe ne de geleceğe dahil olmuştur denilebilir, zira bilkuvve olan madum hükmündedir demektedir.

İbn-i Rüşt'e göre, Allahın geçmişe dahil olmuş fiilleri hakkında sual soran kimseye verilecek en iyi cevap şudur: Vucudu nasıl 22;36
dahil olmuşsa fiilleri de o şekilde dahil olmuştur, çünkü, her ikisinin de mebdei yoktur.

[251] Bk. S. 245, n. 257 Parag. 1

Görülüyor ki, âlemin kıdemini felek devirlerinin sonsuzluğu ile ispat etmeğe girişmek yolunda bir çok pürüzler bulunmakta ve İbn-i Rüşt, Allahın varlığı nasıl dahil olmuşsa, fiilleri de o şekilde dahil olmuştur gibi müphemi müphemle izah etmek tarafını tutmaktadır. Gazâlî için gaye yani burhanî delil eksikliğini itiraf ettirtmek, hâsıl olmuştur.

Sonsuz insan ruhları kabul etmek suretiyle, filozofların, bilfiil sonsuza cevaz verdiklerini söyleyen Gazâlî'ye karşı İbn-i Rüşt, o
27;46 görüşün filozoflara değil, sadece, İbn-i Sinâ'ya ait olduğunu belirtir: Heyulâsız olarak çok sayıda ruh kabul etmek imkânsızdır, eğer, İbn-i Sinâ bunu yapmışsa, halkın itikadını takviye için yapmıştır, ikna yönünden zayıf bir sözdür. On ın bu hali Gazâlî'yi teyit etmekten başka bir şeye delâlet etmez.

Gazâlînin 'eğer ruhlar bir olsaydı, Zeyd Amr'ın bildiğini
28;49 bilirdi, halbuki bilmez, o halde ayrıdır' sözüne İbn-i Rüşt, 'ruhlar müşterektir ve surettir, eğer, ayrı olsaydı buna ruhun ruhu olmak gerekirdi, ruhlar suretçe bir, madde yönünden ayrıdırlar' gibi ruha suret mânâsı vermekten ibaret bir cevap vermektedir. Ruha suret mânâsı vermekle Gazâlî'nin itirazını cevaplandırmış olmadığı gibi bu çeşit meseleleri incelemenin yeri burası değildir demek suretiyle İbn-i Rüşt meseleden kaçmıştır.

Gazâlî'nin felek devirleriyle ilgili olan diğer bir itirazı da
46;47 şudur: Filozoflar her nekadar, kadîmden hâdis çıkamaz diyorlarsa da hâdis olan felek devirleri kadîmden çıkmaktadır. İbn-i
58;102 Rüşt bu itirazı şöyle karşılamaktadır: Kadîmden hâdis hakikî olarak değil, ancak, arazî olarak çıkar. Bir madde üzerinde hâdis olmanın sayısı sonsuzdur. Hâdiseler, cins itibariyle kadîm olarak kadîmden çıkar, hâdis kadîmden çıkmaz; bu sözler burhanî değil-
60, Str. 5 dir, ama, insaflı kimse yanında, hasımların sözlerinden daha ikna edicidir. İbn-i Rüşt bu sözleriyle Gazâlî'nin görüş noktasını açıkça tasvip etmiş durumda bulunmaktadır.

Âlemin kıdemine dair, Gazâlî'nin filozoflardan getirmiş olduğu ikinci delil ve bunun üzerinde onun ve İbn-i Rüşt'ün yapmış oldukları münakaşalar zaman, mekân, imkân mefhumlarıyla zaman ve
51;56 mekânın karşılıklı durumlarına dayanmaktadır. Gazâlî'nin naklet-miş olduğu bu delil şudur: Allah zaman bakımından âlemden önce gelemez, zira, içinde yokluğun varlıktan önce geldiği, sonu olan fakat başı bulunmayan bir uzun müddetin zamandan önce gel-

mesi lâzım gelir, zamandan önce bir zaman olamaz, zaman kadîmdir, öyleyse, hareketli de kadîmdir.

İbn-i Rüşt, bu delile karşı Gazâlî'nin serdetmiş olduğu itirazları ele almazdan önce, ilkin, kendisi, delili tenkit eder; kanaatına göre bu sözler burhanî değildir, zira, Allah zaman dışı şeylerden âlem ise zaman içi şeylerden olduğuna göre ikisini mukayese etmek doğru değildir. Ayrıca, Gazâlî'nin, Allahın âlemden zaman itibariyle değil, zât itibariyle önce geldiği fikrini doğru bulur, fakat ona göre bu takdirde âlemin Allahtan zamanca geri kalmış olması anlaşılamaz; filozoflar, hareketli varlığın bütününün başlangıcı olmadığını kabul ettiklerinden, fiilin failden geri kalması icabettiği ilzamı onlara yöneltilemez; bununla beraber bu sözler cedelîdir, filozofların sözlerinin ikna edicilerindendir. 66;120

Görülüyorki buraya kadar İbn-i Rüşt hem filozofların delillerine itiraz hem de Gazâlî'nin görüşünü tasdik etmek bakımından Gazâlî'nin çıkış noktasını teyit etmektedir.

Gazâlî'ye göre, Allah vardı ifadesinde bir geçmiş (mazi) mânâsı aramamalıdır. Zira, önemli olan şey bir zâtın varlığı ve diğerinin yokluğudur. Bu hale bir zaman takdirine çalışmak vehmin işidir, tıpkı, âlemin ötesinde bir boşluk veya doluluk tasavvur etmekte olduğu gibi. Boşluk, sonsuz boyut demek olduğu için mânâsızdır, zira, mekanî boyut cismin vasfıdır, cisim sonlu ise boyut da sonlu olmalıdır, cismin dışında boyut yoktur; zaman ise hareketin vasfıdır, hareket dışında zaman yoktur. Nasıl, ötesi olmayan bir mekânı ona başka bir öte farzetmek suretiyle tasavvur etmek vehmin işi ise, aynı şekilde, öncesi olmayan bir zamanı ona bir önce farzetmek suretiyle tasavvur etmek de vehmin işidir. Vehim, zamanda olduğu gibi, her hâdisi, ancak, önceden geçmiş olan bir şeyden sonra gelmek üzere farzedebilir, yanılmanın sebebi budur. 54;60 56;63 58-59 60

Gazâlî'nin buradaki durumu iyi anlaşılmak gerekir. Onun gayesi zaman ve mekânın ne olduklarını ve karşılıklı vaziyetlerini incelemek değil, kendi çıkış noktasına yaradığı nispette onlara temas etmektir. Hükümleri hipotetiktir. Filozoflar mekânı bilfiil sonlu kabul ederler. Onu sonsuz farzetmek vehmin işidir. Gazâlî'ye göre, eğer zaman hareket miktarından ibaret ise, onun da bir öncesi olmadığını kabul etmek vehmin işi olmalıdır. Hareket var olmaya başladığı anda, zaman da var olmaya başlamalıdır.

Burada, Gazâlî'ye nispetle iki durumu tesbit ve ayırdetmek lâzımdır: 1. Gazâlî'nin zamanla mekânı, o ikisinin kendi mahiyetleri bakımından, aynı açıdan mütalea etmesi caiz midir? 2. Filozofların görüşü dairesinde bunu yapması caizmidir? Birinci sorunun cevabına daha sonra temas edilecektir. [252]

İkinci sorunun cevabı, İbn-i Rüşt'ün bu noktada, Gazâlî'-
72 nin fikirlerine karşı ileri sürmüş olduğu mütalealardır. Onun Gazâlî'nin Allah vardı âlem yoktu ifadesinde zaman unsurunu araya sokmak vehmin işidir sözüyle ilgili olan bu mütaleaları iki önemli meseleye aittir: 1. Zaman ile mekânın karşılıklı durumları nedir? 2. Zamanla hareketin bir biriyle olan ilgisi nedir?

56;63 1. Gazâlî'ye göre, buut cisme tabidir, sonsuz cisim mümteni olunca, sonsuz buut da mümteni olur; zaman ise harekete tabidir, halbuki ortada başlangıcı belli bir hareket vardır, o halde,
76;137 başı sonsuz olan biz zaman mümtenidir. İbn-i Rüşt bu mütaleayı fena ve sofistik bulur; zira, ona göre, burada zaman ve hareket gibi vazı' ve küllü haiz olmayan bir kemmiyet hakkında verilen hüküm cisim gibi vazı' ve küllü haiz bir kemmiyet hakkında verilen hüküm olmuş oluyor. Halbuki, vazı' sahibi kemmiyet,
77;140 vazı' sahibi olmayan kemmiyete benzemez. Aynı şekilde an noktaya, üst alta benzemez. An, zarurî olarak geçmişin sonu geleceğin başıdır, onun için başı olmayan bir zaman farzetmek bâtıldır.
79;142 Fakat, son tahlilde, zamanın varlığı harekete bağlı olduğu için, harekete başlayan şeyle birlikte zaman da varlığa gelmiş olabilecek, böylece onun bir başlangıcı bulunacaktır. O bakımdan, ilerde belirteceğimiz gibi Gazâlî'nin itirazı isabetlidir. Nokta, bir hattın sonu olmadan bir hattın başı olarak tasavvur edilebilir. Görülüyorki İbn-i Rüşt, zaman ve mekânı aynı açıdan mütalea etmek taraflısı değildir. Ona göre, üst alta benzemez, bilfiil, mevcut bü-
76;137 yüklük üzerine artma tevehhüm edilebilir, fakat bu hal büyüklüğün tarif ve cevherinde mevcut değildir[253]. Gazâlî'nin "âlemlere takdir edilen imtidat yokluk olamaz, miktardır, o da zamandır" tarzında İbn-i Sinâ'dan getirmiş olduğu delile Allah âlemi olduğundan daha büyük veya daha küçük yaratamaz mı cevabı İbn-i
88;160 Rüşt'e göre ancak cismin sonsuz olması caiz ise muteber olur.

[252] Bk. S. 255

[253] Bk. S. 245; n. 257 Paragraf. 1, 6, 7

Oysaki bu inat filozoflara gerekmez, zira, onlar, âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olduğunu kabul etmezler. Bir büyüklüğe sonsuzca ilâveler yapmak mümkün değildir, bunu Aristo göstermiştir[254].

İbn-i Rüşt'e göre üstün üstünü kaldıran kimse büyüklüğü değil ancak mutlak üstü kaldırmış olur. Halbuki, muhdes harekette 77-78
öncelik ve sonralık tasavvur etmek onun cevherinde ve tarifinde olup vehmin işi değildir; hâdisin tarifi gereği, hâdisin hudusundan önce bir zaman vardır, önceliği kaldıran kimse, muhdesi kaldırmış olur.

İbn-i Rüşt, burada, Gazâlî'nin, alt ve üst izafî mefhumlardır, alt üst, üst alt olabilir, halbuki, önce ve sonra yer değiştirmez diyerek filozoflardan getirmiş olduğu delili kusurlu bulur. Zira, İbn-i Rüşt'e göre, filozoflar, mutlak bir üst ve mutlak bir alt kabul ederler[255], fakat mutlak bir önce ve mutlak bir sonra kabul etmez- 81;146
ler, üstün üstünde bir üst kabul etmek üstün muzaf oluşundan değil, ancak, büyüklüğün büyüğe bağlı olarak anlaşılmasından- 81;147
dır[256].

İbn-i Rüşt, görüldüğü gibi, zamanla mekânın, Gazâlî'nin yaptığı şekilde, aynı görüş açısından karşılaştırılamıyacağı kanaatındadır[257]. Burada şu önemli noktayı işaret etmeden geç-

[254] Bk. Ross, *Aristotle's Physics*, S. 364, 365, 366. Aynı zamanda Bk.S. 246 n. 258 bilhassa 3. parag. ve aşağıda n. 257, bilhassa, 3. parag.

[255] Bk. Ross, *Aristotle's Physics*, S. 375. Bk. S. 246 n. 258, bilhassa, 1. ve 2. parag.

[256] Bk. ay, es. S. 371; Bk. aşağıda, n. 257, bilhassa, 4., 7., 8. parag.

[257] Aristo'nun *Fizikler*'inde zamanı mekânla mukayese eden veya bu mukayesenin caiz olup olmadığını münakaşa eden bir bahse rastlamadık; bununla beraber zaman-mekân, sonsuzun kendisini üzerlerinde gösterdiği konular olarak, bir de sonsuzun sayı ile olan ilgisi dolayısiyle yanyana mütalea edilmiştir:

(1) "... Sonsuzun varlığına inanç beş kaynaktan doğar 1. Zamanın sonsuzluğu, 2. Büyüklerin bölünebilirliği,.. (S. 363)... Mekânî yayılım fiilî olarak sonsuz değil, fakat, bölme yönünden sonsuzdur, bölünemez hatlara olan inanç kolayca çürütülebilir, mekânî sonsuz potansiyel olarak mevcuttur.....Sonsuz, kendisini ya zamanda veya bir insan nesli içinde veya mekânî büyüklüğün parçalanması şeklinde gösterir....Toplama yoluyla var olan sonsuzda da, bölme yoluyla söylediğimize eşit olarak, potansiyellik vardır. Her hangi bir şeyi aldığınız şeyin üstünde alabilirsiniz, fakat her hangibir veya her büyüklüğü geçmek mânâsında değilde, ancak, bölmede, bir şeyi işaret edilebilen bir büyüklükten daha küçük alabilmemizde olduğu gibi alabilirsiniz. Toplama yoluyla, her işaret

memek lâzımdır.„ İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin üst mefhumunun nisbî bir mefhum olduğunu söylemesine ve üstün üstü mefhumunun kaldırılabileceğini belirtmesine ve kendisinin de üstün üstü olduğunu kaldıran kimsenin mutlak üstü kaldırmış olacağını söylemesine rağmen bu mefhumu mutlak saymakta devam eder, çünkü, Aristo mutlak bir üst ve mutlak bir alt kabul etmektedir[258].

edilebilen büyüklük üzerinde, potansiyel olarak bile alamazsınız, meğer ki ortada fiilen bir sonsuz bulunsun.....(S. 367). Başka bir yolla sonsuz yoktur. Bir, söylediğimiz gibi, potansiyel olarak ve tüketme yoluyla vardır, bir de aktüel olarak vardır, ama bu var oluş, bir günün aktüel olarak var olması mânâsındadır.

(2) Sayının sonsuzluğu, yayılımın sonsuz bölünebilme imkânından ileri gelmektedir.....Sonsuz olan sayının ayrı bir varlığı yoktur, sayının sonsuzluğu öyle bir şeydirki daima varlığa gelir, fakat, sabit kalmaz, zaman gibi.

(3) Mekâni yayılımda vaziyet başkadır. Sürekli olan şey sonsuzca bölünebilir, fakat, artma istikametinde sonsuz yoktur. Mümkün olan-en-büyük-fiilî-yayılımdan daha büyük bilkuvve olan yayılım yoktur. Öyleki, eğer, ortada potansiyel olan mekânî bir sonsuz olsa, ortada, duyulabilir âlemden daha büyük aktüel bir şey olması lâzım gelirdi, halbuki böyle bir şey yoktur.

(4) Yayılımda (extension), harekette ve zamanda, sonsuz aynı şey değildir. Hareket sonsuzdur, çünkü, onu saran yayılım sonsuzdur; zaman sonsuzdur, zira, onu işgâl eden hareket sonsuzdur. Biz, zaman ve hareketin sonsuzluğu mefhumlarını aynı mânâda kullanıyoruz....

(5) Temas ve hudut ayrı şeylerdir, temas başka bir şeye nispetledir ve sınırı olan şeylerin bir kısmının vasfıdır. Sınırlı olan şey, hiç bir şeye göre değildir, ne de bir sınırlı şey bir başkasıyla temas eder.....

(6) Düşüncemize güvenmek saçma bir şeydir, fazlalık ve eksikliğe ait soru, objeye değil, düşüncemize tabidir.....

(7) Bir kimse bizden daha büyükse, biz onu böyle düşündüğümüz için değil, o öyle olduğu içindir, eğer, birisi onu böyle düşünmüyorsa, ârızîdir. Zaman, hareket ve düşünce ardarda gelen devrelerin duraklılığını tazammun etmeksizin, sonsuzdurlar. Büyüklük ne sonsuz bölünebilirliği ne de onu zihninizde büyütmemiz bakımından sonsuzdur...(S. 370)„. Ayrıca Bk. S. 247. n. 259.

[258] (1) "..Demekki, yer, ihtiva edenin hareketsiz iç hudududur. O halde kâinatın merkezi ve devrî sistemin iç yüzeyi tam mânâsıyla yukarı ve aşağı olarak tutulabilir. Çünkü, birisi daima sükûnettedir, diğeri ise kendisiyle aynı olarak kalır,.....

(2) Hafif, tabiî olarak yukarı doğru hareket edendir; ağır, tabiî olarak aşağı doğru hareket edendir. Kâinatın merkezi istikametindeki hudut ve merkezin kendisi aşağıdır. Kâinatın dış tarafına doğru olan hudut ve dış tarafın kendisi yukarıdır. İmdi, yer, bir nevi yüzeye, ihtiva edene, kaba benzemektedir; yer, yeri olduğu şeyle beraberdir; hudutlar, hududu olduğu şeyle beraberdir...

(3) Bir başkası ile çevrilen cisim yerdedir, çevrilmeyen değildir....Bir bütün olarak kâinat yerini değiştirmez.... Fakat, kâinat, bütün olarak hiç bir yerde

Aristoya olan bağlılığı İbn-i Rüşt'n üst mefhumunu göreli kabul etmesine mâni olmuştur, ona göre, üstün üstünde bir üst kabul etmek üstün muzaf oluşundan değil, büyüklüğün büyüğe bağlı olarak anlaşılmasındandır[259]. Aristoda, bir teori olarak mekân mefhumu yok fakat bir "yer" mefhumu vardır[260], dış felek son sınırdır, orada mutlak bir üst ve mutlak alt vardır[261].

İbn-i Rüşt'ün, Gazâlî'nin tenkitlerinden sonra, Aristo'dan bağımsız olarak başka bir mekân anlayışına gidip gitmediği veya başka eserlerinde bu konuyu işleyip işlemediği sorulabilir. Bu hususta, *Tehâfüt*te Gazâlî'nin serbest ve ileri düşüncesine mukabil, İbn-i Rüşt'ün yapmış olduğu şeyin, mekânı yer olarak ve cisme bağlı bir şey gibi değil, fakat geometrinin kullandığı ve aklın objeden bağımsız olarak kurabileceği mekânlar olarak tasavvur etme yolunda geriye doğru adım atmak olduğu söylenebilir. Çünkü Aristo'da vazıh bir geometrik ve fizik mekân ayrımı olmaması, Öklit'ten önce geldiği için, bir dereceye kadar mazur sayılsa bile tefekkür tarihi bakımından, İbn-i Rüşt, böyle bir imtiyaza sahip olduğundan dolayı mazur sayılamasa gerektir.

İbn-i Rüşt'ün zamanla mekânın karşılıklı durumlarını ele alan bu mütaleasından sonra zamanla hareketin birbiriyle olan ilgisi meselesine geçebiliriz:

2. Gazâlî'ye göre, hareketle zaman birbirine lâzımdır, geçmiş ve gelecek vehmimize nisbetle vardır, hareketin varlığı bâtıl oldukta, bunlar da bâtıl olur. İbn-i Rüşt'e göre, ortada hareketi kabul edenler ve etmeyenler vardır. Eğer, hareket mümkün değilken mümkün olursa, o takdirde, hareketi kabul etmeyen kabul edene döner halbuki mümtenidir. Her muhdes hareketten önce 56;63

değildir, onu hiç bir şey kavramaz.... En dış Felek daire hareketi yapar, oysaki, kâinat hiç bir yerde değildir.Bir yerde olan bir şey kendini saran bir şeye sahip olmalıdır, fakat, kâinatın dışında hiç bir şey yoktur.

(4) İmdi, her şey feleklerdedir; fakat, onların yeri felekler değil, feleklerin iç hudududur, o iç hudut ki hareket edebilir, cisimlerle temas halindedir. Toprak (dünya) suda, su havada, hava eterde, eter felekte felek hiç bir yerdedir...." "Bk. Ross, *Aristotle's Physics*, S. 376-377

[259] "...Her cisim bir yerde olduğu için her yerde bir cisim olmalıdır; o halde, nasıl, büyüklükçe artan cisimlerden bahsediyorsunuz?" Bk. ay. es. S. 371.

[260] Bk. S. 251

[261] Bk. 246.

77;139 muhakkak bir zaman vardır. Zira, her hâdis muhakkak surette yok olmaktadır. Hâdisin hâdis olduğu anda yok olması mümkün olmadığına göre, başka bir anda yok olacaktır. Bu iki an arasında zaman vardır, o halde, hareketin hâdis olduğu andan önce zaman vardır.

78;141 Yine İbn-i Rüşt'e göre, nihayetin büyüklüğe tâbi olması, arazın, mevziine tâbi olması gibidir, araz gelince mevzi onunla te-
78;142 şahhus eder. Hareketten dolayı zamana lûzum hasıl olması, sayılandan dolayı sayıya lûzum hasıl olması gibidir. Sayılacak şeyler arttıkça, nasıl, sayı artmazsa, vaziyet, hareket karşısında zamanda
79;143 da böyledir. Zaman, her hareketli için birdir, her mekânda vardır. Hareketi idrâk etmeyen ve bir mağaraya kapatılan kimseler zamanı idrâk ederler. Nasıl, sayılan şey hâdis oldukta, sayı hâdis olmazsa sayının ondan önce bulunması gerekirse, tıpkı bunun gibi bir hâdis hareketten önce bir zaman bulunması icabeder. Eğer, zaman her hangi bir hareketin varlığı yüzünden hâdis olsaydı,
86;156 zaman ancak o hareketle idrâk olunurdu. Zaman, eğer, âlemi daha büyük veya daha küçük tasavvur etmede olduğu gibi vehmin işi olsaydı, o takdirde, zaman mevcut olmazdı. Zaman hareketli varlıkların hareketlerinin miktarını verir sayı ise mevcudatın kendi-
79;143 lerinin miktarını verir. İşte bu yüzden Aristo, zamanı "hareketin içinde mevcut olan önce ve sonraya nazaran, hareketin sayısıdır" diye tarif eder.

Görülüyorki, burada, İbn-i Rüşt'ün zaman anlayışı bir nevi apriyori ve mutlak zaman anlayışına yaklaşmaktadır. Ona göre, zaman = hareket değildir; bilâkis, zaman hareketten önce olan ve hareketleri ölçen bir nevi sayıdır; her mekânda vardır, her ha-
79;142 reketli için birdir. Ona göre, eğer, zaman harekete bağlı olsaydı, ancak o hareketle idrâk edilebilirdi, halbuki hareketi idrâk etmeyen bir mağarada olan kimseler zamanı idrâk ederler, Acaba, İbn-i Rüşt'ün vermiş olduğu delil zamanın mutlak olduğuna delâlet edebilir mi? Bu delil, aslında, mutlak bir zamanın varlığına değil, sadece, sübjektif zamanın varlığına delâlet etmektedir. Şuur akışının farkına varmak demek olan sübjektif zamanı İbn-i Rüşt objektifleştirmektedir.

Burada çok önemli olan bir noktayı ele almaya mecburuz. İbn-i Rüşt, eğer, zaman anlayışı bakımından Aristo'ya aykırı değilse, bu takdirde onun zaman anlayışı bakımından, sonuna

kadar götürülmüş, hareketten müstakil, mutlak bir apriyori zaman fikrine sahip olduğu süylenemez. Her nekadar gerek Aristo, gerekse kendisi için zaman, şu muayyen harekete bağlı bir şey değilse de, zira, o muayyen hareketi idrâk etmesek bile zamanı idrâk ederiz, zaman, son tahlilde en dış feleğin hareketidir.

Aristoya göre zaman "... bir değişme çeşiti olarak düşünülür. Her hangibir şeyin değişmesi o şeydedir, fakat, zaman her yerde aynıdır. Değişme daha hızlı veya daha yavaş olabilir, zaman olamaz. Hızlı ve yavaş zamana göre tayin edilir; fakat, ister nitelik ister nicelik yönünden olsun, zaman zamana başvurularak tayin edilemez, o halde zaman değişme değildir. Bununla beraber, zaman değişmeyi kuşatır; eğer, bir zihnî değişmenin şuuruna varmazsak zamanın geçtiğini düşünemeyiz; bu, Sarduiya'da, uyuduktan sonra uyandıkları hikâye edilenlerin düşünemediklerinden fazla ve farklı bir şey değildir. Onlar en son anı ilk anla bağlayarak bunları bir yapmışlardır.

Nasıl, an, aynı olarak kaldığı takdirde, zaman var olmayacak idiyse, öylece farkın farkına varılmadığı takdirde, aradaki fasıla zamanın geçişi olarak telâkki edilemiyecektir. Şu halde, zamanı işaret hususunda maruz kalınan başarısızlık her hangi bir zihnî değişmeyi gösterememek durumunda hasıl olur, onu gösterince, zamanın geçtiğini söyleyebiliriz, böylece zaman değişmeyi kuşatır [262]... Biz zaman ve değişmeyi beraber idrâk ediyoruz, duyusal tecrübemiz olmasa bile (tecrübe zihnî bir değişmedir) zamanın geçtiğini düşünüyoruz. Tersine, bir zaman geçişinin farkına varsak, bir değişmenin farkına varırız" [263] Fakat, ona göre zaman hareketten mutlak surette bağımsız olarak kendi kendine akan içi boş bir şey de değildir: "Zaman değişme değildir, ama, değişen şeye bakılarak sayılabilir. Bu, şundan bellidir ki çok ve azı sayı ile, çok harcket ve az hareketi ise zamanla ayırdederiz, böylece, zaman sayıdır. Fakat sayı sayılmış şey veya kendisi yoluyla saydığımız şey mânâsına gelir, zaman birinci mânâda sayıdır [264]... Demekki zaman, önce ve sonraya nisbetle, hareketin sayısıdır„[265].

[262] Bk. Ross, *Aristotle's Phyhsics*, S. 385
[263] Bk. ay. es. S. 386
[264] Bk. ay. yer.
[265] Bk. ay. es. S. 387

"Zaman niçin her yerdedir? Çünkü, zaman hareketin vasfıdır. Dünya, güneş ve felekler hareketin konusudur. Zaman ve hareket hem bilfiillik hem bilkuvvelik itibariyle aynı genişliktedir. Eğer ortada bir ruh (şuur) olmasa zaman var mıdır? Eğer, ortada sayacak biri yoksa, sayılabilecek şey de yok demektir; demekki ortada sayı da yoktur. Sayı ya sayılmış olan veya sayılabilen şey dir. O halde, ruhdan (şuurdan) başka bir şey sayamaz. Ruh olmadan sayı olmaz fakat, sadece sayının cevheri olan hareket olur. Zaman hangi neviden hareketin sayısıdır? Her nevin, zamanda yer alan dört çeşit şeyin. Demekki zaman, her hareketin hareket olarak sayısıdır, her hangi bir hareketin değil, sıfatı olmayan devamlı hareketin sayısıdır [266].... Üniform olan hal değiştirme (alteration) ve tekevvün (generation) yoktur, fakat yer değiştirme (locomotion) vardır. İşte, zamanı semavî feleklerin hareketi olarak düşündüren şey budur, çünkü zaman bununla ölçülür.... Zamanın kendisi bir daire gibi düşünülür, çünkü dairesel hareketle ölçülür ve ölçer" [267].

Aristo'nun zaman hakkındaki bu mütaleaları gösteriyorki, kendisi, zaman hakkında tam mânâsıyla kararlı olan bir teoriye varmış değildir. Ona göre zaman, bir bakıma, hareketi içine alan ve hareketten daha geniş bulunan bir şeydir. Bu inanç, zamanın belli bir harekete bağlanamıyacağını görmekten ileri gelir, fakat, dış âlemle ilgisi kesilmiş olan bir kimsenin kendi sübjektif zamanını mutlak ve apriyori bir zamanın varlığına delil getirmesi tasvip edilemez. Bir bakıma hareketin bir vasfıdır ve hareketle hem bilfiillikte hem bilkuvvelikte aynı genişliği haizdir ve hattâ yer değiştirmedeki (locomotion) üniformluktan dolayı semavî feleklerin hareketidir, o takdirde, harekete bağlıdır.

Netice itibariyle, Aristo zaman anlayışı bakımından nerededir? Sayan bir insan zihninden bağımsız olarak zaman değil, hareket vardır demesiyle zaman anlayışı bakımıından sübjektif zaman anlayışına sahiptır, yani, zaman sayan bir şuur olsa da olmasa da kendi kendine akan boş ve mutlak bir şerit değildir; sayan bir "ruh" olmadıkça zaman yoktur, sadece, onun cevheri (substratum) olan bir hareket vardır. Fakat, diğer taraftan zaman ona göre

[266] Bk. Ross, *Aristotle's Phyhsics*, S. 391
[267] Bk. ay. es. S. 392

şu veya bu muayyen hareketc bağlı bir şey de değildir, zira, insanın bir sübjektif zamanı olması onun sırf o muayyen harekete bağlı bir şey olmadığını da göstermektedir. Bu fikirleriyle, Aristo, bir objektif zaman kabul etmek durumundadır. Fakat, bu objektif zamanın bir sınırı vardır o da en dış feleğin hareketidir. Aristo zaten zamanı her şeyin içinde cereyan ettiği bir sahne olarak telâkki etmez. Ona göre zamanda olan şey vardır, olmayan şey vardır. Netice itibariyle diyebiliriz ki tasavvur etmiş olduğu kâinatın hareketine denk olmak üzere objektif, bu hareketi sayan bir "ruh" kabul etmek üzere sübjektif bir zaman anlayışına sahiptir. Aristo için tasavvur etmiş olduğu kâinatın da ötesinde ve bu kâinatı üstten saran mutlak bir zaman problemi yoktur; zaman problemi bu kâinatın içinde daha doğrusu tam sınırındadır. Netekim, onun için kâinatı dıştan saran bir mekân teorisi de yoktur. "*Fizikler*, deki yer doktrini bir mekân doktrini değildir. Ne orada ne de başka yerde Aristo mekân (χώρα) hakkında fazla bir şey söylemiştir. Onun bir mekân teorisine sahip olduğu da söylenemez. Μεγεθος hakkında çok söz söylemiş, onu maddî şeylerin en yakın sıfatı saymıştır. Burada zaman teorisine karşılık teşkil eden bir mekân teorisi ileri sürmemiştir. Ancak mekândaki durumlar teorisini (τὸ ποῦ) vermektedirki bu bir zamana karşılık değildir; zira, sadece tarihleri ve zamandaki durumları (τὸ πότε) gösterir. O halde, Aristo'nun mekân teorisine, eğer bir mekân teorisi varsa, yapılacak itirazlar sadet haricidir"[268].

Aristo'nun zaman anlayışına bu uzun temasımız İbn-i Rüşt'ün Gazâlî'ye yöneltmiş olduğu itirazın değerini ölçmek içindir. Eğer, İbn-i Rüşt zaman anlayışı bakımından Aristo'nun fikrinde ise, ona göre de zaman son tahlilde hareket miktarı olmalıdır. Bu hareket şu veya bu hususî hareket değil -zira, sübjektif zamanın varlığı tesbit edilmiştir- fakat, sadece, hareket daha doğrusu en dış feleğin yapmış olduğu harekettir.

Burada, İbn-i Rüşt "nasıl sayılan bir şey hâdis oldukta, sayı hâdis olmazsa ve sayının ondan önce bulunması gerekirse, tıpkı onun gibi, bir hâdis hareketten önce zamanın bulunması icabeder, eğer zaman her hangibir hareketin varlığı yüzünden hâdis olsaydı ancak o hareketle idrâk olunurdu" sözü ile zamanın harekete

[268] Bk. Ross, *Aristotle's Physics*, İntroduction, S. 54

bağlı olmadığını açıkca ifade etmiştir tarzında bir itiraz yapılması isabetli olmaz. Çünkü, eğer, İbn-i Rüşt zaman anlayışı bakımından Aristo'yu kabul ediyorsa, o takdirde, zaman mutlak olarak hareketin varlığına değil, ancak, her hangi bir hareketin varlığına bağlı bulunmaktadır. Onun için, İbn-i Rüşt'ün zaman hareket değildir diyerek Gazâlî'nin zamanı hareket sayan anlayışına itiraz etmesi kendi görüşünü yine kendisinin reddetmesi gibi bir vaziyet ihdas ettiği için yersiz bir itirazdır.

Eğer, Aristo'yu olduğu gibi kabul etmiyor da sayan süjeden bağımsız olan mânâsında mutlak bir zaman kabul ediyorsa o takdirde, zamanda şimdiye nazaran tesbit edilen önce ve sonraların var olduğunu nasıl iddia edebilecektir? Oysaki, kanaatına göre, önce ve sonra zamanın tarif ve cevherindedir. Önce ve sonra alelıtlak değil bir sayana göre tesbit edilebilir. Bir şuur itibar etmeksizin zamanın ne olduğu söylenemiyorsa, önce ve sonrayı vehmimize nisbetle olan şeyler telâkki etmekte bir mahzur olmasa gerektir. Bu mânâda Gazâlî'nin "öncesi olmayan bir önce tasavvur etmek vehmin işidir" demesinde İbn-i Rüşt için, ister Aristo'nun zaman anlayışını kabul etsin ister bahsettiğimiz mânâdaki mutlak zaman anlayışını benimsesin, bir mahzur olmaması lâzım gelir. Çünkü Aristo mânâsında zaman son tahlilde, harekette ölçülen şey olduğuna göre, eğer, ölçen bir şuur varsa, geriye hareketin varlığı kalır. Hareket eğer ihdas mânâsında değil de halk mânâsında olarak yaratılmışsa, zamanın da ona bağlı olarak yaratılmış olmasında bir mahzur olmasa gerektir. Netekim, İbn-i Rüşt,
32;58 "şu andaki hareketten önce sonsuz sayıda devirlerin varlığı müs-
33;59 tahilse, imkânları da müstahildir" derse de "filozoflar, nasıl, âlemin büyüklüğünü mahdut kabul etmişlerse, âlemi muhdes kabul eden de, her iki tarafın da burhanî delilleri olmamakla beraber, âlem zamanını mahdut kabul ederse daha iyi olur" demek suretiyle bu mütalealarımızı teyit etmiş olmaktadır. Bu hali Gazâlî'nin çıkış noktasını tasvip etmektir.

İbn-i Rüşt'ün Gazâlî'ye yapmış olduğu itirazlar an'ın vasfı ile zamanın vasfını birbirine karıştırmasından ileri gelmiştir. An'ı tasavvur etmek için muhakkak surette bir önce ve bir sonra dü-
76;138 şünmek icabetmektedir. Halbuki zamanı düşünmek için böyle bir mecburiyet yoktur. İbn-i Rüşt'e göre an noktaya benzemez; an, bir başka anın sonu olmazlık edemez, oysaki nokta bir hattın

sonu olmayabilir; fakat her ikisi de bir başka şeyin, biri bir anın diğeri bir hattın, başlangıcıdır. Eğer, İbn-i Rüşt, anın öncesi olmak vasfından zamanın da bir öncesi olmak gerektiğine geçiyorsa, kendisiyle çalişme halindedir, zira ona göre bir unsur, temsilci olabilmek için temsil ettiği bir bütünde bulunmalıdır, oysaki zaman, burada, bir bütün değildir, sonsuzdur, an onun temsilcisi olamaz [269].

İbn-i Rüşt ile Gazâlî arasındaki anlaşmazlık hareketin ihdas mı edildiği yoksa yaratılmış mı olduğu arasında bir fark gözetmemekten ileri gelmektedir. Hareket ihdas edilmişse, bu, mutlaka bir zaman içinde olmuş bulunmalıdır, o halde, zaman hareketten daha geniştir, onu içinde bulundurur. İhdas, zaman içinde meydana gelme olduğuna göre, hareketin ihdas edildiği mefhumuna baş vurularak zamanın hâdis olduğu mefhumuna geçilemez. Zira, ihdas, zaten, zamanı tazammun eder. Eğer hareket yaratılmışsa, halkedilmişse yani yokken var edilmişse, o takdirde bir zaman içinde olması zarurî değildir, bu durumda, zaman hareketle aynı sınırı haizdir, ondan ne fazla ve ne eksiktir. Fakat, Aristo'nun sisteminde, vahiyle gelen dinlerde olduğu gibi, "yoktan var etme" fikri mevcut bulunmadığından [270] onun yerine ihdas mefhumu kullanılmıştır. Aristo sistemine dayanan İbn-i Rüşt zaman meselesinde, halk mefhumuna değil, ihdas mefhumuna dayanmaktadır, halk mefhumu onun için anlaşılmaz bir şeydir[271]. Eğer, zaman son tahlilde en dış feleğin hareketine bağlı ise, halkedilmiş olmasında bir mahzur olmamak gerekir, zira, hareket başlayıp hareketsizlikten harekete geçilince, yani, hareket yok iken var edilince zaman belirmiş olabilir[272].

[269] Bk. S. 223.

[270] Bk. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 113, 114; Ross, *Aristote*, S. 257; Goichon, *La Distinction*, S. 202 n. 1

[271] İbn-i Rüşt *Kur'an*da yoktan var etmeye delâlet eden bir âyet bulunmadığını dahi iddia etmiştir. Bk. *Faşl*, S. 14, 15, 16. Yoktan var etmeye muarız olduğu hususunda ayrıca, Bk. *Kaşf'an Manâhic*, s. 74

[272] Bu noktayı Ross'un bir başka şekilde teyit etmiş olduğunu işaret edelim. "...Eğer, Aristo'nun, Allahı âlemin yaratıcısı olarak düşünüp düşünmediği sorulursa, cevap hayır olmalıdır. Ona göre, maddenin menşei yoktur, ezelîdir; Aristo alemin yaratılışına açıkça itiraz etmektedir. Bu, madde ezeliyet boyunca Allah tarafından varlıkta tutulur görüşünü zaruri olarak dışarda bırakmaz ama, Aristo'da böyle bir doktrinin izi yoktur. Üstelik, Akıllar mufâraktır ve yaratılmamıştır". Bk. Ross, *Aristotle's Physics*, İntroduction, S. CL; fransızca tercümesi S. 258.

Burada, İbn-i Rüşt'ün vermiş olduğu cevap şudur: Eğer, hareket mümkün değilken mümkün olursa, o takdirde hareketi kabul etmeyen kabul edene dönmüş olur ki mümtenidir. Görülüyorki zaman anlayışı harekete, hareket ise imkân ve mümkün anlayışına dayanmaktadır. Gazâlî'ye göre, mümkün, aksi çelişme ihtiva etmeyen akıl kaziyesi olduğu halde, İbn-i Rüşt'te, ilkin zihne mensup olan sonra varlığa taallûk eden bir nispet değil, ilkin var olan, varlığından sonra imkânı mütalea edilen bir şeydir. Gazâlî için başlangıçta hareketsiz bulunan bir cismin harekete geçmesi mümkündür, böyle bir cisim harekete geçerse, onun bu hali zihin için bir çelişme teşkil etmez. Oysaki İbn-i Rüşt'e göre bu hal mümteni olmak gerekir, zira başlangıçta hareketli olmayan şey hareketlenmiş olacaktır.

İbn-i Rüşt, aynı vaziyeti mekânın olduğundan daha büyük veya daha küçük olması mümkün müdür değil midir sorusu karşısında da alır. Gazâlî için mekânı olduğundan daha büyük veya küçük olması gerçekleştiği halde akıl da bir çelişki hasıl olamaz, halbuki İbn-i Rüşt için olur. Çünkü Aristo sonlu bir mekân anlayışına sahiptir [273], onu takip eden İbn-i Rüşt için de bilfiil sonsuz olan bir şey imkânsızdır [274].

Gazâlî âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olmasını mümkün görmeyenlere üç yönden itiraz etmiştir: 1. Bu hal bir çelişme ihtiva etmez, mümkündür. Fakat, İbn-i Rüşt'e göre, burada muhal açık değil, dolayısıyledir; eğer, böyle olsa ya boşluk veyahut doluluk gerekir, halbuki ikisi de muhaldir. 2. Âlem bu şekilden başka türlü olamaz demek onu vâcip kılmak olur.Fakat, İbn-i Rüşt bu sözü mugalâta olarak vasıflandırır, bir şeyin başka bir sıfatla değil de o sıfatla belirmesi onun vucubuna delâlet etmez. İbn-i Rüştün bu görüşü onun tabiatı gereği mefhumu ile telif edilemez. 3. Âlem mümkün değilken sonradan mümkün olabilir. İbn-i Rüşt'e göre, Gazâlî imkânın bir şeyin varlığa çı- 93-94;172
kışından önce gelmediği fikrini kastetmektedir. Halbuki ona göre, fiil ile beraber imkân sözü yanlış birşeydir, çünkü o ikisi içtima edemezler; burada, asıl ilzam, Allahı kudretsizlikten kudrete çı-

[273] Bk. S. 246.
[274] Bk. S. 218.

karmak değil, fakat, bir şeyi mümteni tabiattan mümkün tabiata çıkarmaktır. Bir şey mümkün kaldıkça var olması müstahildir [275]. 94;173

Gazâlî'nin önem vermiş olduğu bütün mesele, eğer, filozoflara göre mutlak bir üst varsa, niçin mutlak bir önce olmasın fikridir. Bu soru onu zaman ve mekân sınırlı ve sonlu mudur, yoksa değil midir antinomileri üzerine getirmiştir. İbn-i Rüşt "iki tarafın da burhanî delilleri olmamakla beraber, filozoflar nasıl mekânı sonlu farzediyorsa, kelâmcılar da zamanı sonsuz farzetmekten vazgeçip onu mahdut kabul etmelidirler; çünkü, âlemin muhdes olduğunu kabul etmektedirler' mütaleasında olduğuna göre, Gazâlî'ye aykırı bir tez getirmiş olduğu söylenemez.

2. Gazâlî'yi zaman mekân hakkında ileri sürmüş olduğu bu mütaleasında, yani eğer, mutlak bir üst varsa üstün üstünü farzetmek vehmin işidir, eğer mutlak bir önce varsa, öncenin öncesini farzetmek de vehmin işidir mütaleasında, değerlendirebilmek için mekân hakkındaki hükümlerin zaman hakkındakilerle ilgisi olup olmayacağını kendimize sormamız lâzımdır. Acaba, zaman ve mekân birbirlerinden bağımsız olarak telâkki edilebilir şeyler midir? Yoksa birine dair hüküm verirken diğeri muhakkak surette dikkate alınmalı mıdır? Bu soruların cevabı bizim yukarda söz konusu etmiş olduğumuz birinci noktanın aydınlatılmasına da götürecektir: Gazâlî'nin, filozofların görüşlerinden bağımsız olarak, zamanla mekânı aynı açıdan incelemesi caiz midir?

Zamanla mekân birbirlerine indirgenecek mahiyette olmasasalar bile, zira, mekân zamana nispetle daha aslîdir, hem sistematik bünyeleri hem de modern tefekkür tarihi bakımından ayrı ayrı değil, fakat, beraberce mütalea edilmiş, çağımızda ise zaman bir boyut gibi telâkki edilerek diğer mekân boyutları arasında muamele görmüştür. Bir bakıma korrölatif sayılabilecek zaman-mekân çift mefhumunu Gazâlî'nin aynı açıdan münakaşa etmesi isabetlidir. Gazâlî'nin zaman-mekân meselesini başlı başına bir konu olarak değil, ancak, kıdem meselesi dolayısiyle bahis konusu etmekle beraber, o ikisinin bünyelerini, İbn-i Rüşt'e nazaran, mutlak olmaktan çok, rölâtif bir temayülle incelemesi kayda değer bir noktadır. Clarke'a cevaben yazmış olduğu mektuplarda, aynı noktayı bir başka vesileyle inceleyen Leibniz'in bu hususta

[275] Mümkün ve imkân anlayışı için Bk. S. 257-259.

Gazâlî'ye iştirâk etmiş olmak durumunda bulunduğunu misâl olarak işaret etmeliyiz. Leibniz'e göre, mekân eğer mutlak bir şey olsaydı, orada yer almış cisimler olmkasızın, bir mekân noktası hiç bir şekilde diğer bir mekân noktasından ayrılamaz ve neticede Allahın cisimleri mekânda niçin bu tarzda yerleştirip de aksi bir tarzda meselâ doğudakiler batıda batıdakiler doğuda olmak üzere yerleştirme- diğinin yeter sebebi bulunamazdı.

Vaziyet zamanda da öyledir. Eğer zaman zamanî şeylerin dışında bir şey olsaydı, o takdirde, Allahın her şeyi neden dolayı bir sene daha sonra yaratmamış olduğunu soran bir kimse, Allahın, niçin o şekilde yapıp da bir başka şekilde yapmadığının yeter sebebi bulunmayan bir iş gördüğü neticesine varırdı [276].

Gazâlî'nin filozoflardan âlemin kıdemine dair getirmiş olduğu üçüncü ve dördüncü deliller, tamamen, imkân ve mümkün mefhumları üzerine kurulmuştur.

66-67;79 Üçüncü delil şudur: İlkin müstahil olup, sonra, mümküne dönmek muhal olduğu için âlem daima mümkün olagelmiştir; âlemin müstahil olduğu bir an tesbit edilemez. Eğer, ebediyyen mümkün olduğu bâtıl edilebilirse, imkânın bir başlangıcı olur, bu ise, âlemin mümkün bulunmadığı yani Allahın ona kadir olmadığı bir an tesbitine götürür.

Delile karşı Gazâlî'nin itirazı şöyledir: Âlemin hâdis olma imkânı ezelîdir; âlemi ezelden beri mevcut yani hâdis olmamış saymak onun imkânına değil, vucubuna hükmetmektir.

İbn-i Rüşt'e göre, delilde, ezelî olarak mümkün olan şeyin ezelî olarak var olması icabeder fikri kastedilmektedir [277]. Delile Gazâlî'nin getirmiş olduğu cevaba sonsuz âlemlerin varolması gerekir. Zira, eğer, bu âlemden önce bir tek ve daimî bir imkân varsa âlem ezelîdir; eğer, Gazâlî'nin dediği gibi sonsuz imkânlar varsa sonsuz âlemler gerekirdi.

İbn-i Rüşt'ün bu tatmin etmeyen cevabı imkân anlayışındaki ayrılıktan ileri gelmektedir [278]. İbn-i Rüşt ile Gazâlî arasında

[276] Bk. P. Janet, *Oeuvres Philosephiques de Leibniz I, Lettres Entre Leibniz et Clarke*, S. 743-760

[277] Filhakika, Aristoya göre, "...Eğer, ortada sonsuz boşluk ve yer olsaydı, sonsuz cisim var olmak gerekirdi, ezelî bir şeyde mümkün olmakla var olmak arasında fark yoktur". Bk. Ross, *Aris. Phys.* S. 363

[278] Bk. S. 257

bulunan ve büyük bir önem taşıyan imkân anlayışındaki ayrılık, dördüncü delil etrafında yapmış oldukları münakaşada açıkça kendini göstermektedir.

Gazâlî'nin nakline göre, filozoflar için hâdis mümkündür yani var olmadan önce varlığı mümkündür. Vucudun imkânı izafî bir vasıftır, izafe edileceği bir mahal gerektirir, maddeden başka bir mahal yoktur, o halde imkân maddenin bir vasfıdır, madde hiç bir zaman hâdis olmaz.

Gazâlî'nin cevabı şudur: İmkân aklın hükmüne raci olan bir şeydir. Aklın varlığını takdir ettiği şeye veya takdiri akla mümteni olmayan şeye mümkün denir. Mümkün, müstahil, vâcip aklın hükümleridir, yoksa bunlar vasfı olacağı her hangi bir şeye muhtaç değildirler; eğer, imkâna imkânı olduğu bir madde gerekirse, müstahile de istihalesi olduğu bir madde gerekmelidir. 70;87

Halbuki İbn-i Rüşt'e göre, imkânın mevcut bir maddeye dayandığı açıktır. Diğer "sâdık" malûmlerin de zihin dışında muhakkak bir varlığı gerektirmesi lâzımdır. Sâdık'ın tarifi de bunu göstermektedir: Dışarda ne şekilde ise zihinde de o şekilde olan şey. Müstahil de bir maddededir, Gazâlî'nin onu maddede saymaması bir safsatadır. Mümkün ismi kabile de kabul edilmişe de verilir. Kabil hakkında söylenilen mümkün, mümteniin zıddıdır. Kabul edilmiş hakkında söylenilen, zarurînin zıddıdır. Mümteniin zıddına mümkün denilmesi fiile çıkması yönünden değil, bilkuvve olması yönündendir. Bu imkânı bilkuvve vucuttan bilfiil vucuda çıkmış olan mevzu (kabil) taşır. Bu, mümkünün tarifinden de bellidir: Mümkün, var olmaya veya var olmamaya hazır olan şeydir. Yoklukla varlık bir birine zıttır, her hangibir şeyin varlığı kaldırılınca, o şeyin yerine onun yokluğu geçer, bu ikisi bir birine inkilâp edemiyeceği için, çünkü zıttırlar, ikisini de kabul edebilen üçüncü bir şeyin var olması icabeder, bu da imkânla vasıflandırılan şeydir, bu tabiat hiç bir zaman vucuttan ari değildir. 103-188 103;189 104-105 106

Bu açıklamalar Gazâlî ve İbn-i Rüşt'ün mümkün anlayışlarının tamamen denilebilecek kadar ayrı olduğunu göstermektedir. Gazâlî için mümkün zıddı çelişme ihtiva etmeyen akıl kaziyesi olduğuna göre, mümkünü, İbn-i Rüştün tersine olarak formel telâkki etmektedir. Oysaki İbn-i Rüşt mümkünü potansiyel varlık mânâsında kullanmakta ve mümkünü daima varlıkla nispeti

dairesinde mütalea etmektedir: Bir şey onun için ya mümkün ya müstahildir, ikisinin arası yoktur.

Onların bu görüşlerinden bazı neticeler çıkabilir: Gazâlî mümkünü muhtevadan bağımsız bir düşünce şekli olarak aldığına göre, formel bir mantık anlayışına sahiptir. İbn-i Rüşt, tam tersini yaptığına göre, onun mantık anlayışı ontolojiktir, zihinde mantığın formlarını muhtevalarından ayırmamıştır. Zihin şu önöndeki varlığı düşünmektedir, yoksa kendi kendine işleyen boş bir mekanizma değildir. Ondan dolayı meselâ zihniyet bakımından, Gazâlî lojistiği kabul edebilecek durumda olduğu hale, İbn-i Rüşt ona pek itibar etmemek durumundadır. Çünkü, onda akıl için mümkün olan düşünce formları ve bu formların münasebetleri bahis konusudur; sistemli formlar gurubunun bir dış realiteye tekabül edip etmediği meselesine ilk hamlede önem verilmez; ancak, daha sonra, mümkün formlardan hangisi dış âlemi düşünebilmemize elverişlidir sorusu ile ele alınır. Oysaki, İbn-i Rüşt'ün ilk endişesi düşüncenin formunun varlığın da formu olup olmadığını bilmek ve görmektir, önemli olan da budur; zihnin şu varlığı ne dereceye kadar doğru düşünebildiğidir.

Şimdi İbn-i Rüşt'ün üçüncü delile neden dolayı tatmin etmeyen bir cevap vermiş olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Bugün mümkün ile Gazâlî'nin kastetmiş olduğu mânâ anlaşılmaktadır.[279]
98-99;180-182 Bu hal gözönünde tutulursa, İbn-i Rüşt'ün "eğer, âlemden önce sonsuz imkânlar var olsaydı, sonsuz âlemler gerekirdi" sözü anlaşılmaz bir şey olur. Çünkü bir şeyin vucudundan imkânına geçildiği halde imkânından vucuduna geçmek zarurî değildir. Zihin sonsuz imkânlar düşünebilir fakat bunların gerçekleşmesi ne daima beklenilir ne de zarurîdir. Meselâ n boyutlu ve eğri mekânlar tasavvuru mümkün mekânlar olarak ortaya atılmış, her mekân anlayışına göre bir geometri kurulmak mümkün olmuştur. Bu mekânların mümkün olması onların gerçekleşmek zaruretinde olmaları mânâsına gelmez; fakat, aralarında fizik realiteyi düşünmeye yarayanlar çıkarsa, bu,iyi kabulden başka bir şey görmez: Riemman geometrisinin astronomide kullanılması gibi. Böylece, zihin, varlıktan önce ve muayyen bir mânâda ona muhtaç olmaksızın bir takım mümkün yapılar kurabilir. Yine diyebilirizki Gazâlî zih-

[279] Bk. Lalande, *Vocabulaire*, Possible maddesi, s. 795

niyet bakımından İbn-i Rüşt'e nazaran bu geometrileri daha müsait karşılayabilecek durumdadır.

Yalnız, Gazâlî'nin "bir şeyin bir anda müstahil bir başka anda mümkün olması müstahil değildir" fikrini gözden kaçırmamak icabeder. Burada fevkalâde önemli bir mesele bulunmaktadır. Acaba, mümkün halini değiştirip müstahil olabilir mi? Gazâlî'nin cevabı müspettir. Eğer, imkân imkânsızlığa dönerse veya aksi olursa o takdirde çelişmezliğin değeri ve neticede zihnin gidişine güvenirliğin temeli ne olacaktır? Bu mesele, zamanla çelişmezliğin karşılıklı durumları meselesidir. İbn-i Rüşt'ün onun bu görüşünü tenkit etmesi doğrudur. 65-66;79

Ancak, Allahın bir şeyi bir anda mümkün bir anda müstahil kılabileceği hatırlatılırsa, Allahın kudreti plânında böyle bir şeyin imkânsız olacağına hükmedilemez. Fakat, insanlar arası ve tabiat-insan münasebetlerinde dayanak noktasının mümkün-müstahil farkı ve özdeşlik prensibi olduğu malûmdur. Mesele Allah plânında vaz edilince mümkünün müstahile dönmesi imkân dahiline girse bile o takdirde Allahın hikmet vasfıyla bir nevi uygunsuzluk meydana geleceği de ayrıca kaydedilebilir.

Diğer taraftan, İbn-i Rüşt'ün anlayışı esas olarak alınır da, mümkün varlık halinde belirdikte imkân ortadan kalkar denilirse, o takdirde bazı şeyleri düşünmek nasıl mümkün olur? Meselâ, ışığın taneli olduğuna hükmettirecek tecrübelere sahip olduğumuz gibi onun dalgalı bir karakter taşıdığı neticesine götürecek deneyler de vardır. Bu hale göre ışık taneli ve dalgalı olmak gibi iki zıt karakteri, bu mantığa göre, birleştirememek durumuna düşmektedir.

Mümkün anlayışları hususunda şu noktayı da işaret etmemiz lâzımdır: İbn-i Rüşt bir yandan, ezelî olarak mümkün olan bir şeyin varlığı ezelîdir derken, diğer yandan, bir şey mümkün kaldıkça var olması müstahildir demektedir. Bu bir çelişme değilmidir? Bunun cevabı birisinde mümkünden potansiyel varlık anlaşılmak gerekir diye verilse bile, bu, ondaki mümkün mefhumunun oldukça karanlık bulunduğu fikrini değiştiremez. 94;173 97;178

Dördüncü delile Gazâlî'nin imkân anlayışındaki farklılıktan başka getirmiş olduğu diğer itirazların sonuncusu şudur: Eğer, mümkün, kaim olacağı bir maddeye muhtaçsa, filozofların ken-

diliğinden kaim dediği ruhların durumu nasıl izah edilecektir? Bu itiraza İbn-i Rüşt şöyle cevap vermiştir: Bu görüş sadece İbn-i
107–108 Sinâ'nındır. Ruhun bedenle ilgisi bahsinde filozofların sözlerini ancak "fıtrat-ı faika" sahibi olan bir kimseye iyi bir öğretmen vasıtasiyle onların kitaplatından öğretilir, her halde Gazâlî onların görüşlerini anlamamış değildir.

Gazâlî "bilen bilinene tâbidir, akıl bir şeyin imkânını bilebilir, bilmediği zaman o imkân yok olmaz ne ise o şekilde kalır" tarzında yapılacak bir itiraza karşı, imkânı akıl kaziyesi telâkki
74-75 eder. Filozoflara göre, akıllar yok farzedildikte, küllîlerin durumu ne ise imkânın da durumu odur. Bu cevabı sofistik bulan İbn-i Rüşt Gazâlî'ye karşı olan itirazında bir aristocudur. Ona göre, Gazâlî safsata yapmaktadır, zira, ortada, bir cüz'î olmaksızın imkânı cüzî saymaktadır. Oysaki, ilim küllîler mânâsında değil, lâkin, zihin maddede dağılmış olan bir ve müşterek tabiatı o cüzîlerden tecrit ederek, cüzîler üzerinde yapmış olduğu ilimdir, küllî yolu ile cüzîyatın ilmidir. Küllî bilinecek eşyanın tabiatında bilkuvve mevcuttur. Filozoflar küllîler aynda değil, zihinde mevcuttur derken şunu kastederler: Küllîler bilfiil zihinde bilkuvve aynda mevcuttur. Bu bakımdan, Gazâlî'nin imkânın zihin dışında
111;206 bir varlığı olmadığını söylemesi çirkin bir mugalâtadır. Küllîler akılla beraber yok olmaz, zira, imkân iki türlüdür: Zihin dı-
112;208 şında cüzî, zihinde küllî; küllînin dışarda her hangi bir tabiatı vardır.

Görülüyorki İbn-i Rüşt burada tam bir konseptüalist ve aristocudur. Gazâlî'yi bu meseledede bir idealist ve eflâtuncu olarak itham etmek durumundadır. Fakat, Gazâlî'nin küllîler meselesinde realist, konseptüalist, veya idealist mi olduğu burada
13, Str. 10–11 tespit edilemez. Zira, kendisi, başlangıçta, iddia getirici değil, sadece, delil talep edici ve sual sorucu olduğunu belirtmişti.

Gazâlî'nin "eğer, mümteniin maddesi varsa Allahın şerikinin de maddesi gösterilmelidir" tarzındaki itirazını İbn-i Rüşt karşılamaz, cevap vermekten kaçınır; izafe edilecek bir yeri olmadığı halde, onun müfret olan bir zât olduğu meselesinde de durumu aynıdır.

54;60 Gazâlî 'Allah kadîm ve kadirdir, fiil ona ebedî olarak mümteni değildir, bunda, uzun bir zaman ispatını gerektirecek bir şey yoktur' demektedir. İbn-i Rüşt'e göre ise, mademki Allah

fiile kadir olmakta ezelîdir, o halde, Allahın fiilinin âlemin varlığına ezelî olarak taallûk etmesine mâni olacak bir şey yoktur demektir. Mesele tekrar şu soruya rucu etmektedir: Âlemin 9;12
hâdis veya kadîm olması caiz midir? Eğer, akıl için bu karşıtlardan birine vakıf olmak imkânı yoksa, o halde, işitilerek gelmiş şeylere dönülsün ve bu meseleler akliyattan sayılmasın.

İbn-i Rüşt'e göre Allah en iyi ve en üstün (efdal) fiili yapar. Her mevcudun fiili varlığından, o varlıkta bir noksan mündemiçse, veya ihtiyarından dolayı gecikir. Asıl, kadîmden hâdis çıkar diyen 96
kimse kadîmîn fiilini muztar vaz etmiş olur, böylece kadîm muhtar olmamış olur.

Netice itibariyle bu noktaya geliş münakaşaların neticesiz kaldığı ve İbn-i Rüşt'e göre, metafiziğin imkânsız olduğu mânâsına mı gelmektedir? Burada İbn-i Rüşt'e ait iki durum vardır: ya mesele gerçekten çözülebilir cinsten değildir, veyahut, tekfir endişesi yüzünden işitilerek gelmiş şeylere inanmaya davet etmektedir. Her iki hal de İbn-i Rüşt'ün durumu Gazâlî'nin çıkış noktasını tastik etmeğe müncer olmaktadır.

Âlemin kıdemi meselesinde Hocazâde'nin durumuna gelince: Meseleyi ele almadan önce, ilkin, ayrıca, failin her şartı tamam oldukta, fiilin ondan geri kalıp kalamıyacağını incelemiştir; mesele, Allahın iradesini tarife bağlıdır. Ona göre şeriat sahipleri Allahın fiilinin Allaha lâzım olmadığını, bu hususta Allahın hür olduğunu kabul ettikleri halde, filozofların Allahın kadir ve muhtar olduğunu tastik etmekle beraber, fiilin geri kalmasına cevaz vermezler, fail failiyitinde tam olduğu için, fiili gecikemez.

Hocazâde filozofların bu iddialarını şöyle karşılar: Vâcib-ul vucut mefhumu, muridin iki makdurdan birini iradesiyle seçmesi üzerine değil, müreccihsiz tercihin butlanı üzerine kurulmuşur.

İrade anlayışında, Hocazâde, mümkün itiraz ve cevapları ortaya koyduktan sonra hasıl olan durum filozofların getirilen her itiraza verecekleri bir cevabı olduğu merkezindedir. Hocazâde irade anlayışını âlemin kıdemine bağlamadıktan başka "biz, filo- 7
zofların görüşlerini kabul etmiyoruz" diyerek iradeyi şeriat sahiplerinin anladığı şekilde kabul eder.

Hocazâde, âlemin kıdemini ikinci meselede incelemiştir. Filozoflara göre, âlem kadîm, şeriat sahiplerine göre hâdistir. Filozofların delili şudur: Eğer, âlemi yaratacak şartların hepsi ezelde 10

hasıl olmuşsa, âlem kadîm olmalıdır Hocazâde, "benzerden birini iradesiyle seçer" sözüne mukabil, filozoflar namına mâkul itirazlar serdeder, hattâ, bunlara karşı sonuncu bir cevap vermemekle beraber başlangıçta belirtmiş olduğu irade anlayışını benimsemiş olduğu söylenebilir.

Filozofların anlayışına karşı "âlem yaratılmazdan önce zaman var değildi, nasıl, âlem niçin, bu içinde bulunduğu mekândadır denilmezse, niçin bu zamanda yaratıldı diye sorulmaz" demek suretiyle fazla bir şey beyan etmemiş, sadece, zamanın mahlûk olduğunu kabul etmekten ibaret ayrı bir hareket noktasını benim-
19 semiştir. Zamanın kıdemi veya hudusu konusunda yapılmış olan münakaşalar birleştirici bir rol oynamamıştır, zira, yapılan şey filozofların hareket noktaları karşısına ayrı bir hareket noktası koymaktır, önemli olan şey çıkış noktalarında iştirâki sağlamak olduğu halde, burada, her iki tarafın mebdeleri mümkün olduğu için zamanın kıdemi veya hudusu hakkında sonuncu hükmü elde etmek imkânsız kalmaktadır, vaziyet antinomiktir.

Hocazâde'nin filozoflara vermiş olduğu üçüncü vevap şudur: Âlemi icat hususunda gereken şeyler ezelî olsaydı, günlük hadiseler de ezelî olurdu, oysaki muhdestirler. Buna karşılık, Hocazâde, filozofların 'illetler zinciri feleklerde son bulur, feleklerin aracılığı ile kadîmden hâdis çıkar; yoksa, kadîmden hadis çıkmaz' cevabının kıdemi ispat etmediğini söyler.

Dördüncü cevabına gelince: Âlemin ezelde vucudu memnudur. Müessir, âlemin imkânını ihdas edebilir. Buna karşı âlemin imkânı ezelîdir, aksi halde inkilâp gerekir, tarzında yapılan itirazı "imkânın ezeliyeti ezeliyetin imkânını gerektirmez, birisinde ezel
15 imkânın zarfı diğerinde âlemin vucudunun zarfıdır" diyerek cevaplandırır.

Burada, Gazâlî münasebetiyle işaret etmiş olduğumuz önemli bir mesele vardır: Acaba müstahil olan bir şey mümküne döner mi? Dönerse, o takdirde düşüncenin gidişine itibar temin edecek bir dayanak noktası kalmaz. Bir şeyin var olması onun müstahil olduğuna değil gerçekleşmesinin yeter sebebi bulunmadığına da delâlet eder. Bu mesele metafiziğin âlem niçin vardır da yok değildir meselesidir. Hocazâde o noktayı filozofların üçüncü delilinde mütalea etmeğe çalışmış, aynı zamanda Gazâlî'nin görüşlerine de dayanmıştır: Âlem yaratılmazdan önce mümkün değildi sözü

filozofların zannettiği gibi, o halde, müstahildi fikrini tazammun etmez. Bu sözün mânâsı mutlak vucut bakımından değil, sadece o vakitte var olması mümkün değildir mânâsındadır. Hususînin imkânsızlığı umumînin de imkânsızlığını gerektirmez. Bu cevaba karşı 'bir vakitte mümteni olan bir vakitte müstahil ise o takdirde, hâdiselerin müessirden istiğnası gerekir' tarzında kendisinin yapmış olduğu itiraza yine kendisinin cevabı, yani 'Gazâlî'nin dediğ gibi, takdir edilen imkânlar vehmin işidir, dışarda varlıkları yoktur, o halde zamanın kıdemi gerekmez' sözü belirttiğimiz noktayı ele alıp aydınlatmaktan uzaktır. Yoktan var etme fikri bir çelişme taşımamakla beraber, eğer mümkün, varlığı kadar yokluğu da eşit olmak üzere, zihnen çelişme davet etmeyen şey, müstahil, varlığı imkânsız olan şey mânâsına geliyor ise, mümkünün müstahile dönmesi aklın alacağı bir şey değildir. Yukarda belirttiğimiz gibi bu önemli nokta Gazâlî'nin de gözünden kaçmıştır. Fakat, filozofların iddia ettiği gibi imkânın ezeliyeti varlığın ezeliyetini istilzam etmez. Bu hususa dair Hocazâde muhtelif misâller getirmiştir: Hareket ve ses gibi seyyal arızaların cüzleri dışarda içtima etmez, daima yenileşir ve an içinde varlığa gelirler; mevcudiyetleri bir önceki an da var bir sondakinde yoktur; bununla beraber bu gibi şeylerde inkilâp bahis konusu değildir. 21

Hocazâde Gazâlî'yi bir noktada tenkit eder; ona göre Gazâlî'nin sözünde şöyle bir güçlük vardır: Bir şeyin imkânının mânâsı her türlü vucudu kabul eder demek değil, her hangi bir vucudu kabul eder demektir. Hocazâdeye göre imkânı ezelî olan şeyin vucudu da ezelîdir görüşü üzerindeki anlaşmazlık iki türlü mümkün kabul etmekten ileri gelir: a. İstidadî bir imkâna muhtaç olmaksızın daima varlığa hazır olan ve mebdeden varlık alanlar. b. İstidadî bir imkâna muhtaç olanlar, bunlar, bir istidat beklerler Halbuki bize göre anlaşmazlık imkân tarifinden çıkmaktadır. Eğer imkân zıddı çelişme ihtiva etmeyen mânâsında sırf bir aklî form olarak düşünülür de muhtevaya bağlanmazsa, o takdirde, ezelî olarak mümkün olan şeyin var olmasına ne geçecek ne de geçmiçemiyecek bir durum hasıl olur. 24

Âlemin kıdemine dair Hocazâde'nin filozoflardan getirmiş olduğu ikinci delil zamanın hâdis olmayıp kadîm bulunduğuna dayanır: a. Hareketin, içinde geçtiği ve azlık-çokluk kabul eden miktar zamandır. b. Babalık ve oğulluk münasebetindeki önce ve

sonralık da zamana delâlet eder. Hocazâde'ye göre bu a ve b durumları itibarîdir, hariçte varlıkları yoktur. Bu noktada zamanın sübjektif ve objektif anlayışları karşılaşmaktadır. Aristo'dan naklettiği hale göre hareketin seyyal gibi olan cephesi zihne bağlıdır, fakat kat etmek mânâsı zihne bağlı değildir. Zaman için de durum aynıdır. Zaman, eğer dışarda devamlı fakat kararlı olmayan bir şey varsa onun devamı ve kararsızlığı yüzünden hasıl olur.

Fakat Hocazâde imtidat temin etmek için dışarda devamlı fakat kararsız (gayrı mustakar) bir şey olması gerekmediği kanaatındadır; düşen damla ile hareket eden alevde olduğu gibi. Aynı şekilde, mürurun beş türe hasredilmesini de kabul etmez.

Görülüyorki, buraya kadar Hocazâde mesele karşısında kendine mahsus bir durum takınmaktadır. Ancak, Gazâlî'nin takaddümün zamanî değil, fakat zatî olduğuna dair getirdiği delilden de ayrıca istifade etmiştir.

Hocazâde âlemin kıdemine getirilen üçüncü delilde kendisinin mümkün ve imkân anlayışı verir: İmkân dışarda varlığı olmayan aklî itibarattandır. İmkânın, mümkünün mahiyetine lâzım olmasının mânâsı şudur: Melzum zihin veya hariçte gerçekleştikte lâzım ona sabit olur. Yoksa, imkân varlığın ve yokluğun gerekmezliğidir diye tarif edilemez. İmkân zâtına nazaran vucut veya âdemi kabul etmedir. Bir şeyin bir şey olması için imkânı kâfi gelir. Tusî'nin "imkân her nekadar aklî bir şey ise de haricî bir şeye müteallikti[r]" sözünde haricî bir şeye taallûk eden imkân bir şeyin varlığının diğeri üzerindeki imkânıdır. Bir şeyin varlığının kendiliğinden imkânı haricî bir şeye taallûk etmez.

Hocazâde filozofların âlemin kıdemine dair dördüncü olarak maddenin kıdemi delilini getirir. İlkin, cismin sonsuz bölünebilme imkânı bir ilk madde gerektirir delilini cevaplandırır: Cismin müfret cisimlerden terekküp etmesi niçin muhal olsun?

Görülüyor ki bu meselede Hocazâde Gazâlî ile İbn-i Rüşt arasındaki münakaşadan ne bahsetmiş ne de ayrıca İbn-i Rüşt'ün delillerini değerlendirmiştir, sadece işaret ettiğimiz bir kaç yerde Gazâlî'den ya tenkit ederek veya onun delillerini zikrederek ve bazan ona dayanarak bahsetmiştir. Geri kalan cihetlerde filozoflar karşısında kendi hususî vaziyetini almıştır. Tusî den bahsetmesi dikkate değer bir farklılıktır.

2 — Âlem Ebedîdir

a — Meselenin üç müeelife göre ayrı ayrı hülâsası

1 — Gazâlî'nin Tehâfütüne göre

Filozofların âlemin, hareketin ve zamanın ebediyeti iddia- 79;1
ları âlemin kıdemi meselesinin bir dalıdır. O meseledeki dört de- 80;2
lili burada da aynen kullanırlar: 1. Âlemin illeti ezelî ve ebedî olduğu için âlem de ebedîdir, yok olmaz, zira, bu, iradeye tagayyir gerektirir 2. Âlem yok olsaydı içinde yokluğu vuku bulan bir zaman gerekirdi. 3. Âlemin varlık imkânı ebedîdir. Ebu Huzeyl bunu kabul etmez ve derki: Gaçmişte sonsuz devirler nasıl mümkün değilse gelecekte de değildir. Oysaki bu delil kuvvetli değildir, zira, bir hâdisin başı olmak gerektiği halde sonu olmak icap etmez. Âlemin sonu olması da olmaması da caizdir. Bu iki mümkünden hangisinin gerçekleşeceğine dair akıl değil şeriat hüküm verir. 4. Her yok olan şey, üzerinde yok olacağı bir şeye muhtaç- 81;5
tır, onun için madde ebedîdir.

Bu delillere verilen cevaplar da kıdem meselesinde olduğu 81;6
gibidir.

Bu hususta filozofların diğer delilleri şunlardır: 1. Galenos 82;7
derki: Güneş yok olmayı kabul etseydi ufalırdı, ufalmıyor, o halde yok olmuyor.

Bu delile iki bakımdan cevap verilebilir: a) Bu muttasıl şartî 82–83;8
kıyastır, neticesi lâzım değildir. b) Güneşe küçülme, ufalma (zubul) ârız olmadığı nereden malûmdur? Gözlemlerle denilirse bile küçülmenin hissedilmeyecek kadar az olması mümkündür, oysaki gözlemler ancak yaklaşık miktarlara delâlet eder. 2. Âlemin yok 83–84;9
olmasının bir sebebi olmak gerekir. Bu sebep Allahın iradesi olamaz, zira, tagayyür gerekir veyahut Allahla iradesi aynı şey olur. Kaldıki yokluk bir şey olmadığına göre nasıl fiil olabilir? Âlem yok edildikte meydana gelen fiil nedir? Âlemin yokluğudur denemez, 85;11
zira, âlemin yokluğu bir şey değildir, onun için fiil denemez.

Bu delile muhtelif islâm fırkaları cevap vermiş ise de, filozoflara göre, hepsi ayrı ayrı tenkide lâyıktır: 1. Mutezile'ye g –
Allah âlemi bir anda yok eder, yok etme ânında Allahtan sâdır olan fiil mevcuttur, bu fiil fenâ fiilidir. Fenânın fenâsını gerektiren bir zincir teşekkül etmez, zira fenâ kendini de ifna eder. Fenâ var

olan bir şey olmadığına göre nasıl yaratılabilir? Neden kendine yok oluyor? Yokluk âlemin neresinde yaratılmıştır? Âlem varken ona yokluk nasıl ârız olur, zıtlar içtima eder mi? Allah âlemi birden değilde kısım kısım yok edemez mi? 2. Kerramîlere göre
87;14 yok etme fiilini Allah kendi zâtında yaratır. O takdirde Allah hâdiseler mahalli olur, halbuki durum öyle değildir. 3. Eş'arîlere göre arazlar kendi kendilerine, cevherler ise Allahın onlarda artık bir
88;15 beka yaratmaması yüzünden yok olurlar. Oysaki bu âlemde arazların bekası görülebildiği gibi, bu görüşe bir bekalar zinciri gerekir.
88;16 4. Eş'arîlerin bir başka koluna göre cevherler Allahın onlarda artık ne fiil ne sükûnet ne birleşme ne ayrılma yaratmaması ile yok olur. Yok etme bir fiil değil, bilâkis, bir fiilsizliktir.

90–91;19 Filozofların bu sözleri teker teker alınıp cevaplandırılabilir, ama uzatmamak için şu kadarla yetinelim: Yok etme (idam) ve var etme (icat) de Allahın iradesi ile hasıl olmuş fiillerdir. Allah istedimi var eder istedimi yok eder, kudretinin yetkin olmasının mânâsı işte budur.Failden sudur eden şey, evvelce var olmayan
91;21 bu adem (yokluk) dir. Suret ve arazların ârız olması gibi âdem de
92;23 âleme ârız olur. Vuku bulan şey nedir diye ısrar etmek yersizdir,
94;25 zira, filozoflara göre, arazlar muhakkak surette zıtları ile yok olmazlar, hareket veya göz bebeğinde hayalin teşekkül etmesinde olduğu gibi.

Meydana gelen şeyin kadîm irade ile vuku bulduğu kabul edildikten sonra vaki olan şeyin vucut veya adem olmasının bir önemi yoktur.

2 — İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne göre

Gazâlî âlemin ebediyeti hakkında filozofların ilk iki delili üze-
119;2-3 rindeki sözleri doğrudur. Üçüncü delil hakkında söyledikleri şeyler
120;4 doğru değildir. 'Geçmişte vuku bulan her şeyin evveli vardır' sözü bâtıl bir hükümdür. Zira geçmişte vuku bulduğu halde başı olmayan şey vardır, başı olan şey vardır. Filozoflar devrî harekette bir başlangıç vazetmediler, onun için bunların bir sonu olduğunu kabul etmek mecburiyeti yoktur. Başı olan her şeyin bir sonu vardır,
120;5 başı olup ta sonu olmamak bilinen bir şey değildir. Ebu Huzeyl
121;6 her hâdisi fâsit saymakta filozoflarla birdir. Geçmiş ve geleceği varlığa girmiş ve girmemiş olma esasına göre ayırmak karışıktır. Geçmişte olan şey zamana girmiştir, zamana giren şeyi zaman

iki yönden taşar, bu şey zaruri olarak sonludur. Zamanın geçmişte mebdei (başı) yoktur, onun için sonsuz (gayrı mütenahi) dur. Zamanla beraber olan şey hakkında zaman içindedir denilemez, eğer denilirse zamanın onu iki taraftan kuşatmış olması lâzım gelir. 122

Fiilleri kendisinden geri kalmayan ezelî bir mevcudun fiillerinin de ezelî olması yani geçmişe girmemesi lâzım gelir. Eğer girerse sonlu olur. "Ezelîdir" sözü "geçmişe girmiştir" sözünün nefyidir. Başı (mebdei) vardır demek geçmişe girmiştir demektir o halde, hem başı vardır hem de ebedîdir demek doğru olmaz. Her geçmişe giren şey varlığa girmiştir sözünün iki mânâsı vardır: 1. Geçmişe girmiş olan her şey varlığa da girmiş, dahil olmuştur. Bu doğrudur. 2. Ama ezelî vucuda mukarin olan ve geçmiş bulunan şey hakkında vucuda girmiştir denilemez. Zira "ezelî vucuda mukarindir" sözümüz "girmiştir" sözümüzün zıddırır. Mademki geçmişe girmemiştir o halde ezelî vucudun fiillerinin vucuda girmesi lâzım gelmez. Bu ise ilk *Mevcud-u Evvel*'e fiili ezelî olarak mümteni kılmaktır. Oysaki bu son derece hatadır. Âlemi şeriatın yaptığı gibi, hudus ile isimlendirmek eş'arilerin hareketinden daha iyidir. Çünkü âlem fiil olarak muhdestir ama kıdemi tasavvur edilebilir. 122;8 123;9–10 124;12

İşte bu yüzden âleme kadîm demek islâm için zorlaştı, zira onlar kıdemden illetsiz mânâsını anladılar.

Dördüncü delil şudur: Âlem yok olsa yok olanın üzerinde yok olacağı bir maddeye ihtiyacı vardır, ancak suret ve arazlar yok olur. 124;13

Filhakika, suretler teakubu bir yerde olur ve bu teakubun faili ezelî olursa bu muhal değildir. Eğer bu teakup sonsuz yerlerde veya nevice sonsuz suretlerde olursa ve bunlara ezelî olmayan bir fail vazedilirse, muhaldir. Çünkü bilfiil sonsuz kabul edilmiş olur. 125;14

Âlemin ebediyetine dair filozofların getirmiş oldukları delillerin ilkine Gazâlî'nin yapmış olduğu "güneşin miktarı değişmemiştir, öyle ise âlem fasit olmamıştır" hükmünde şarti muttasılanın sonucu, ancak bir şartla lâzımdır. 'Yokluk muhakkak küçülme ile olmaz birden bire de olabilir' itirazını ele alalım. Bu lüzum eğer yok olma tabii mecrasında olursa sahihtir, kasrî olursa değildir. Semavî cismin tabiî fesadı küçülmektir. Bu sözler burhanî değil 126;16 127;17

127;18 iknaîdir, mevsuk olanı şudur: Gök fesat bulsa ya terekküp ettiği unsurlara fesat bulur veya suretini değiştirir. İkisi de muhaldir; zira, a) unsurlar (ustukusat) cüzdür, göğe nisbetle yok mesabesindedir; b) ortada altıncı bir cisim olmak gerekirdiki bu ne sema, ne toprak, ne hava, ne su ve ne de ateştir.

128;20 Küçülmez sözü yakınî öncüllerden (evâil-i yakıniyye) değilse bile meşhurdur. "Güneşin küçülmesini rasat ve his anlayamaz" sözüne gelince, güneşin küçülmesi hissen anlaşılmasa bile buradaki tesirleri ile anlaşılabilir.

129;21 Filozofların ikinci delili failin fiilinin ademe taallûk edemiyeceği esasına dayanır. Âlemin hudusunu kabul eden kimsenin onun ademini de kabul etmesi lâzım gelir sözü her fırka için kötüdür. Çünkü icat bilkuvve vucuttan bilfiil vucuda çıkarmak,
131;25 idam ise bunun zıddıdır. Mutlak icat ve idamda fiil ademe taallûk eder, oysaki fiil ademe taallûk edemez, eğer ederse yokluk varlığa, varlık yokluğa inkilâp etmek gerekecektir. Bu hal zıtlar arasında bile son derece müstahildir. O halde imkân ve madde her hâdise lâzımdır. Birşey bizatihi kaim olunca onun için adem ve hudus mümkün olmaz.

135;32 Gazâlî mutezilîlerin idamı Allahın fenâyı yaratması şeklinde izah etmelerini reddetmektedir; onların bu halleri reddedilmekten de fenadır. Zira fenâ, ademle eş anlamlıdır, eğer Allah ademi yaratmazsa fenâyı yaratmaz. Fenâ bir araz olsa mahalsiz bir arazın varlığı kabul edilemez.

135;33 Kerramîlerin idam ve icadı Allahın zâtında var olmuş fiiller
135;34 olarak farzetmesine gelince: Onlarca fiilin failde meydana gelmesi tagayyür gerektirmez, zira fiil bir nisbet ve izafettir. İzafet ve nisbetin değişmesi zâtı değiştirmez. Onların fiil failin zâtı ile kaimdir sözleri hatalıdır. Fail ile mef'ul arasında mevcut bir izafet vardır, faile nisbetle fiil, mefûle nisbetle infial adını alır. Bunu kabul etmeleri onların *Kadîmi* muhdesin mahalli saymalarını gerektirmez, ancak, *Kadîm*den daha kadim olan bir şeyin varlığını gerektirir.

136;36 Eş'arilerin "arazlar kendiliklerinden fena bulduğu halde, cevherler onlara ilâve edilen beka ile bakidir" sözünü Gazâlî "bu fasittir, hem günlük hâdise, hem de Allahın sıfatlarının ilâve bir beka ile bâki olmaları bakımından fâsittir" tarzında cevaplandır-

maktadır. Bu söz son derece düşüktür. Eskiler her ne kadar varlıkları daimî bir seyelan içinde kabul ediyorlarsa da bu fikrin ihtiva etmiş olduğu muhaller sonsuzdur. Eğer bir şey kendi kendisini nefyediyorsa nefyetmiş olduğu şeyle vucut buluyor demektir; vucut fenanın zıddı olduğuna göre, bu, müstahildir. İşte o yüzden, mevcut olan bir şeyin fenası tasavvur edilemez. Her mevcut varolmak yönünden bâkîdir; ona ilâve bir beka ile bâkî kalmasına ne gibi bir hacet olduğunu bilmek isterdim. 137;37 138;39

Dördüncü fırkanın "arazlar kendiliklerinden cevherler fiilsizlikten yok olurlar" sözünü ele alalım: Arazlar iki zamanda baki kalmazlar, onların cevherdeki vucudu cevherin bekası için şarttır diyen kimse sözündeki çelişmenin farkında değildir. Cevher arazın vucudunda şarttır, araz da cevherin vucudunda şart olunca cevher kendi kendisinin vucuduna şart olmuş oluyor, halbuki, bir şey kendi varlığının şartı olamaz; üstelik, iki anda sabit kalmayan şey sabit kalan bir şeye nasıl sebep olabilir? Bunların hepsi hezeyandır. Heyulâ vazetmeyen kimsenin mevcudu muhakkak surette basit olarak vazetmesi lâzımdır. Basit ne yok olur ne de tagayyür eder. 138;40 139;41 139;42

'Ademin Allahtan suduru onun kudretine muzaf olmasıdır' sözü safsatadır. Zira filozoflar müfsidin ifsadı ile ademin vuku bulacağını kabul ederler. ama, müfsidin bu fiili ademe adem olarak evvelen ve bizzat taallûk etmez; ancak, bilfiil vucudu bilkuvve vucuda çıkarmak yönünden taallflk eder; failin fiili ademe ikinci olarak ve arazen taallûk eder. 141;45 141;46 142;47

Gazâlî'nin "filozoflarla, arazlara ademin ârız olmasını reddeden kimse arasında ne fark vardır?" sorusunun cevabı şudur: Filozoflar ademin vukuunu inkâr etmezler, ancak onun evvelen ve bizzat vukuunu inkâr ederler. 142;48

Bu sorusuna filizoflardan getirmiş olduğu "var olanın yokluğunu kabul etmeyiz, yokluğun mânâsı zıtların değişmesidir" cevabı fâsittir. Zira onlar ademin failden dolayı ârız olduğunu değil, ademin kastı evvel ile oluşunu reddederler. 143;49

'Siyahın yokluğu ârız olmuştur' hükmü makuldür, bu ârız oluş arazendir. Çünkü *Kadir* vucudun kendisini yokluğun kendisine çeviremez. Bir madde vazetmeyen kimse failin fiilini evvelen ve bizzat ademe taallûk ettirmek zorunda kalacaktır. İşte bütün 144;53

bunlardan dolayı eskiler madde ve suret gibi iki mebde kabul etmişlerdir.

145;55 Gazâlî'nin 'Filozoflara göre zıddı ile değil mutlak yoklukla yok olan arazlar vardır, hareket gibi; o halde hâdis olan bir şey kadîm irade ile hâdis olmuşsa bunun adem veya vucut olması
145;56 arasında fark yoktur' sözünü alalım. Bilâkis çok şiddetli fark vardır. Eğer, sudur veya hudus bilkuvve vucuttan bilfiile döndürmek mânâsında alınırsa o zaman sahih olur. Filozoflara göre mümteni olan şey âlemin suret değiştirmesi değil, onun sırf hiçliğe dönmesidir.

146;47 İşte bu kitapta hep bu neviden sözler vardır. Onun için ismine ya *Mutlak Tehâfüt Kitabı* veya *Ebu Hâmid'in Tehâfütü* demelidir, yoksa *Filozofların Tehâfütü* ismini vermemelidir. İsimlerin en uygunu *Sözlerin Doğru Olanıyle Tutarsız Olanını Ayırmak* (كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الاقاويل) tır.

3 — Hocazâde'nin Tehâfütüne Göre

30 Âlemin ezeliyetinde söz konusu edilen dört delil biraz değişikliklerle burada da caridir: 1. Âlemin icadına taallûk eden her şey ezelde hasıl olmuştur. Eğer âlem yok olursa *Kadîm* ya durumunu değiştirmez o takdirde malûl illetten tahallüf eder, veyahut değiştirir, bu ise tagayyür gerektirir. Bu haller ancak fail, icabî fail olduğu vakittedir: eğer fail muhtarsa iradesi taallûk etmeyince âlem yok olur. 2. Eğer zaman var iken yok olsa, yokluğu ile varlığı arasında sonra ve öncenin içtima edemiyeceği bir uzaklık kalır, zamanı yoktur derken varolarak kabul etmiş oluruz zamanın yok olması müstahildir, zaman harekete bağlıdır, hareket cisme bağlıdır, o halde âlemin ebediyeti gerekir. 3. Bu delil âlemin ebedî olarak mümkün olmasına dayanır. 4. Bu delil imkânın maddede bulunması gerektiği fikrine istinat eder.

Gazâlî bu meselede filozofların iki delilini nakletmiştir: 1.
31 Güneş yokluğu kabul etseydi küçülütdü. Buna cevap olarak yok olmanın şartı küçülmek değildir, üstelik, rasatlar takribîdir demiştir. Bir şey yok olmuşsa bir sebebi vardır. Bu sebep kendisi olamaz ne de bir irade olabilir, zira ona tagayyür gerekir. Fakat sebep zât olabilir, öyleki bir zamanda varlığını bir başka zamanda yokluğunu gerektirmiş olur. Ademin âlemin zâtında yaratılması zıtların içtimaını gerektirmez; zira, burada kastedilen şey bekaya

münafi olan şeydir. 'Yokluğun sebebi, şartın zevali olamaz zira teselsül gerekir' sözünü kabul etmiyoruz; zira bu şart hareket devirleri gibi, birbirinin yerini tutan ve kendiliğinden baki kalmayan arazlardan olabilir. Şart son bulunca meşrut da son bulur. Buna karşı 'hareketin varlığı mahalline mevkuftur, eğer hareketin mahallinin şartı o hareket olsa buna devir gerekir' denilebilir. Fakat bize göre devir gerekmez. Çünkü arazların mahallerine ihtiyacı bekaları için değil varlıkları içindir. Üstelik bütün bunlar bâtıl olsa bile ademin sebebi irade olabilir. Bu tagayyür gerektirmez, zira, irade bir olduğu halde taallûkları çoktur.

'Failin eseri adem olamaz' denilebilir. Eğer adem devamlı ise bu doğrudur, fakat, hâdis olan adem için doğru değildir. İradenin ademe taallûkunun mânâsı artık âlemin varlığına taallûk etmedi demektir. Vaziyet tıpkı arazlarda olduğu gibidir. Buna karşı arazlarda yok olma değil fakat zıtların ârız olması bahis konusudur denilebilir ise de bu kabul edilemez, zira, bir zıddı gelmezden önce orada bir araz bulunmaktadır. Zıddı geldikte ya zıtlar içtima edecektir veya birinci yok olacaktır. Üstelik, hareket gibi, zıddı olmayan arazlar da vardır. 32

b — Meselenin Tahlili

Sadece Allahla âlem arasındaki meseleler gurubunun en önemlisi değil fakat, aynı zamanda *Tehâfüt*lerin de en önemli meselesi olan âlemin kıdeminin tamamlayıcısı, âlemin ebediyeti meselesidir; öyleki bunu ayrı bir mesele olarak mütalea etmemek lâzımdır. Zira bahis konusu olan deliller *Tehâfüt* müelliflerinin de belirtmekten geri durmadıkları gibi, bâzı ilâvelerle, burada da kullanılabilir.

Gazâlî âlemin kıdemi delillerinden üçüncüsünü zikrettiği esnada Ebu Huzeyl'in "nasıl geçmişte sonsuz devirler müstahilse gelecekte de müstahildir" den ibaret olan delilini kuvvetli bulmaz; zira bir hâdisin başı olmak gerektiği halde sonu olmak gerekmez, sonu olur veya olmayabilir; hangisinin gerçekleşeceğini şeriat tâyin eder. 80;2

İbn-i Rüşt onun bu mütalealarını doğru bulmaz. Ona göre mâzide vuku bulan şeyin başı olmak gerekmez, eğer bir şeyin mâzide başı varsa muhakkak onun sonu da olmalıdır, zamana dahil olmuş olan şeyi zaman iki yönden taşar ve bu şey zarurî olarak 121;6

sonludur, mütenahidir; zamanın geçmişte başı olmadığı için sonsuzdur, mütenahi değildir.

Eğer Gazâlî hâdis ile zaman içinde bir başlangıcı olan şeyi kastediyorsa İbn-i Rüşt'ün ona yapmış olduğu itirazlar isabetlidir, fakat bize göre, yukarda âlemin kıdemi meselesinde de belirttiğimiz gibi [280] hâdis sözü ile iki taraf aynı şeyi kasdetmemektedir. Gazâlî hâdis ile daha ziyade halk mânâsını kasdettiği halde, İbn-i Rüşt zamanda vuku bulmayı kasdeder. Fakat Gazâlî'nin "bir hâdisin başı olmak gerektiği halde sonu olmak icabetmez" sözü hâdisten halk mânâsını kasdetse de etmese de isabetsiz değildir, zira akıl için başlayan şeyin bitmesi gerektiğine dair bir zaruret yoktur.

Bu iki meselede de bütün güçlükler, yoktan varetmek veya yok iken var etmek mânâsında olmak üzere yaratmak mefhumunu ihdas etmek mefhumunun yardımı ile meşrulaştırmak ve temellendirmek istemekten ileri gelmektedir. Durum netice itibariyle, açıkça ifade edilmemekle beraber, ihdas ve halkın telif edilemiyeceğine müncer olmakta ve bu ikisi iki ayrı hareket noktası olarak kalmaktadır. Bununla beraber Gazâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç meseleden ilkinin kıdem meselesi olduğu ve İbn-i Rüşt'ün de âleme kadîm demenin islâma zor geldiğini çünkü kıdemden illetsizi anlamış olduklarını zikretmiş olduğu hatırlanmalıdır.

Âlemin ebediyetine dair Galenos'tan getirilen "güneş yok olmayı kabul etseydi ufalırdı" delilini Gazâlî iki noktada tenkit eder: a. Bu, muttasıl şarti bir kıyastır, neticesi lâzım değildir. b. Güneşe küçülme ârız olmadığı eğer rasatlarla biliniyorsa, rasatlar ancak yaklaşık değerler verir.

128;20 İbn-i Rüşt delilin burhanî değil iknaî olduğunu "ufalmaz" sözünün yakîn öncüllerden olmayıp meşhur bulunduğunu söy-

82-83;8 lemekle Gazâlî'nin ilk itirazını teyit etmektedir. Gazâlî'nin ikinci itirazı rasatların değerine dairdir; fakat tecrübî metot ve müşahedenin tenkidine yöneltilmiş olan bu önemli itirazı değeri ile orantılı bir şekilde cevaplandırmamış olması İbn-i Rüşt'ün aleyhine kaydedilmek gerekir. Çünkü, Gazâlî'nin "matematik ilimler"deki kesinliğin tecrübe tarafından temin edilemiyeceğine dair olan bu işareti dikkate değer olmasına rağmen, İbn-i Rüşt onun önemi üzerinde durmamıştır.

[280] Bk. S. 253.

Âlemin ebediyetine dair filozoflardan getirmiş olduğu "adem bir şey değildir, nasıl fiil olabilir?" itirazına karşı Gazâlî yine temel mefhumu olan irade mefhumuna dayanmaktadır: İdam (yok etme) da icat gibi Allahın iradesi ile hâsıl olur. Allah istedi mi var eder istedimi yok eder, kudretinin yetkin olmasının mânâsı işte budur. Gazâlî'ye göre, meydana gelen şeyin kadîm irade ile vuku bulduğu kabul edildikten sonra vâki olan şeyin varlık veya yokluk olmasının önemi yoktur. 90;91

Bu meselede meydanda olmamakla beraber temel olarak ele alınan imkân mefhumuna dayanmış bir irade anlayışına malik olduğunu bildiğimiz Gazâlî'nin durumu teolojiktir. Çünkü isterse yapar istemezse yapmaz mânâsına gelen ve kökü Kur'anda olan irade tarifine dayanmaktadır.

İkinci delilin esasının failin fiilinin yokluğa taallûk edemiyeceği fikrinin teşkil ettiğini söyleyen İbn-i Rüşt'ün ihdas ile halk arasındaki tercih bakımından durumu sarihtir: Mutlak icat ve idamda fiil ademe taallûk eder, oysaki, fiil ademe taallûk edemez; eğer ederse, yokluk varlığa varlık yokluğa inkilâp edecektir. Halbuki filozoflara göre, zıtların bile inkilâbı tasavvur edilemez. Kadir, vucudun kendisini yokluğun kendisine çeviremez. Bir madde vaz etmeyen kimse, failin fiilini evvelen ve bizzat yokluğa taallûk ettirmek zorunda kalacaktır; işte bütün bunlardan dolayı eskiler madde ve suret gibi iki mebde kabul etmişlerdir. Vaki olan şeyin vucut veya adem olması arasında çok şiddetli fark vardır. Sudur veya hudus bilkuvve vucuttan bilfiile döndürmek mânâsında alınırsa, o zaman sahih olur. Filozoflara göre mümteni olan şey âlemin suret değiştirmesi değil, onun sırf hiçliğe dönmesidir 142;47 143;49

Görülüyorki İbn-i Rüşt varlığı ve onun kanunlarını dinî anlayışa karşı müdafaa etmektedir. Mutlak var etme (icat) ve mutlak yok etme (idam) filozoflar için mümkün değilse, acaba İbn-i Rüşt için durum nasıl telâkki edilmektedir? Gazâlî'nin tekfir meselesine temas dahi etmediğine, ayrıca, ret veya tasdik yollu fikrini bildirmediğine göre onlarla aynı görüşü kabul ettiği söylenebilir.

Netice itibariyle, yapılan münakaşaların sonunda, iki taraf da kendi hareket noktalarına geri dönmektedirler.

Hocazâde'nin bu meseledeki durumu işleyiş, itiraz ve cevaplandırmalarında bazı özellikler arzetmesine rağmen, Gazâlî'nin

plânı dışına çıkmış olduğu söylenemez. İlâve etmek lâzımdırki burada da, Hocazâde, İbn-i Rüşt'ün ne kendisinde ne de itirazlarından bahsedip değerlendirmiştir.

3- ÂLEMİN BİR YAPICISI (SANİİ) VARDIR

a) Meselenin üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası

1 — Gazâlî'nin Tehâfütüne Göre

94-95;1 Filozofların bu âlemin bir yapıcısı (sanii) olduğuna inanmaları onların görüşlerine üç yönden uymaz: Fail, fiil, ve fail-fiil nisbeti bakımından.

96;2 1. Fail denildiği vakit murit ve muhtar yani istediği şeyi bilen ve yapan bir fail hatırlanır. Asıl fail budur; o yüzden, "tabiî olarak
99;9 yaptı" sözü çelişiktir; "ihtiyar ile yaptı" sözü ise bir tekrardır;
100;11 eğer, fiil yapılmışsa, iradî olarak yapılmıştır; eğer, tabiî olarak ya-
101;12 pılmışsa, o hakikaten fiil değil, ancak, mecazen fiildir, meselâ ate-
101;13 şin ısıtmasında olduğu gibi. Eğer, bir insan bir kimseyi ateşe atarsa, yakmanın faili ateş değil, o insandır. Yani katil ateş değildir, İrade ile fiil yapmayan bir faile fail ismi ancak mecazen verilir.
102;15 Allah bu âlemi iradesiyle yaratmayınca, hakikî değil, ancak, mecazî olarak fail olduğu kabul edilmiş demek olur. 'Nasıl, güneş yok olduğu vakit, ışıkları da yok olursa, Allah yok olduğu vakit bu
103;6 âlem de yok olur, o yüzden Allah bu âlemin hakikaten failidir' tarzında verilecek cevap durumda bir değişiklik yapmaz, zira, hakikî fail ancak, iradesi ile fiil yapandır. Bu meseleden maksat, filozofların sadece, fail ismini telâffuz etmekle yetinip mânâyı bıraktıklarını göstermekti, o da hasıl olmuştur.

103-104;8 2. Hakikî fiilin mânâsı ihdastır, yoktan var etmedir. Filozoflara göre, âlem kadîm olduğu yani daima varlıkta bulunduğu için, ihdas edilmemiş demektir, o halde, âlem Allahın hakikî fiili olamaz, ancak, mecazen fiili olabilir. Filozofların delili şudur: Failin fiili ancak varlığa taallûk eder, yokluğa taallûk etmez. İcat kelimesinden maksat icat edenle edilen arasında bir nispettir, bu nispet ve irtibat devam ettiği müddetçe vucut devam eder, irtibat
105-106;21 kesilirse vucut yok olur. Allahın yaratıcı olması bina ustası ile bina arasında mevcut nisbet gibi değil, sadece, Allahla âlem arasında devamlı bir nisbet ifadesidir.

108;25 Bu delil Allahın âlemin hakikî faili olduğunu göstermemek-

tedir. Zira hakikî fiil yoktan var etmedir, bunun dışın da olan her hangi bir şeyin fiil olduğunu iddia etmek mücerret bir iddiadır veyahut fiil kelimesini mecazî olarak kullanmaktır. 109;28

3. Fail ile fiil arasında mevcut olan bir şarttan dolayı, filozoflara göre, âlemin Allahtan sudur etmemesi lâzımdır. Zira, birden ancak bir çıkar. Allah birdir, oysaki âlem çokluk ve çeşitliliktir. Filozoflar Allahtan âlemin bu çeşitlilik ve çokluğu ile değil, fakat teker teker ve sıra ile çıktığı iddiasındadırlar. İlkin, *Malûl-u Evvel* sonra, sırasıyla diğer *Akıllar* ve varlıklar çıkmıştır. 110;29

Birden ancak bir çıkar esasına sonuna kadar sadık kalındığı vakit, filozofların bu âlemde birliklerden meydana gelmiş olan her hangibir bütünü kabul etmemesi lâzımdır. Zira birden daima bir çıkarak, varlıklar,bir üstteki bir alttakının sebebi olacak surette bir şerit meydana getirir, bu şerit aşağı doğru artık malûlü olmayan bir malûle yukarıya doğru da illeti olmayan bir illete ulaşır; oysaki, filozoflar, meselâ ruh ve bedenden mürekkep olan insan, heyulâ ve suretten mürekkep olan cisim gibi bir takım terkipler kabul ederler. Bu terkipler nasıl hasıl olmuştur? Tek illetten denilirse, birden ancak bir çıkar hükümleri bâtıl olmuş olur; mürekkep bir illetten denilirse, o takdirde sual bu mürekkep illete çevrilir: basit bir illet bulununcaya kadar sorulur. 111-112;33 112;34

Filozofların âlemin Allahtan ne şekilde sudur ettiğini açıklamak için teklif edilen dokuz felek ve On *Akıl* görüşü [281] tamamen tahakkümdür, rüyada görülse inanılmaz, karanlık üstüne karanlık ilâve etmektir. 116;41

Filozofların *Malûl-u Evvel*de iddia ettikleri yönlerden kesret gerekmesine bir çok bakımlardan itiraz edilebilir: 1. Filozoflara göre, *Malûl-u Evvel*de kesret hasıl eden cihetlerden birisi onun mümkün-ül vucut olmasıdır, bu bakımdan ondan felek cirmi hasıl olur. Eğer, mümkü-ül vucut olmak kesret hasıl ediyorsa, vâcib-ul vucut olmak da kesret hasıl etmeli ve *Evvel*'de kesret meydana gelmelidir, oysaki filozoflar *Evvel*'i basit kabul ederler. 117;42

2. Onlara göre, *Malûl-u Evvel*l'in mebdeini düşünmesi yüzünden kesret hasıl olur. Eğer, *Malûl-u Evvel* kendi zâtını düşünmekle kesret gerekiyorsa, bu, kendi zâtını düşünen *Evvel* için 118-119;45

[281] Fazla bilgi için Bk. *Tah.*, S. 114, 115, 116.

de varit olmalıdır. Kesret lûzumundan kaçmak için Allahın sa-
119;46 dece kendi nefsini bildiğini iddia edenler olmuştur; fakat, İbn-i Sinâ ve taraftarları bu fikrin şeriat aleyhine taşıdığı neticelerden
121;48 kurtulmak için Allahın gayrını cüzî olarak değil, küllî olarak bildiğini kabul ettiler. Oysaki Allaha dair olan meseleler insan gücünü aşar.

121;49 *Evvel* ancak kendi nefsini bildiği takdirde kesret lûzumu ortadan kalkar; zâtını düşünmek suretiyle mebde olduğunu idrâk eder ve böylece kesret hasıl olur tarzında verilecek olan bir cevabı şöyle karşılamak mümkündür: Bu vaziyet ona bir illetle mi yoksa illetsiz mi hasıl olur? Bir illetle lâzım geldiği iddia edilemez, zira, illet *Evvel*'dir, *Malûl-u Evel* ise malûldür ve birden ancak bir çıkar prensibine göre, *Evvel*'den ancak *Malûl-u Evvel* çıkmıştır, başka bir şey çıkmamak gerekir. İlletsiz gerektiği de iddia edilemez, zira o takdirde *Evvel*'den sebepsiz yere bir çok varlıkların çıkmasına bir engel kalmaz.

3. Malûlün kendini düşünmesi üçlü bir kesret değil, daha
122;53 fazla bir kesret gerektirir. Zâtı, kendini bilmesi, kendiliğinden mümkün-ül vucut ve başkasıyla vâcib-ul vucut olması beşli bir kesret gerektirir.

124;55 4. Onların zannettikleri gibi *Malûl-u Evvel*'e sadece üç yönden değil, birçok yönlerden kesret gerekir: a) *Malûl-u Evvel*den hasıl olan ilk semavî cirim madde ve suretten ibarettir. Bu madde ve suretin her birine bir mebde lâzımdır. b) *Cirm-ul Aksâ* belli bir büyüklüktedir; olduğundan ne daha büyük ne de küçük olabilir; o halde,
125-126;59 onu bu miktar üzere belirleyen bir muhassis gerekir. c) *Felek-ül Aksâ*'nın diğer noktalarının değil de o belli noktalarının kutup olarak belirlenmesinin sebebi nedir?

Eğer *Malûl-u Evvel*'e böylece çok sayıda kesret gerektiği kabul edilirse, bütün varlıkların bir aracı olmaksızın ondan sâdır olduğu
127;63 kabul edilsin. Zira, *İlk Malûl*'e lâzım olan şeyin iki veya üç olduğuna karar verildikten sonra, bu sayının daha da ileri götürülmesinde ne mahzur vardır?

129-120;67 5. *Malûl-u Evvel*"in mümkün-ül vucut olmasından dolayı *Felek-ül Aksâ*'nın cirmini gerektirdiği iddiası yerinde değildir; zira o ikisi arasında öyle bir bağ yoktur; bir insanın mümkün-ül vucut olması, nasıl, *Cirm-ul Aksâ*'nın varlığına sebep olmazsa, *Malûl-u Evvel*'de de durum aynıdır.

Filozoflar "bizi bu noktada reddettiniz, sizin fikriniz nedir?" diye soracak olurlarsa, cevabı şudur: Maksadımız, filozofların dâvâlarını alt üst etmekti o da hasıl olmuştur. Getirmiş oldukları deliller kesin değildir; 'birden çoğun çıkması ve Allahın sıfatlarının bir olması muhaldir': sözlerinin her ikisi de bâtıldır, zira müstahil olduğunda bir zaruret yoktur, ancak, bu haberlerle gönderilmiş olan nebilerin söylediklerini kabul etmek lâzımdır. 130;69

2 — İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne Göre

Gazâlî'nin "fail hakikî fail ise murit ve muhtar olmalıdır" sözü kendiliğinden bilinir bir şey değildir. Ortada iki nevi fail görmekteyiz: a) Ateş gibi, daima bir tek ve aynı fiili yapan, b) zıtları yapabilen murit fail. Filozoflara göre, Allah bu iki sıfattan da münezzehtir. Murit murattan yoksuldur, irade tagayyürdür, Allah bunlardan münezzehtir. Allahın fail ve murit olduğu cihet burada açıklanamaz, zira onun iradesine benzeyen bir şey yoktur. Allah insanın iradesine benzemeyen bir irade ile murittir. 147;1 147;2 148;4 149;5

Gazâlî'nin 'Fail kendisinden fiilin irade ile çıktığı faildir, filozoflara göre âlem Allaha zarurî olarak lâzımdır' sözünün iki kısmı vardır: 1. Fail sebepler ancak iradeli olanlardır, tabiî olanlar fail sebep değildir. 2. Gölgenin şahsa lâzım olması fiil değildir. Bunlar yanlıştır. Zira filozoflar dört sebep kabul etmişlerdir: fail, madde, suret, gaye. Fail başkasını kuvveden fiile çıkarandır, bu bazen iradî bazen de değildir. Allahın failiyeti insanınkine benzemez. Onda kudret, irade, hikmet aynı derecededir. Allah irade ettiği zaman kadirdir, fiil ondan zarurî olarak değil, fazlından dolayı çıkar. 149;6 150;7

Terkip iki çeşittir: 1. Mürekkeplerin vucuduna zait bir mânâda olan terkip, 2. Madde-surette olan terkip. Sonuncu terkip varlıklarda unsurlardan öncedir. Terkibin illeti olan cüzlerin varlığının da illetidir. Allah âlemdeki terkibin illetidir, o halde, âlemin failidir. Filozofların görüşü işte budur. 151;10

Gazâlî'nin 'her şey kendiliğinden vâcib-ul vucut değildir, başkasıyla vâcib-ul vucuttur; işte buna mefûl bunu yapana fail diyoruz cins ayırmıyoruz" diye filozoflardan getirmiş olduğu cevap kendiliğinden bilinir bir şey değildir. 153;12 153;13

Gazâlî'nin 'her sebebe fail, her sebeplenmişe mefûl demiyoruz; böyle olsaydı, taşın fiili olurdu' sözünde birinci kısım doğrudur, 154;14

ikinci kısım değildir, zira ateş bilkuvve olan şeyi bilfiile çıkarabilir, failin vasfı budur, eğer cansızlar bunu yapıyorlarsa tam faildirler.

Onun, failin murit olan ve olmayan diye taksim edilmesini
156;19 uygun bulmaması doğru değildir. Zira, irade ile olan fiil âlimi ifade eder, ama, fiilin bölünmesi ilmi tazammun etmez. Fail başkasını, bilmeksizin, yokluktan varlığa çıkarabilir.

Onun zannettiği gibi, "tabiî olarak yaptı" sözü "yaptı" sözü
156;20 ile çelişik değildir. Tabiî olarak yapan teşbih ile fail değildir, tam mânâsıyla faildir. Faili iradeli ve tabiî diye ayırmak müşterek isim taksimi değil, cins taksimidir. İradesiyle yaptı sözü gözü ile baktı sözüne benzetilemez. Zira tabiî olarak yapan da hakikî fail-
157;23 dir, irade ile yapan da hakikî faildir. Eş'arîler için, asıl, bunun tersi gerekir: Tabiî olarak yaptı sözünü gözü ile baktı sözüne benzetmeleri lâzımdır. Zira, onlara göre, insanın iktisabı ve müessir fiili
158;24 yoktur. Onların, görünürdeki fail hakkında bu şekilde hüküm vermişken, gaiptekini nasıl olupta iradeli olarak kabul ettiklerini bilmek isterdim.

158;25 Gazâlî'nin 'ateş yakmanın faili olarak alınamaz, ateşe atan kimse fail sayılır' sözü karıştırmadır. Zira, hiç bir kimse faili ate-
160;28 şe nisbet etmez. Fiil, *İlk Muharrik*'e nisbet edilir. Filozoflar Allah hakkında mutlak olarak murit değildir demezler, ancak, onun insan iradesine benzeyen bir irade ile murit olduğunu kabul etmezler.

160;28 Gazâlî'nin 'Allahın fail olmasıyla O'nun başkasının sebebi olduğunu kastederiz, O'nun varlığı tasavvur olunmasa âlem de
160;30 yok olur' diye filozoflardan getirmiş olduğu cevap fenadır. Zira, o takdirde, filozofların *Evvel*'in suret tarikiyle her hangi bir şekilde her şeyin mebdei ve nefsin de ceset için mebde olduğunu kabul etmeleri lâzım gelir; oysaki filozofların hiç biri öyle bir şey söylememiştir. O bakımdan Gazâlî'nin 'itikat ettiğiniz müslümanlığa aykırıdır' demesi doğru değildir, zira filozoflar onun söylemiş olduğu şeyleri söylememişlerdir.

162;33 Gazâlî'nin 'âlem filozoflara göre kadîmdir, daima vardır, o halde faili yoktur' ifadesini alalım. Âlem ya kendiliğinden kadîm olur veya hudusta daimî olmak yönünden kadîm olur. Filozoflar
162;34 ikinciyi kabul ederler, o bakımdan, âlem Allahın ihdas ettiği bir şeydir.

Gazâlî'nin filozoflardan 'fail hâdis olma yönünden ya vucuda veya ondan önce gelen ademe taallûk eder. Oysaki, ikisine de taallûk edemez' diye getirmiş olduğu delil İbn-i Sinâ'nındır ve sofistiktir. Buradaki galat, failin fiilinin bilfiil vucuda taallûkunu kabul etmemekten ileri gelir. Ancak, kendisine ademin mukarin olduğu vucut bir muhdise muhtaçtır. Bu şekten kurtulmak için âlem varlığına adem iktiran etmede ezelîdir demek lâzımdır, tıpkı harekette olduğu gibi, hareket daimî bir muharrike muhtaçtır. Filozoflar, Âlâ alemin Allahla olan durumunu işte böyle telâkki ettiler. 162;35 163;36 164;37 164;38

Masnuat ise bir kerre yaratıldı mı, o artık, kendi kendine var olmakta devam eder.

Gazâlî'nin 'icat eğer, icat eden bir faille icat edilen bir mefûl gerektiriyorsa, icadın ancak var olana taallûk etmesi lâzım gelir, işte o yüzden, Allah âlemin ezelî ve ebedî failidir, âlem de Allahın ezelî ve ebedî fiilidir, Allahın bu irtibatı kesilirse, âlem de var olmaktan kesilir, diye getirmiş olduğu cevabı ele alalım. Eğer, mucidin mucedi olması kendi zâtına zait ise, o zaman nisbetin kalkması vucudun ortadan kalkmasını gerektirmez. Eğer değilse, o takdirde, İbn-i Sinâ'nın dediği bu söz doğrudur. 165;39 166;40

Fakat, âlem izafet babında değil, cevher babında bir mevcuttur. Sinâ'nın bu sözü ancak semavî cisimlerin suretleri hakkında doğru olabilir. Buna karşı Gazâlî'nin vermiş olduğu cevap tamamen doğrudur: Fiil faile ademi cihetinden değil, hudusu cihetinden taallûk eder. Failin fiili olması için vucudunun ademle mesbuk olması şarttır. Vucudu ademle mesbuk olmayan bir vucut failin fiili olamaz. 167;42

Fakat filozoflar, cevherî fasılları hareket olan varlıklar tesbit ettiler: Gökler ve onun altındakilerin vucudu da hareketle kaimdir. Bu böyle olunca, bu varlıkların hudusta daimî olmaları icabeder. Eğer, âlem bu çeşitten olmasaydı, bir kerre var olduktan sonrra, artık Allaha ihtiyacı kalmazdı. O halde, âlem iki yönden faile muhtaçtır: 1. Âlemin cevherinin hareketle kaim olması, 2. Âlemin sureti muzaf tabiatındandır, keyfiyet tabiatından değildir. 167;43 168;44

'Eğer, failin fiille beraber bulunması gerekiyorsa, fail kadîm ise fiil de kadîm, hâdis ise hâdis olur, suda hareket eden el ile suyun hareketi gibi' diyerek Gazâlî'nin filozoflardan getirmiş olduğu 168;5

cevap muharrikle beraber olan hareket için doğrudur, hareket ve sükûnetle alâkası olmayan şey için doğru değildir.

170;48 'Biz, ancak, fiilin kadîm olmasını muhal buluyoruz, çünkü, yoktan hâdis olmayan şeye fiili demek mecazendir' sözünde filozofların Allahın fail olmasından sadece, onun âlemin illeti olduğu
171;50 iddiası vardır. Bu söz filozofları dediklerinden uzaklaştırmaktır. Zira, malûl, o malûle suret veya gaye yoluyla illet olan bir illete lâzım gelir. Fail illete malûl gerekmez. Fail illet olduğu halde malûl olmayabilir.

Filozofların görüşü şudur: Âlemin, onu yokluktan varlığa çıkarmakta ezelî ve ebedî olan bir faili vardır. Aristo, Eflâtun'un
171;51 tersine, âlemi kadîm sayınca, Eflâtun'un taraftarları Aristo'nun âlemin yapıcısı olduğunu kabul etmediğini zannettiler. Bunun üzerine Aristo taraftarları bir yapıcısı olduğuna dair şu hücceti getirdiler: Semâvî cisimlerin varlığı hareketle kaimdir, o halde, onlara hareket
161;52 veren şey onların varlığının da sebebidir. Fiil hâdistir sözleri doğrudur, zira fiil harekettir; kıdeminin mânâsı başı ve sonu olmamak ve hareket olması yönünden kadîm şeylerle kaimdir demektir. Eş'arîler bunu anlamadı onun için kıdem ismi yerine hudusta da-
173;55 imîdir sözü uygun oldu. 'Fail birdir, âlem muhteliftir, birden ancak
173;56 bir çıkar' diye getirilen üçüncü vechin cevabı güçtür. Bunu islâm filozoflarından sonra gelenler (müteahhire) söylemiştir.

174;59 'Eğer, âlem Allahtan vasıtalı olarak ve teker teker meydana gelmişse, o takdirde, âlemde mürekkep olan bir şey bulunamaz,
175;60 tek sıralı bir illet-eser zinciri mevcut olur' sözü *Evvel*'i görünürdeki fail gibi vaz etmekten ileri gelir. Varlıkları basit kabul eden kimseye lâzımdır. Fakat, varlıkları mufârak ve heyulânî olarak bölen
176;61 bir kimseye lâzım gelmez. Bu Aristo'nun doktrinidir. Birden bir
177;63 çıktığı hükmü cedelî bir araştırma sonunda vasıl oldukları bir hükümdür. Kesretin sebebi heyulâdır diyenler Anaxagoras ve taraftarlarıdır. Kesretin sebebi âlettir diyenler yanında, vasıtaların çokluğuna bağlıyanlar da olmuştur, Eflâtun gibi. En ikna edici olanı da budur.

178;66 Fakat, bugün, *Evvel*'den, bir tek sudurla, bütün mütegayyiratın çıktığı kabul edilmektedir. Gazâlî'nin itirazı onlara lâzım gelmez. Filozoflar kesreti iki yerde kabul ederler: 1. Heyulâ ile ilgisi olmayan basit varlıklardaki kesret, 2. madde ve suretten ileri gelen ve semâvî cisimlerin altındakilerde bulunan kesret.

Semâvî cisimler suretlerini madde ile ilgisi olmayan ilk muharrikten almışlardır. Onlar kendilerinin altında bulunanlara suret verirler. Filozoflar buradaki nizamı işte böyle anlarlar. 178;67

Ebu Nasr ve İbn-i Sinâ gibi müslüman filozoflar gaipteki fail hakkında görünene bakarak hüküm verdikleri, birden ancak bir çıktığını, *Evvel*'in basit olduğunu kabul ettikleri vakit kesretin nasıl sudur ettiğini izah etmekte güçlüğe uğradılar, ve böylece, *Evvel*'in günlük hareketin muharriki olmadığı neticesine zorlandılar. *Evvel*'den, ilkin, en büyük feleğin muharriki, ondan, en büyük felekle onun altındakinin muharriki çıkar zira, bu muharrik kendini ve *Evvel*'i idrâk etmektedir. Oysaki, bu, hatadır. Zira insanda bile âkil ve mâkul aynı şeydir. Bunların hiç biri Aristo'ya lâzım gelmez, zira, görünürdeki fail kayıtlıdır, gaipteki mutlaktır, mutlak failden mutlak fiil çıkar, o fail şu veya bu hususî mefûlle tahassus etmez. 179;68 180;69

Varlığı ancak bir irtibat sonunda sahih olan şeylerin varlığı bu irtibata tabidir. O halde, irtibatı veren kimse varlığı veren kimse olur. Her bağlanan, vahit bir mânâda bağlanınca, bu vaziyet, kendiliğinden kaim olan bir vahitten ileri gelir. Vahidin vermiş olduğu vahdet varlıkların tabiatları hasebiyle çeşitlenir, sıcak bir şeydeki ısının, ateşten ibaret olan ilk sıcak cisme kadar yükselmesi gibi. Aristo bu vasıtayla mahsûs (duyulabilir, duyusal) vucutla mâkul vucudu birleştirdi ve dediki: Âlem birdir, birden çıkmıştır. Vâhit, bir cihetten vahdetin bir cihetten kesretin sebebidir. Ortada vâhit bir mevcut vardır, ondan vâhit bir kuvvet ifaze eder, bununla varlıklar hasıl olur, varlıklar çoktur, o halde çoğun birden çıkması vaciptir. 180;70

Senin, hukemenın sözlerinin burhanî olup olmadığını eskilerin kitaplarında araman lâzımdır, yoksa, İbn-i Sinâ'nın veya ilâhî ilimlerde, eskilerin doktrinini değiştirenlerin kitaplarında aramamalısın. 183;73

Gazâlî'nin sudur vetiresi hakkında [282] filozoflar adına nakletmiş olduğu şeyler, Ebu Nasr ve İbn-i Sinâ'nın filozoflara yapmış oldukları iftiralardır. 184;74

Eskilerin doktrini şudur: Ortada bir takım mebdeler vardır: 184;75

[282] Bk. *Tah. al-Tah.*, S. 182; 73

Semâvî cisimler. Bunların da maddeden mufârak ve onların muharriki olan mebdeleri vardır. Semâvî cirimler itaat için onlara doğru hareket ederler, işte o bakımdan onların canlı, kendini ve mebdeini bilir olması gerekti. İlmin özelliği maddede bulunmamaktır. Bu *İlk Mebdeler*, mufârak oldukları için âlimdirler ve devamlı hareket içindedirler, *Mebde-i Evvel*'e bağlıdırlar.

Filozofların bu hususiaki sözleri örtülüdür, ama, doğru bilgiyi arayan kimse, bunlar üzerinde durmalı ve günlük harekete
186;80 bakmalıdır. Bu hareketin âmiri Allahtır. İbn-i Sinâ'nın mebdelerin birbirinden çıktığını söylemesi filozofların bildiği bir şey değildir. Onların bildiği şey, bu *Mebde*lerin *Evvel*'e nazaran malûm makamları olduğudur, ancak, aralarındaki irtibattan dolayı bir-
186;81 birinin malûlü olabilirler. Burada fail-mefûl nisbeti âmir-memur nisbeti gibidir. Memurun varlığının şartı emir almak ise, bu şartı âmir gerçekleştirir. İnsan ortada olup biten şeylere baktığı zaman canlı ve âlim denen şeylerin imaksatlı ve belli hareketlerle, kendili-
187;84 ğinden hareket ettiğini görür. Göğün de muntazam hareketlerini müşahede ettikten sonra, onların canlı olduklarına hükmeder. Semâvî cisimlerin hareketlerinin neticesinde, bu âlemdeki oluş ve yok oluşlar meydana gelir. Hasis, muzlim ve küçük olan bir çok cisimler canlı olduktan sonra, büyük, ışıklı ve şerefli olan semâvî cisimler canlı olmaya daha lâyıktır.

190;87 Bu büyük, canlı, nâtık ve şerefli cisimler memurdur; âmir Allahtır. Eğer insan mükemmel varlıkların hiç bir menfaat olmadan bâzı hareketler yaptığını görürse, bunun inayet olduğunu anlar. Bu hareketleri ona âmir emreder. İşte yıldızlar da böyledir, onlar da bir âmire bağlı memurlardır. Onların zâtları memur olmakla kaimdir, kul olmaları zâta zait değildir. Bu böyle olunca onların buradaki cisimler tarzında yaratılmamış oldukları anlaşı-
193;90 lır. İnsan aklı bu fiilin keyfiyetini anlamaktan acizdir. O iki varlığı birbirine benzetmek gaflettir. Allahın o cisimleri buradakiler ne-
193;91 vinden bir ihdasla mı ihdas ettiğini bilmek ve tesbit etmek, cidden zordur.

194;94 Gazâlî filozofların doktrinlarini zikrettikten sonra, 'bunlar birsamlının hayallerine benzemektedir, rüyada görülse inanılmaz' demiştir. Böyle bir şey âlime de cahile de arız olabilir. Ona vâcip olan şey filozofları bu gibi neticelere sürükleyen hususları açıkla-

maktır, böylece, dinleyen, onların fikirleriyle onları iptal edenin fikirlerini mukayese edebilsin.

Gazâlî'nin 'mümkün-ül vucudun imkânı ya zâtın aynıdır, veya gayrıdır; aynı ise kesret yok, gayrı ise kesret vardır' demesi doğru değildir, Zira üçüncü bir kısım ihmal edilmiştir, şöyleki: Vâcib-ul vucudun böyle oluşu dışardan ona ilâve değildir, tıpkı bir mevcudun bir olmasındaki gibi. Durum, kendiliğinden mümkün-ül vucut olan şey için de öyledir, zâta ilâve bir vâziyet yoktur, onun mânâsı, zât ancak bir illetle vâcip olmayı gerektirir demektir. Sanki vâcip kendiliğinden ve başkasıyla olmak üzere bölünmüş gibidir. Bu bölme cevherî değildir, selbî ve izafî hallerin bir ifadesidir. İbn-i Sinâ'nın galatı buradadır: İbn-i Sinâ biri zâta ilâve edilmiş bir şey zannetmiştir. Kendiliğinden mümkün-ül vucut başkası ile vâcib-ul vucut ibarelerini ilk defa İbn-i Sinâ icadetmiştir. Bu ibareler reddî ibarelerdir. 195;97 196;98 196;99 197;100 197;101 198;102

Vucudun imkânı terkip gerektirir mi meselesine gelince, eğer, bu, izafî bir sıfatsa gerektirmez; Gazâlî'nin 'her zait mefhumu olan şey dışarda bilfiil bulunan zait bir mânâ gerektirir' demesi galattır. Bu, onun, vucudu vâcip ve mümkün diye ayırmasından da anlaşılmaktadır. Zira, vucudu böyle taksim etmek canlıyı yürüyücü ve uçucu diye taksim etmeye benzemez, zira, bunlar müşterek olan canlılığa yani zâta ilâvelerdir. Mümkün ise reddî bir ibaredir. 199;104

Gazâlî'nin 'kendiliğinden olan şeyle kendiliğinden olmayan şey nasıl vahit olur?' sözünü ele alalım. Gazâlî imkânın vucudunun ancak zihinde olduğunu zannetmiştir. Bu sözden terkibin ne kendiliğinden vâcib-ul vucutta ne de başkasıyla vâcib-ul vucutta olması icabeder fikri anlaşılabilir. Başkasıyla vâcib-ul vucut olan şeyde, 'eğer cisimse, illet ve malûlden ibaret bir terkip bulunur. Eğer, cisim değilse hiç bir yönden kesret yoktur. O bakımdan mebdeler basittir. *Evvel* basitlik bakımından başta gelir; ikinci üçüncüden daha basittir. 'İkinci, kendi zâtını düşününce bir şey, mebdeini düşününce bir başka şey sudur eder' sözü galattır. Zira eğer böyle olsaydı o takdirde birden fazla sureti bulunur ve mahal itibariyle tek, had itibariyle çok olurdu. Bu gibi sözlerin tesiriyle, ilâhî ilimler fıkıh sanatından daha çok zannî olmuştur. 200;106 200;107 201;108

Netice itibariyle Gazâlî'nin mümkün-ül vucuttaki ilzama dayanarak vâcib-ul vucutta kesret ilzamı doğru değildir. Zira 201;109

mümkünden hakikî mümkün kastedilirse, ancak, o zaman terkip gerekir; eğer zihnî mânâ anlaşılırsa gerekmez.

202;110 Gazâlî'nin 'mebdeini idrâk etmesi zâtının aynı mıdır, eğer
202;111 aynı ise kesret olmaz; gayrı mıdır, o takdirde kesret vardır; Allah da gayrını düşünür, imdi, kesret vardır' diye getirdiği ikinci itirazı ele alalım. Birinci şık doğrudur. Mebdeini idrâk etmesi, zâtının aynıdır, zira o düşünüş muzaf olan şey tabiatındandır; *Evvel* ise kendiliğinden mevcut olan şey tabiatındandır. Allahın ancak zâtını idrâk ettiği doğrudur, fakat bu hale Gazâlî'nin ilzamı gerekmez, zira Allahın zâtı bir bakıma bütün mevcudattır.

203;112 'Başkası için mebde olduğunu idrâk etmedikçe, Allah, zâtını
203;113 idrâk edemez' sözü bozuktur. Mebde oluşu onun zâtı değil, ancak muzaf bir mânâdır. Eğer öyle olsaydı daha yüksek olan daha aşağı ile tamamlanmış olurdu.

203;114 'Zâtını idrâk etmesi zâtının aynıdır, o takdirde zâtını malûl olarak îdrâk eder ve her şey onun zâtına raci olur, kesret gerek-
203;115 mez' sözünü ele alalım: *Mebde-i Evvel*'in altındakilerin kesreti hususunda Gazâlî'nin söylemiş olduğu sözler filozofların sözleri değildir. Filozoflara göre bu *Akıllar*da asla kesret yoktur, birbirlerinden kesret ve basitlik cihetinden değil, sadece illet-malûl olma cihetinden ayrılırlar.

Evvel'in vucudu kendiliğindendir, onların vucudu başkası
204;116 iledir, *Evvel*'le kaimdir. O yüzden basitlik yönünden aynı mertebede bulunmazlar. *Mufârak Akıllar*da akıl ve mâkulün bir olması da onların hepsinin basitlik bakımından aynı mertebede bulunmalarını gerektirmez. Hakiki mânâda basit olan şey ancak *Evvel*'dir, diğerlerinin varlığı onunla kaimdir.

205;117 Bu sözlerin hepsi ve onların cevapları cedelîdir, aklın ne olduğunu bilmeden o mânâlar üzerinde konuşmak hezeyandır.

206;120 Gazâlî'nin 'Allah ancak zâtını bilir, gayrını bilmez; âkil, mâkul, akıl hepsi birdir sözlerine iki yönden cevap verilebilir: 1. Bu suretle Allah yaratıklarından daha aşağı olur, zira, onlar pek çok şey bildikleri halde Allah gayrını bilmemektedir. Bundan kurtulmak için İbn-i Sinâ Allah mebde olarak kendini bilir varlık-
207;121 da küllî olarak bilir demiştir' sözünü ele alalım: Halka eğer bir kadem görülen güneş, arzdan yüz yetmiş defa daha büyüktür denilseydi buna inanmazlar ve birsamlının sözleri gibi sayarlardı. Mesele hendesî konularda böyle olduktan sonra ilâhî konu-

larda evleviyetle öyle olur. Çünkü bu ilimler ilk bakışta anlaşılabilen şeylerden değildir vaziyet böyle olunca bu ilimde cedelî muhataba vuku bulmaz. Cedel, diğer ilimlerde faydalı ve mubah olduğu halde, ilâhî ilimlerde haramdır. O bakımdan bu konular insan aklının keyfiyetlendiremediği konulardır, eğer akıl bunu yapabilseydi, o zaman, ezeli akılla kâin ve fasit olan akıl bir tek şey olmuş olurdu. İşte bu bakımdan Gazâlî filozofların ilâhi ilimleri zannîdir demiştir. 207;122 209;125

Biz, burhanî olmasa da, bu işe ancak bu adam hayal soktuğu ve halkı fazıl işler işleyerek saadete ulaşmakdan alıkoyduğu için önem verdik [283]. 'Zâtını bilmesi gayrını bilmediğine delâlet eder' sözü, eğer zâtı ile gayrından başka birşey kastedilseydi lâzım gelirdi. Halbuki filozoflar onun zâtının bütün varlıklara eşit olarak vazederler. Allah varlıkları bizim idrâk ettiğimiz tarzda idrâk etmez, eğer idrâk etseydi ona şerik koşulmuş olurdu işte bu yüzden Allahın ilminin küllî veya cüzî olarak vasıflandırılması doğru değildir. Allah varlıkları ilminin illeti olarak idrâk etmez, aksi takdirde şereflinin aşağı ile tamamlanması lâzım gelirdi. Eğer Allahın zâtı bu varlıkların gayrı olsaydı o takdirde onları idrâk edecek başka bir akla ihtiyacı olurdu. Âlem ve gök çok olduğu halde, nasıl, bir canlının cüzlerinin bir araya toplanmasında olduğu gibi, vahit ise işte tıpkı bunun gibi eğer toplayıcı bir kuvvet olmasaydı nizam fâsit olurdu; filozoflara göre, Allah nizamı verendir. 209;126 226;161 227;164 227;167 232;172

Gazâlî'nin malûlün illeti bilmesi onun varlığı için zarurî olmayınca, illetin malûlü bilmemesi evleviyetle zarurî olamaz sözü sofistiktir. Zira illeti malûlünü düşünen cinsten farzetmek suretiyle onun zâta ilâve bir illet olduğu gerekmez. 234;177 235;179 236;180

Her malûl mümkün-ül vucuttur demesi ancak mürekkep malûlde doğrudur, halbuki onda mürekkep bir şey bulunmaz, zira o ezelîdir; filozoflara göre ise her mümkün-ül vucut muhdestir bunu Aristo birçok yerlerde açıklamıştır. İbn-i Sinâ'nın mümkün-ül vucut sözü asıl mümkün ül vucutla ismen iştirâk eder. 236;181

Gazâlî üçüncü itiraz hakkında şunları söylemiştir: Malûlün 237;182

[283] İbn-i Rüşt bu hususta filozofların delillerini ve görüşlerini anlatır; fazla bilgi için Bk. *Tah. al-Tah.*, S. 210-226

İbn-i Rüşt'e göre filozofların bu hususta söylemiş oldukları sözler kelâmcıların söylemiş olduklarından daha az ikna edici değildir. Bk. *Tah. al-Tah.*, S. 218

kendini idrâk etmesi kendinin aynı mıdır, gayrı mıdır? Aynı olamaz zira, ilim malûmun gayrıdır, gayrı ise *Mebde-i Evel* hakkında da böyle olsun, o takdirde kesret gerekir.

237;183 Bu sözü sadece İbn-i Sinâ söylemiştir. Filozoflara göre aklın zâtının malûlu ancak mebdeinden idrâk etmiş olduğu şeydir, yoksa, ortada bir zât birde zâta ilâve bir şey yoktur; eğer böyle
238;185 olsaydı mürekkep olurdu. Halbuki onun vucudu kendiliğindendir, ikinci illetin vucudu ise izafîdir. O bakımdan mufârak suretlerde illet ve malûl birleşmiştir.

238;186 Gazâlî'nin dördüncü itirazında semavî cisimlerin diğer cisimlerde olduğu gibi madde ve suretten mürekkep olduğu sözü İbn-i
239;188 Sinâ'nın karıştırdığı bir sözdür, oysaki filozoflara göre semâvî cisimler basittir, eğer mürekkep olsaydı fesat bulurdu. Eğer bu kabul edilseydi o zaman birden bir çıktığını iddia eden kimseye dörtleme lâzımgelirdi.

239;190 Gazâlî'nin getirmiş olduğu ikinci vecih yani Cirm-ul Aksâ'nın (En uzak cisim) miktarı belirlidir, onu bu miktar üzere tayin eden
240;192 nedir sorusu fasittir; zira filozoflar cismin mufârâklardan sudur ettiğine inanmazlar, aynı şekilde madde ve sureti mufârak mebdelerden sudur ettiğini de kabul etmezler. Kâin ve fasit olan varlıklardaki hakikî fail heyulâ ve suret yapmaz ancak heyulâ ve suretten terkip yapar, onun için cevap vermeye lüzum yoktur.

243;199 Üçüncü veche verilecek cevap şudur: Basit şu iki mânâda söylenir: a. Bir çok cüzlerden mürekkep olmayan sadece mad-
243;200 de ve sureti olan; bu mânâda dört cisim basittir. b. Semâvî cisimlere de basit denir. Bu mânâda basitin cüzlerinin tabiat itibariyle muhtelif olması caizdir. Kürenin mahdut cihetleri olmasından onun basit olmaması gerekmez. Madde ve suretten mürekkep olmamak bakımından basit, kutup cüzlerinin alelade noktalar olmaması cihetinden gayrı müteşabihtir. Eğer böyle olmasaydı o zaman, kürelerin ihtilâfını gerektiren merkezleri olmazdı. Sunî kürelerde her cüz müteşabbih olduğu halde tabii kürelerde değildir. Bu kürelerde kutup noktasını fail tayin eder. Fakat failin çok adette olması icabetmez. Onlar birden bir çıkar hükmünü ne kadar yanlış anlamışlardır.

245;203 Gazâlî'nin 'her halde mebdede kesret nevileri vardır ama biz ancak bir kaçını biliyoruz' diye getirmiş olduğu sözü ele alalım. Eğer filozoflar birden bir çıktığına inanmışlarsa, o takdirde çoktan

bir çıktığını kabul etmemeleri lâzımdır. Eğer *Malûl-u Evvel*'deki kesretin her biri ilk olursa o takdirde *Evvelle*rin de çok olması icabeder. Acaba bu husus Ebu Nasr ve İbn-i Sinâ'ya nasıl kapalı kalmıştır? Zira bu gibi hurafeleri ilkin onlar söylemiştir. 242;204

Zâtı ile mümkün gayrı ile vâcip sözünü ele alalım. Mümkünün tabiatı zarurîye dönerse mümkün vâcip olur. Halbuki zarurî tabiatlarda imkâna ait hiç bir şey bulunamaz. Bu sözlerin hepsi hurafedir, filozoflara ait değildir felsefeye sonradan girmiştir, bu sözler değil cedelî hattâ hıtabî ve iknaî bile değildir. İşte bu yüzden Gazâlî'nin "onların ilâhi ilimleri zannîdir" diye söylemiş olduğu söz haklıdır. 246;206

'Bu takdirde *Malûl-u Evvel*'den herşey sâdır olmuştur deyiniz. Bunu kabul edince artık *Malûl-u Evvel*'in varlık hikmeti kalmaz ondan istiğna vaki olur' tarzında Gazâlî'nin getirmiş olduğu ilzam sahih olduğu gibi, aynı şekilde *İlk İllet*'ten istiğna ilzamı da sahihtir. Gazâlî'nin 'biri geçtikten sonra sonsuz sayıda mebdeler vazetmek muhal olmaz' sözü onların birden bir çıkar deyip bu bire çokluk vazetmelerinden ileri gelir. Oysaki bu sözler hurafe ve hezeyandır. Onlar Aristo'nun doktrininde vahidin nasıl illet olduğunu anlamamışlardır. Eğer *Malûl-u Evvel*'de kesret vardır, fakat bu kesret muayyen bir vahdaniyetle vahittir deselerdi bundan kurtulurlardı. 247;209 248;210 249;213 250;215

"Bu hal *Malûl-u Sani'ye* (İkinci Malûl'e) de gerekir zira ondan yıldızların feleği sadır olur, oysaki yıldızlar pek çok yönlerden kesîrdirler". Gazâlî'nin getirmiş olduğu bu şüpheden, eğer vermiş olduğumuz cevap düşünülürse fariğ olunur; zira filozoflara göre semâvî cirimler basittir. 251;219

'Bir şeyin mümkün-ül vucut olması bir diğer şeyin varlığına sebep olamaz' diye Gazâlî'nin getirmiş olduğu beşinci itirazı ele alalım: Bu söz İbn-i Sinâ'nındır, bununla beraber ikna cihetinden mertebesi Gazâlî'nin zannettiği gibi değildir. Zira canlı, murit, alim, semi.... olan bir varlığa bütün âlem lâzım gelir denildiği halde böyle olan insana da lâzım gelir neticesini çıkarmayız. Gazâlî bunları söylemekle kesretin menşeinde onların burhanları olmadığını söylemek istiyorsa, durum böyle değildir, onun ilmi bu meseleyi kavrayacak mertebede değildir. Bunun sebebi Gazâlî'nin sadece İbn-i Sinâ'nın kitaplarını okumuş olmasıdır; kusurları işte bu cihetten ileri gelir. 252;221 254;224

255;226 Gazâlî'nin son olarak söylediği insan aklının ermediği hususlarda şeriata dönmelidir sözü doğrudur. Zira Allah aklın âciz olduğu şeyi vahiyle verir. Bu aciz ya mutlaktır, ya o insanın kendi tabiatından veyahut bilmemekten ileri gelir. Vahiy bu sınıfların hepsi için rahmettir. Gazâlî'nin "maksat karıştırmaktır" demesi ona yakışmaz; âlimin âlim olarak maksadı, akılları şüphelerle şaşırtmak değil, ancak haktır.

255;227

256;229 Bir şahsın iki mekânda birden olması müstahildir öncülü ile birden ancak bir çıkar öncülü tasdik cihetiıden birdir. Yakinî öncüllerin tefadul etmesi bir kısmının hayale hitap etmesinden ileri gelir.

256;231 İnsan varlıkları araştırdıkça onların hadleri ve isimlerinin onların fiillerine göre değiştiğini görür. Eğer herhangi bir mevcut herhangi bir fiil ve failden çıkarsa o zaman varlıklar bir birlerine karışırlar ve bilgi bâtıl olur. 'Failin şartı, ondan, mutlak fiilin çıkmasıdır; yoksa hususi bir fiilin çıkması değildir' denilemez. Eğer böyle olsaydı o zaman her hangi bir mefûl herhangi bir failden çıkar ve o suretle varlıklar birbirlerine karışırdı. Kaldıki mutlak mevcut hakikî mevcuttan ademe daha yakındır.

Birden bir fiilin çıkması görülen âlemde gaiptekine nazaran daha çok bellidir. Bir ilimden bir tek şey sudur eder, yoksa bir çok şey sudur etmez fakat *Kadîm*'in ilmi muhdes ilme benzemez.

259;237 Kesîr illet hususunda İbn-i Sinâ'nın sözünü bâtıl ettin, o halde bu meselede senin kanaatın nedir sorusuna şu cevabı verebilirim: Bu kitapta bunun burhanî cevabını vermek zordur. Lâkin, zannedildiği gibi, çokluğun vasıtalarla meydana geldiği fikrini Aristo'da değil Sur'lu Porfiriyos ta bulduk. Bence kesretin sebebi üç noktada toplanır: Vasıta, istidat, âlet sebepleri. Bunların

260;238 hepsinin vahide nasıl istinat edip raci olduğunu beyan ettik. Meselâ mufarak akılda kesret o şeylerin tabiatlarının farklılığından hasıl olur. Bu anlatılanlardan bir şey tebeyyün etti ise ne alâ, aksi halde vahye baş vurmalıdır.

3 — Hocazâdenin Tehafütüne Göre

(A) — Birden ancak bir çıkar meselesi

32 Eğer fail kendiliğinden bir ise ondan çıkan mefûlün o belli mefûl olması gerekir, eğer başka bir mefûl de gerektirirse o takdirde hiç birinin faili olmaz. O belli (muayyen) malûl ile tahassus

etmesi illetin zâtı yönündendir. "*Malûl-u Evvel* ile tahassus etmesi başka *Malûl-ü Sâni* ile tahassus etmesi başkadır, o bakımdan ikisine birden illet olur" denilemez, zira zât her bakımdan vâhit olarak vazedilmiştir. 33

'Eğer o belli malûl ile tahassus etmese, onun iktiza etmesi başkasını iktiza etmesinden evlâ olmazdı' sözünü ele alalım. Buradaki başka sözü ile eğer bir illetin malûlü olmayan şey kastediliyorsa, o zaman, o illet o belli malûle taallûk etmezse mülâzemeti kabul etmeyiz. Çünkü sadece o belli malûma taallûk etmeyen fakat aralarına onu da alan birçok umura taallûk edebilir ve yine evleviyet gerçekleşir. Böylece, tek malûl değil çok malûl sudur etmiş olur. Eğer bu başka sözü ile o illetin ayrı bir malûlü kastediliyorsa mülâzemeti kabul ederiz. Fakat o takdirde evleviyet yoktur, o belli malûlü iktiza ettiği gibi, diğer malûlleri de iktiza eder.

'Eğer illetin zâtı her yönden bir ise ve kendisine nisbeti aynı olan bir çok umurla bir tek hususiyete sahip ise, yani hepsinin illeti aynı olmak durumu varsa o takdirde bu şeyler tektir' denilirse cevabı şudur: Eşya arazları ile değil, zâtları ile birbirinden ayrılır. Varlıklar illet cihetinden değil kabil cihetinden temayüz ederler. Gerçi bir tek nev'in fertleri arazen temayüz ederse de bu arazların da sebebi başka arazlardır, teselsül gerekir. Eğer hakikî bir olandan bu muhtelif arazların ifaze etmediği vahit bir nevin fertleri çıkarsa bu fertler temayüz etmezler.

Birden bir çıktığı apaçıktır denilemez, zira bu hususta milel ehli ihtilâf halindedir. 34

Hakikî vahidi izafet ve selpler ya bozar ya bozmaz; bozarsa, ondan bu cihetle kesret çıkar. Bozmazsa, bir selple bir malûl, bir başka selble bir başka malûl çıkar. Buna karşı 'malûlün sudurunda ademî bir emir rol oynayamaz, aksi halde, adem malûmün vucuduna dahil olmuş olurdu' denilemez. Zira bir şeyin faili var olmalıdır ki ondan vucut sâdır olsun cümlesi açıktır ama bir şeyin vucudunun mütevakkıf olduğu şeyin varolması gerekir hükmü açık değildir.

Birinci vaziyeti kabul ederiz: Selp hakikî vahdeti bozar. Selp meslûp gerektirir, o takdirde, vâhit vâhit olmaz. Fakat biz selbin meslûp gerektirdiğini kabul etmiyoruz. Eğer selp yüzünden kesret hâsıl olsa *Malûl-u Evvel*'i icat ederken de kesret gerekirdi.

İbn-i Sinâ'nın talebesi Behmenyar'a yazdığı delil şudur: Eğer hakiki bir (vahit) den A ve B sadır olsa bu aynı vahitten, aynı cihetten hem A sâdır olmuş olur hem de A sadır olmamış olur. çünkü B, A nın gayrıdır, oysaki bu muhaldir.

35 Bunun cevabı şudur: Ondan B sadır oldukta, bu, "A sâdır olmadı" demek değildir. Sadece, A olmayan şey sâdır oldu demektir. Vahit bir illette taaddüt veçhi yoktur. Ondan A ve B gibi iki şey çıksa, B, A nın çıktığı vecihle çıkacaktır, oysaki çıkmaması lâzımdır. Demekki ortada bir çelişme vardır.

İştikak mehazı sabit olunca, ki burada bir şeyden A nın suduru ve gayrı sudurudur, muştakın ona göre olması lâzımgelir, ki burada ondan A sâdır oldu, A sâdır olmadı sözüdür. O halde iki nakîz içtima etmiş olurlar denilemez. Çünkü A nın gayr-ı sudurunun mânâsı A nın suduru olmayan şey'dir. Bu takdirde A nın suduru başka B ninki başkadır. Eğer A nın gayr-ı sudurunun mânâsı sudurun A dan nefyi ise bu mânâ daha hususî olup ona B nin suduru gerekmez. B nin suduru mânâsına gelen A nın gayr-ı suduru A nın sudurunu nefytmek mânâsına gelen A nın gayrı sudurunun doğruluğunu gerektirmez. İki zıt bu halde değil aksi halde içtima etmiş olurlar.

36 A nın suduru olmayan şey mefhumu umumîdir, A nın sudurunun nefyi mefhumu hususîdir. Umumî için doğru olan şey hususînin doğruluğunu gerektirmez. Onun için A nın sudurunun gayrı olan B gerçekleştikte, A nın sudurunun nefyinin gerçekleşmesi icabetmez. A nın sudurunun nakîzi A nın sudurunun nefyi değildir; onun nakîzi A nın sudurunun gayrı'dır.

(B) — Âlemin *Mebde*den Suduru

37 Âlemin *mebde*den suduru keyfiyetine şu itirazlar yapılabilir[284]. 1. İlk sâdır olan şey cisim olamaz zira o madde ve suretten mürekkeptir sözünü kabul etmiyoruz. Zira cisim kuturları imtidatlı basit bir şey olabilir. 2. Birden bir, ancak ortada bir şart yoksa çıkar, suretin sebebi heyulâ olabilir. Buna karşı 'Suret heyulânın illetine şeriktir, birbirinin sebebi olsa devir gerekir' denilemez. Zira heyulânın şerik illeti mutlak surettir, muayyen suret değildir. Üstelik, eğer suret heyulâya müessirse, şahıs itiba-

[284] Fazla bilgi için, bilhassa sudur hakkında filozofların doktrinine dair Bk. Hocazâde, *Tah.*, S. 36-37

riyle ona takaddüm etmesi icabetmez. 3. *Malûl-u Evvel* nefis olabilir.

Bunlar müstahil olsa bile, *Malûl-u Evvel'in* yine akıl olması 38
gerekmez. Bu, *Malûl-u Evvel*'in sıfatlarından bir şey olabilir. Buna karşı 'vahit bir şeyin bir şeyi hem kabul edip hem onun faili olması caiz değildir' denilebilir. Bu hususta ileride söz sırası gelecektir. Filozoflar imkân gibi itibarî şeylerin kesretin sebebi olduğunu ileri sürdüler. O halde, kesretin izafet ve selplerle çıkması niçin caiz olmasın? Tusî buna şöyle cevap vermiştir: Selp ve izafet ancak gayrın subutundan sonra mevcut olur; selp meslûba, izafet mensuba muhtaçtır, aksi halde devir gerekir. Bir gayra kıyas edilen şeyin bir başka gayra mebde olması caiz olmaz mı denilirse, cevabı şudur: İkinci gayrın vâcib-ul vucuttan suduru birinci gayr vasıtasıyladır. Bir şeye mütevakkıf olan şey, o şeye de mütevakkıftır. Eğer sudur kendiliğinden ise bu gerekmez.

Buna şöyle cevap verilebilir: Eğer bu söz ile meslûbun ve mensubun zihinde subutu kastediliyorsa kabul. Fakat burada devir lüzumunu kabul etmiyoruz. Eğer, selp ve izafet meslûp ve mensubun varlığına mütevakkıftır fikri kastediliyorsa, bunu, izafet hakkında kabul ederiz, selp hakkında etmeyiz. Zira mantıkta salibenin doğruluğu konunun subutunun varlığına mütevakkıf değildir.

Eğer *Mebde-i Evvel*'in vucudu hakikatının aynı ise, mutlak vucut onun hususî vucuduna arız olduğundan dolayı, daha onda ilk adımda, mutlak ve hususî vucuttan dolayı *Malûl-u Evvel*de kesret hasıl olur.

Bazı islâm filozofları itibarî şeylerin kesret mebdei olabileceklerini kabul etmediler. Onlara diyoruz ki itibarî şeylerin birden çok çıkmasında menşe olmaları niçin caiz olmasın? Malûlün kesret menşeinin var olan şeyler olması neden lâzım olsun?

Birden çoğun çıkması keyfiyeti hususunda Gazâlî filozoflara 39
birçok bakımlardan itiraz etmiştir:

1. Eğer *Malûl-u Evvel*'in imkânı kendinin aynı ise kesret yoktur; gayrı ise, bu, *Mebde-i Evvel*'e de gereksin. Eğer 'vucub-ul vucut imkân gibi kesret mebdei olamaz, vucudun ta kendisidir' denilirse cevabı şudur: Vucubun iki mânâsı vardır: a. Vucudun gayrından istiğnası, b. Mutlak vucudu iktiza etmek. Burada iktiza itibarî, istiğna selbî bir şeydir, ikisi de dışarda mevcut değildir,

o halde illete muhtaçtır diye getirilen mahzur ortadan kalkmış olur.

Gazâlî'nin 'Vucub-ul vucut vucudun aynı olamaz, çünkü vucup nefyedildiği halde vucut sabit kalır' sözü muvazeneli bir söz değildir. Çünkü vucubun kevni olduğu iddia edilen vucut onun hususi vucududur ve diğer vucutlardan bununla ayrılır; o yüzden eğer vucubu nefyedilirse vucudu sabit kalamaz.

2. Mebdeini idrâk etmesindeki vaziyet de aynıdır. Mebdeini idrâk etmesi kesret gerektiriyorsa bu neviden kesret *Mebde-i Evvel'e* de gereksin. Bazıları Allahın zâtını bilmesi zâtın aynıdır, zâtı idrâk ederek gayrını idrâk eder kanaatındadırlar. Bunu göstermek için derler ki: İnsanda bilgi hususunda üç hal vardır: a. Bu halde malûmat (bilinenler) kendiliğinden ayrı ayrı bir hale gelmiştir. b. Bu halde malûmat bir kuvvetle ayrı ayrı hale gelmiştir. c. İnsanda basit bir hal vardır o halden kesîr malûmat doğar. Cüzler bu basit ilimde gizlidir. En şerefli ilim işte budur. Fakat bu zan fâsittir, zira gayr *Evvel*'in zâtının lâzımıdır. Zâtı bilmek lâzımları bilmeyi gerektirmez. Üçüncü durumdaki diğer bilgi lâzımlara değil cüzlere taallûk eder.

Buna karşı '*Mebde-i Evvel*'in zâtını idrâk etmesi gayra illet olduğunu idrâk etmesi demektir, bu, icmalî bir bilgidir' denilirse şu cevap verilir: Gayra mebde olduğunu idrâk etmesi zâtın kendisi değildir. Zira izafeti idrâk etmek muzafı idrâk etmek değildir, aksi halde, *Akl-ı Evvel*'in malûl olduğunu bilmesi zâtını bilmek olur, zâtını bilmesi zâtının aynı olunca kesret gerekmezdi. Bu kimselerden, Allahın gayrını bilmediğine inananlar olmuştur.

İslâm filozoflarından Allahın zâtını ve bütün malûlleri vasıtasız bir ilimle bildiğini iddia edenler vardır. Allahın bu bilgisinde çokluk hasıl edecek bir vecih yoktur. Aynı şekilde, ilmi de bu cinstendir.

Gazâlî *Malûl-u Evvel*'in sadece kendi zâtını idrâk etmesi icabettiğini söylemiştir. Aksi halde kendi zâtının illetinden başka bir illet gerekirdi, halbuki, zâtının illeti hakikî birdir (vahittir), birden ancak bir çıkar. *Malûl-u Evvel*'in mümkün-ül vucut olması, onun, mebdeini idrâk etmesini, *Mabde-i Evvel* gerektirmez. Demekki ortada mebdeini bilmekten ileri gelen bir kesret

olmaz. Buna karşı mebdeini bilmesi *Mebde-i Evvel*'den sâdır olmuş bir şeydir denilebilir. 42

3. *Malûl-u Evvel*'in kendi nefsini idrâk etmesi kendi nefsi değildir. Çünkü ilim başka malûm başkadır. O halde aynı durum *mebde-i Evvel*'de de varit olsun. Bunun cevabı şudur: Bu hal bir şeyin gayrını idrâk etmesi için doğrudur, oysaki burada zâtını idrâk etmektedir.

4. Felek cirminde basit bir mânâ var olmak gerekirken üç yönden terkip bulunmaktadır: a. Suret ve heyulâdan mürekkeptir, b. miktarı muayyendir, c. kutupları bellidir. Bunları tayin eden ayrı ayrı illetler olmalıdır. Buna karşı şöyle cevap verilebilir: *Akl-ı Evvel*'in malûlleri onun imkânından, Felek-ül Aksâ'nın cirmi ve sureti onun varlığından çıkmıştır.

İmam Razîye göre, felek cirminde mevcut mâkûller yüzünden onda kesret hasıl olmuştur. Araz itibariyle bir, kemmiyet, eyn, fiil, infial yüzünden nevi nevidir. Fakat, iki veya üç kesret kabul edildikten sonra artık kesret kapısı açılmış olur. Felek cirminin bu miktarı kabul etmesi ya heyulâsının ancak bu miktarı kabul etmesinden veyahut nevî suretinin bu miktarı gerektirmesinden ileri gelir. Kutup noktalarının o muayyen noktalar olması o hususî hareketi yapmasındandır. Hareketin aslı, ilkin, yüksek mebdelere benzemektir, sonra bundan aşağılık olan şeylere (safilât) inayet hasıl olur. Bu da husulü mümkün olan vazıların fiile çıkması suretiyle hasıl olur, ve gerçekleşir. 'Eğer, kemalât vazıların kuvveden fiile çıkmasında ise, bunun için bir hususî harekete lûzum yoktur, her hangi bir hareket bu işi gerçekleştirebilir' tarzında yapılacak olan bir itiraz şöyle karşılanabilir: Kemalât cüzlerle değil, külle hasıl olur. İnsan aklı böyle şeyleri anlamaktan âciz olduğu için cüzî hususu tayin etmeye yol yoktur. Bu cüzî maksadın ancak bu hususî hareketle hasıl olduğunu kabul etmek lâzımdır. 43

5. Sabit yıldızların feleği *Akl-ı Sânî*'ye dayanır. Oysaki, yıldızlar sayısızdır, demekki kesret ve vahdete dayanmaktadır.

Fakat filozoflar *Akılların* sayısının on olduğunu katî olarak söylemediler, o halde sabitelerin feleğinin çok sayıda olduğu söylenebilir. Buna karşı sayıları muayyendir denilse bile kesreti temin eden fakat bizim bilmediğimiz cihetler olması mümkündür. Fakat

bu tarz bir cevap kabul edilemez; zira, *Malûl-u Sânî*'de bilme-
44 diğimiz kesret cihetleri bulunmak caiz olunca aynı şey *Malûl-u Evvel*'de de olsun ve böylece diğer *Akıllar*'ın varlığı ortadan kalksın. Halbuki filozoflar bunu kabul etmezler, sayılarının on olduğunu kesin olarak belirtmemişlerse de daha az olabileceği fikrini tutmazlar.

'Eğer kendisine benzenilen şey vahit olsaydı, hareketler de hız ve yön bakımından vahit olurdu' denilemez, zira, hareketin gayesi benzemektedir, fakat, ondan dolayı benzemek isteyenin sayısı ile benzenilen şeyin sayısı kestirilemez.

6. İmkân tabiî ve birdir, vahittir; ancak, teşahhusat ile çoklaşır ve muhtelif olur. O halde, nasıl olur da bundan bazen *Felek-i Aksâl* En Uzak Felek, bazen başka felek, bazen unsurî âlemin heyulâsı, bazen de hiç bir şey sadır olur? *Mâlûl-ü Evvel'in* nefsini ve mebdeini idrâk etmesinden, nasıl olur da iki ayrı şey sâdır olur, halbuki insanda böyle bir şey olmaz?

Cevabı: Filozoflar *Akl-ı Evvel'in* imkânı İlk Feleğin cirmini icabeder dememişler, kendi zâtının hususiyetini, imkân yönünden idrâk etmesi bunu icabeder demişlerdir. İnsanda böyle bir şey vuku bulmamasına gelince: İkisinin imkânı birdir, ama, aslında, *Akl-ı Evvel* diğer nevilerin hepsine muhaliftir. *Akl-ı Evvel*'in feleği ile *Felek-i Aksâ*nın cirmi arasında ne gibi bir münasebet vardır sorusu ölçülü bir soru değildir. Çünkü, maksat kesretin mebdeini araştırmaktadır, yoksa sudurla sâdır olan arasındaki münasebeti beyan etmek değildir. İnsan aklı böyle şeyleri anlamaktan âciz olduğu halde yüksek mebdelerdeki durumu nasıl anlasın?

Gazâlî filozofların Allahın âlemin bir sanii olduğunu kabul etmeleri bir telbistir, bu hal onların esaslarına üç yönden aykırıdır: Fail, fiil, ye ikisi arasındaki münasebet bakımından. Fail irade ile fiil yapan şeydir, faili tabiî fail ve irade ile fiil
45 yapan fail tarzında ayırmak hatalıdır. Allah, filozoflara göre mucip olunca, hakiki fail olmaz. Fiil ihdastır, yokluktan varlığa getirmektir, oysaki bu durum kadîmde farzedilemez zira, anlara göre âlem kadîmdir, demiştir.

Gazâlî'nin bahis konusu etmiş olduğu bu iki vacih filozofların dâvâlarını iptal atmek için değil, sadece, kelimede niza

etmek içindir. Zira, fiili sırf iradî olana hasretmek memnudur. 46
'Bir kimseyi ateşe atana katil deriz, ateşi katil saymayız' fikrini kabul ediyoruz, ama, ateşe atanı katlile mutlak olarak vasıflandıramayız. Gazâlî'nin gayesi filozoflar aleyhine telbis iddia etmektir. Halbuki filozoflar, fail ile mutlak müessiri, fiil ile mutlak eser veya tesiri kastetmektedirler, irade ile fiil yapan faili noksan bulurlar.

Gazâlî'nin üçüncü vecihteki sözlerinin hülâsası şudur: Allah vâhit, âlem kesîrdir, halbuki, birden ancak bir çıkar, o halde âlem Allahtan çıkamaz. Eğer, âlem, Akıllardan ibaret bir zincir vasıtasiyle Allahtan çıkar denilirse, o takdirde birliklerden mürekkep olan bir şey olmamak gerekir. Halbuki, âlemde mürekkepler vardır. Aksi halde birden bir çıkar sözü bâtıl olur.

Fakat sana malûmdurki, her bakımdan bir olan Allahtan ke- 47
sîr olan âlemin çıkması mümkündür. Zira, *Mebde-i Evvel*'in A olduğunu farzedelim, ondan ilkin B çıkar, sonra B vasıtasiyle bir C çıkar.... ilâh. ve kesret hasıl olur. Gazâlî'nin gayesi kesretin kendiliğinden ve vasıtasız olarak çıkamıyacağını göstermektir. Zaten fiilden vasıta nefyedilemez, bu hali kendisi de "ateş vasıtadır" diyerek itiraf etmişti.

b) Meselenin Tahlili

Allahla âlem arasındaki münasebetlerden doğan meselelerin ikinci gurubu âlemin bir yapıcısı, yaratıcısı olduğuna taallûk eder ve *Tehâfüt*'lerin III., IV. ve X meselelerini ihtiva eder. Yalnız, Hocazâdenin *Tehâfüt*'ünde de IV. ve V. meseleler Gazâlî'nin III. meselesine, VI. mesele IV. meselesine, XII. mesele X. meselesine aşağı yukarı tekabül eder; tamamen tekabül ettiğinden bahsetmeyişimizin sebebi aşağıda yapılan tahliller sonunda meydana çıkacaktır[285].

Gazâlî'ye göre bu âlemin bir yapıcısı olduğu, üç bakımdan, filo- 94-95;1
zofların görüşlerine uymaz: 1. Fail, 2. Fiil, 3. Fail ile fiil arasındaki nisbet.

Birinciyi ele alalım: Gazâlî'ye göre asıl fail irade ile fiil yapan- 99;9
dır. O bakımdan "irade ile yaptı" sözü bir tekrar, "tabiî olarak yaptı" sözü ise bir mecazdır, zira tabiî fail asıl fail değil, mecazî

[285] Bk. S. 310

faildir. O halde, Allah filozofların dediği gibi tabiî olarak fail ise, hakikî değil, ancak mecazî bir faildir.

İbn-i Rüşt Gazâlî'yi iki yönden tenkit eder, birisi onun filozofları yanlış naklettiği iddiası diğeri ise umumî olarak tenkit etmesidir.

Birinci noktayı ele almazdan önce, şunu tesbit etmek lâzımdır. İbn-i Rüşt burada filozoflar terimi ile daima Gazâlî'nin kastetmiş olduğu mânâyı kastetmemekte daha ziyade Aristo ve yunan aristocularını işaret etmektedir, halbuki Gazâlî aristocular ve filozoflar olarak daha çok Fârâbî ve İbn-i Sinâyı işaret etmektedir. Her nekadar lehinde deliller gösterilebilirse de, tam bir araştırma olmadıkça bu fikrin, şimdilik, bir hipotez olduğunu da kaydetmek icabetmektedir. Eğer, İbn-i Rüşt, filozoflar olarak Aristo ve Yunan aristocularını kastediyorsa, o takdirde, Gazâlî'ye dair çok önemli bir metot tenkidi ve anlayışı karşısında bulunuyoruz demektir. İbni Rüşt tenkitlerini sadece Gazâlî'ye karşı değil, önemli bir kısmını Fârâbî ve İbn-i Sinâ'ya yöneltmiştir. O bakımdan muayyen bir mânâdaki filozofları tasvib ederken, başka mânâdaki filozofları tenkit etmiştir, o halde, filozofları hem tenkit hem tasvip etmekten ibaret zıt bir durumu temsil ettiği söylenemez. Gazâlî'ye karşı doktrinlerini anlatmış olduğu filozofların islâm aristocuları olmaması lâzım gelir.

İbn-i Rüşte göre, filozoflar, dört çeşit yani fail, maddî. surî,
150-151 gaî illet tanırlar. Fail, başkasını kuvveden fiile çıkarandır, bu, bazen iradeli olur, bazen olmaz; terkip de iki çeşittir: 1. Mürekkebatın vucuduna zait bir mânâda olan terkip, 2. Madde surette olan terkip. Sonuncu terkip varlıklarda unsurlardan önce gelir, terkibin illeti cüzlerin varlığının da illetidir. Allah da âlemdeki terkibin illetidir, o halde, onun failidir.

İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin, İbn-i Sinâ'dan 'her şey kendiliğinden vâcib-ul vucut değildir. başkasıyla vâcib-ul vucuttur. işte buna mefûl, bunu yapana fail diyoruz, cins ayırmıyoruz' cevabını kendiliğinden bilinen bir şey olmadığını söylemek suretiyle İbn-i Sinâ'yı tenkit etmektedir[286].

160 Aynı şekilde, Gazâlî'nin, 'Allahın fail olmasıyla, onun gayrın sebebi olduğunu kastederiz. Onun varlığı tasavvur olunmasa âlem

[286] Bk. *Tah. al-Tah.*, S. 153; 12

de yok olur' tarzında filozoflardan getirmiş olduğu cevabı fena bulur, zira, eğer, böyle olsa, *Evvel*'in suret yoluyla her şeyin mebdei, nefsin de cesedin de mebdei olması gerekir, oysaki filozofların hiç biri öyle bir şey kabul etmemiş, ve öyle bir şey söylememişlerdir; onun için Gazâlî'nin "itikat ettiğiniz müslümanlığa aykırıdır' demesi, İbn-i Rüşt'e göre, filozoflara lâyık değildir, çünkü, filozoflar onun söylemiş olduğu şeyleri söylememişlerdir.

Burada bahis konusu olan filozofların hangileri olduğu sorulmalıdır. Kastedilenler Aristo ve yunan aristocuları mıdır, yoksa Farâbî ve İbn-i Sinâ mıdır? Cevaba göre, durumda önemli sonuçlar hasıl olur. Eğer, birinci gurup ise onların islâmî problemlerle ne gibi bir alâkaları olabilir?

Denilebilir ki, Aristo ve yunan aristocularının ortaya koymuş oldukları fikirler islâmiyetin fikirleriyle uygun olmak mânâsında alâkalıdır ve İbn-i Rüşt'ün kanaatı budur; fakat, Gazâlî'nin itirazları saf aristoculuğa karşı yöneltilmeyip, ancak, Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın temsil etmiş oldukları aristocu'luğa yöneltilmiş bulunması dolayısiyle, muteber sayılmasa bile, Aristo'nun fikirlerinin meselâ yoktan var etmede olduğu gibi, ana meselelerde islâmiyetle uzlaşamıyacağı bellidir. Ayrıca, Gazâlî'nin Aristo'nun sisteminin islâmiyetle uzlaşmazlığının sırf onların fikir yapılarından ileri gelmiş olduğunu gösterdiği hatırlanmalıdır.

*Tehâfüt*üne bakılırsa, İbn-i Rüşt'ün aristocu sistemle islâmî görüşü telâkki etmesiyle Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın telâkki etmesi arasında önemli fark vardır. İbn-i Rüşt, Aristo'nun ilâhiyat konusundaki görüşünün Kur'anı nakzetmediğini söylemek durumundadır, fakat, bunu *Tehâfüt*te göstermemiş üstelik Gazâlî'nin tenkitlerine rağmen kanaatını muhafaza etmiştir. Halbuki Fârâbî ve İbn-i Sinâ bu uygunluğu, Aristo'nun fikirlerini tahrif etmelerini bahasına da olsa, ispata çalışmışlardır; İbn-i Rüşt ise, uygunluğu göstermedikten başka, göstermiş olduklarını zanneden Fârâbî ve İbn-i Sinâ'yı reddetmiştir.

İşte bu yüzden, İbn-i Rüşt, eğer ikinci gurubu kastediyorsa, Gazâlî onları tahrif etmiş olmaktadır; fakat; o takdirde, İbn-i Rüşt'ün bir çok yerlerde [287] Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın birinci

[287] Bk. S. 341

gurubu tahrif ettiğinden bahsetmesi ve Gazâlî'nin onlar hakkında yapmış olduğu tenkitlere iştirâk etmesi nasıl tevil edilecektir? Buna karşılık, İbn-i Rüşt onları her noktada değil, ancak, bâzı noktalarda itham etmiştir denilebilirse de o noktalar hem çok önemlidir, mahiyetle vucudun Allahta eşit olması meselesinde olduğu gibi, hem de İbn-i Rüşt'ün aristocu ve islâmî model karşısında, onların uygun olduklarına dair olan tavrını değiştirmez.

İbn-i Rüşt'ün birinci kısma taallûk eden umumî tenkidine gelince: İbn-i Rüşt'e göre, failin hakikî fail olması için muhtar ve murit bulunmak gerektiği sözü kendiliğinden bilinen bir söz değildir, failin tabiî ve iradeli olarak ayrılması müşterek isim taksimi değil, cins taksimidir. İrade ile yaptı sözü gözü ile baktı sözüne benzetilemez, zira, eş'arîlere göre, insanın iktisabı ve müessir fiili yoktur. Eş'arîler, görünürdeki fail hakkında böyle hüküm verirken
156-157 gaipteki hakkında iradeli hükmünü vermeleri İbn-i Rüşt'e göre, şaşılacak bir şeydir. İbn-i Rüşt'ün eş'arîlere karşı yöneltmiş olduğu tenkidi karşısında, acaba, Gazâlî'nin durumu ne olabilirdi? Eğer, insana bakılarak Allaha dair hüküm beyan edilemiyeceğini iddia etseydi, o halde Allaha dair nasıl hüküm verilecektir?

İbn-i Rüşt de, Allahın fail ve murit olduğu cihet burada açıklanmaz, zira O'nun iradesine benzeyen bir şey yoktur, Allah in-
160;8 sanın iradesine benzemeyen bir irade ile murittir derken aynı görüşü tutmaktadır. Böyle bir yolla Allahın bilgisini edinmek meşru olmadıktan başka, eğer, mümkün de değilse, hangi yolla O'nun bilgisi edinilecektir? Onların bu durumları Kant mânâsında rasyonel teolojinin imkânsız olduğunu tastik etmeye mi müncer olmaktadır? Eğer, hal böyle ise, İbn-i Rüşt, "Allahın failiyeti insanınkine benzemez" dediği halde, nasıl, "Allahta kudret, irade
150 hikmet, aynı derecededir, irade ettiği zaman kadirdir, fiil ondan zarurî olarak değil, fazlından dolayı çıkar" ifadesinde bulunabilmektedir?

103-104;8 Gazâlî'nin ikinci itirazı fiil mefhumunun tarifine taallûk eder. Hakikî fiilin mânâsı ihdastır, yoktan var etmedir. Filozoflar âlemi kadîm kabul ettiği yani âlem daima varlıkta bulunduğu için ihdas edilmemiş demektir, o halde, Allahın hakikî fiili olamaz.

İbn-i Rüşt'ün bu itiraz karşısında almış olduğu tavır sarih

gibi görünmesine rağmen öyle değildir. Zira itirazın ağırlık noktasını teşkil eden yoktan var etme'nin imkânı üzerinde durmaz, meseleyi yine Aristo açısından halletmeğe çalışır, oysaki, böyle bir mefhumun onun sisteminin yabancısı olduğunu belirtmiştik [288].

Kaldıki, İbn-i Rüşt'ün bu tereddütlü durumu vermiş olduğu cevaplarda da meydana çıkar. Âlem ona göre ya kendiliğinden kadîm olur veya hudusu daimî olmak yönünden kadîm olur; filozoflar ikinciyi kabul ederler, o yüzden âlem Allahın muhdesidir.

İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin İbn-i Sinâ'dan getirmiş olduğu 'fail, 163
hâdis olmak itibariyle, ya vucuda veya ademe taallûk eder, oysaki ikisi de imkânsızdır' delilini sofistik bulur ve buna karşı İbn-i Sinâ'nın 'fiil faile ademi cihetinden değil, hudusu cihetinden taallûk eder, failin fiili olması için vucudunun ademle mesbuk olması gerekir' demesini tamamen doğru sayar. Hattâ, İbn-i Sinâ'nın itirazından doğan şüpheyi halletmek için şu fikirleri benimser: Kendisine ancak ademin mukarin olduğu vucudun bir muhdise ihtiyacı vardır, o halde, âlem varlığına adem iktiran etmede 164
ezelîdir demek lâzımdır. Tıpkı hareketin daima bir muharrike ihtiyacı olmasındaki gibi, filozoflar, A'lâ âlemin Allahla olan durumunu işte böyle telâkki ettiler.

Burada, aristo fiziğinin kasrî hareket anlayışının, yani bir cismi harekette tutmak için ona daima bir kuvvet tatbik etmek gerektiği fikrinin, nasıl, ilâhiyat görüşünde malzeme olarak kullanılmış olduğu görülmektedir. Kasrî harekette, tatbik edilen kuvvet kaldırıldıkta hareketin durması icabettiği fikri Allahın her an âleme müdahale etmesi neticesine götürmüştür. İşte onun için, İbn-i Rüşt, eğer, âlemle Allahın bu çeşitten bir münasebeti olmasaydı bir kerre var olduktan sonra âlemin artık Allaha ihtiyacı kalmazdı fikrini bir türlü benimseyememektedir.

Burada, İbn-i Rüşt'ün görüşünün Allalı her an âleme müdahale ettirten eş'arîlerden ne farkı olduğu sorulabilir. İbn-i Rüşt'e göre, âlemin, onu yokluktan varlığa çıkarmakta ezelî ve ebedî olan bir faili vardır. Semavî cisimlerin varlığı hareketle kaimdir, 167
o halde, onlara hareket veren şey onların varlığının da sebebidir. 171
Kıdemin mânâsı başı sonu olmamaktır, eş'arîler bunu anlamadık- 172

[288] Bk. S. 253

ları için kıdem ismi yerine "hâdis olmakta daimîdir" sözünü uygun buldular.

Görülüyor ki İbn-i Rüşt bir yanda Gazâlî'nin fikirlerini tastik eder gibi davranırken diğer yanda, Gazâlî'nin reddetmek istediği noktaya, yani, kıdemin mânâsı başı ve sonu olmamaktır noktasına dönmektedir.

Gazâlî'nin üçüncü itirazı fail ile fiil arasındaki münasebete
110 taallûk eder. Onun iddiasına göre, filozofların görüşü âlemin Allahtan sudur etmesine elverişli değildir; zira onlar birden ancak bir çıktığı iddiasındadırlar, oysaki, âlem çokluk ve çeşitliliktir.

173 İbn-i Rüşt bunun cevabının güç olduğunu itiraf etmekle beraber, Aristo'nun doktrinini bu itirazdan tenzih eder. Birden ancak
176 bir çıktığı hükmü cedelî bir araştırma sonunda elde edilmiş bir hüküm olup, bunu islâm filozoflarından Fârâbî ve İbn-i Sinâ gibi sonra gelen filozoflar söylemiştir. Bunlar gaipteki fail hakkında görünürdekine bakarak hüküm verdikleri ve birden ancak bir çıktığını ve *Evvel*'in basit olduğunu teslim ettikleri için kesretin
179 suduru keyfiyetini izah etmek onlar için güçleşmiştir, *Evvel*'in günlük hareketin muharriki olmadığı sonucuna varmışlardır.

180-181 Halbuki, Aristo, ona göre, varlıkları basit kabul etmez, mürekkep olanlar da vardır. Birden bir bakıma birlik bir bakıma
177 çokluk çıkar. Bununla beraber, kesretin suduru keyfiyetini, Eflâtun'un yaptığı gibi, vasıtaların kesretine bağlamak en ikna edici
182 bir yoldur. İbn-i Rüşt bu meseleye dair "senin hukemanın sözlerinin burhanî olup olmadığını eskilerin kitaplarında araman lâzımdır, yoksa İbn-i Sinâ'nın veya ilâhî ilimlerde eskilerin görüşünü değiştirenlerin kitaplarında aramamalısın" hükmünü vermek suretiyle dikkatimizi metot yönünden çok önemli olan bir noktaya çevirmemize sebep olmuştur.

Aynı şekilde feleklerin suduru keyfiyetine dair Gazâlî'nin
184 nakletmiş olduğu şeyleri filozoflara Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın yapmış olduğu iftiralar olarak vasıflandırılması da bu noktayı teyit etmektedir[289]. İbn-i Rüşt'e göre, filozoflar mufârak mebdelerin
186 hareketinin amirinin Allah olduğuna kanidirler; İbn-i Sinâ'nın mebdelerin birbirinden çıktığını söylemesi filozofların bildiği bir

[289] Bk. S. 281

şey değildir, onların bildiği şey ancak bu mebdelerin *Evvel*'e nazaran malûm makamları olduğudur, yalnız aralarındaki irtibattan dolayı birbirlerinin malûlü olabilirler, aralarındaki fail-fiil nisbeti amir-memur nisbeti gibidir.

Fârâbî ve İbn-i Sinâ'da *Liber de Causis* ve *Theologia* adlı kitaplara ait fikirlerin Aristo'ya maledilmiş olmak durumu[290] İbn-i Rüşt'ün haklı itirazlarını davet etmiştir. Burada felsefe tarihi bakımından önemli bir probleme işaret etmek mümkündür, o da İbn-i Rüşt'ün Fârâbî ve İbn-i Sinâ tarafından Aristo'nun görüşünü değiştirmesinde âmil olan sebeplere vâkıf bulunup bulunmadığıdır. Ayrıca bizim de İbn-i Rüşt ve Gazâlî'ye dair hüküm verirken İbn-i Rüşt'ün Gâzâlî aleyhine yapmış olduğu bu metot tenkidini, ortada ister bir tarihî hata olsun ister olmasın, dikkate almamız icabedecektir.

Burada üç ayrı mesele bulunduğunu da hatırlamak lâzım gelmektedir: 1. Aristo'nun ilâhiyat konusundaki gerçek fikirleri, değişmeksizin islâmiyete geçebilmiş midir? 2. Eğer böyle bir şey varit ise Aristo'nun asıl fikirlerinin islâmiyet bakımından ne gibi bir önemi olabilir? 3. Acaba, İbn-i Rüşt Aristo'nun fikirlerinin, olduğu gibi islâma tatbik edilebileceği kanaatında mıdır? Birinci sorunun cevabının müsbet olmadığı yukardaki işaretten anlaşılır; fakat, asıl önemli olan mesele ikinci ve üçüncü noktanın İbn-i Rüşt açısından durumlarının ne olduğunu bilmeğe çalışmaktır.

İbn-i Rüştte, *Tehafüt* bakımından, sonuncu meseleye müsbet bir cevap teşkil edecek deliller gösterilebilir. Yoktan var etme karşısında düşmüş olduğu tereddütlü durum ve feleklerle semâvî cisimlerin suduru hadisesine temas ediş tarzı bunu göstermektedir[291]. Eğer, semâvî cisimlerle Allah arasındaki münasebet onun iddia ettiği gibi, memur-amir münasebeti gibi ise, bu münasebet, önceden, her iki haddin varlığını tazammun ettiğinden, ortada yok iken var etmek bahis konusu olamaz.

Semâvî cisimlerin canlı olmaları gerektiğine dair olan delil, 187
filozofik değildir; bu hususta İbn-i Rüşt'ün âyet zikretmesi de o vasfı ayrıca meydana koyar. İbn-i Rüşt'e göre, semâvî cisimlerin

[290] Bk. S. 33
[291] Bk. S. 282, 299

yapmış oldukları fiillerin keyfiyetini insan aklı anlamaktan âciz bulunduğuna ve bu iki varlığı birbirine benzetmek gaflet olduğuna göre, üstelik, muayyen bir mânâda, metafizik yapmanın imkânsızlığı kanaatını beslemektedir[292]. Böylece İbn-i Rüşt'ün yapmış olduğu şey, Gazâlî'nin tezini, hattâ ondan daha fazla olarak, desteklemek olmuştur.

Tarihî bir hata neticesi olarak Aristo'yu ilâhiyat konusunda tahrif edenleri takip etmekle beraber, Gazâlî, teolog vasfına rağmen, bir filozofa yakışacak surette hareket ederek, muayyen bir felsefî görüşle yapılmış olan metafiziğin matematik kesinlik taşıdığı iddiasının değerini yoklamıştır. İbn-i Rüşt ise, Aristo'yu doğru anlamış olduğu kabul edilse bile, filozof vasfına rağmen, daha ziyade, bir teoloğa yakışacak surette hareket etmiş, bazı konuları insan aklının alamıyacağını ilân etmiştir. Aristo'nun görüşlerini desteklemek için, fırsat buldukça, âyetler zikretmiş olmasını ilâve etmek lâzımdır; Gazâlî Aristo'yu tenkit etmek için böyle bir yola başvurmamış, bilâkis, sistemin kendi kendisiyle veya başka mümkün görüşlerle olan tutarsızlığını ortaya koyarak, bir filozof gibi hareket etmiştir.

İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin, filozofların semâvî cisimler hakkındaki görüşlerini birsamlının hayallerine benzetmesini hoş karşılamaz. "Böyle bir şey âlime de cahile de ârız olabilir. Gazâlî'nin onları bu neticelere sevkeden sebepleri araştırması vacipti" demek suretiyle, onu, daha ziyade, ilmî âdap cephesinden tenkit etmeğe teşebbüs etmiştir[293].

117;42 Gazâlî, ayrıca, İbn-i Sinâ'nın *Evvel*'den kesretin hangi yolla sudur ettiğini açıklarken kullanmış olduğu tarzı bir kaç noktada tenkit eder: 1. İbn-i Sinâ, onun iddiasına göre, "*Mâlûl-u Evvel*'de kesret hasıl eden cihetlerden birisi onun mümkün-ül vucut olmasıdır, mümkün-ül vucut olmasından felek cirmi hasıl olur" demektedir. Eğer, hal böyle ise, vâcib-ul vucudun vâcib-ul vucut olmasından kesret lâzım gelmelidir.

Gazâlî burada mümkün-ül vucut ve vâcib-ul vucut sözlerinin birer zihnî nisbet olarak telâkki etmektedir. İbn-i Sinâ mümkün-ül vucudu zâta zait farzetmişse, o takdirde izah

[292] Bk. S. 282

[293] Bk. ay. yer.

etmek zorunda bulunduğu kesreti önceden kabul etmiş olur; eğer, zâta zait değil de bir nisbet bahis konusu ise Gazâlî'nin İbn-i Sinâ'yı "o halde vâcib-ul vucuda da kesret gerekmelidir" tarzında ilzam etmesi tamamen haklıdır. Halbuki İbn-i Rüşt bunu kabul etmez; ona göre, vâcib-ul vucut olmak bir şeyin bir olması gibidir, ve dışardan zâta ilâve edilmiş değildir, kendiliğinden mümkün-ül vucut olan şey için de durum aynıdır. İbn-i Rüşt, İbn-i Sinâ'nın biri zâta ilâve zannetmiş olmasından dolayı galata düştüğünü belirtir. Böyle söylemesine rağmen Gazâlî'nin İbn-i Sinâ'yı ilzam etmesini haksız bulması anlaşılmaz bir şeydir. İbn-i Rüşt Gazâlî'nin, zaten önceden tenkit etmiş olduğu noktayı tenkit eder. Sanki aralarında görüş ayrılıkları varmış gibi bir durum takınır. O bakımdan burada Gazâlî'yi değil, İbn-i Sinâ'yı tenkit etmek durumundadır.

Zaten, İbn-i Rüşt sudur keyfiyetinin İbn-i Sinâ tarzında tastik etmek şöyle dursun, galat saymaktadır. Mebdeler ona göre basittirler. Fakat, eğer mebdeler basit iseler mürekkebin onlardan nasıl çıkmış olduğu suali baki kalmaktadır. Ancak, İbn-i Rüşt'ün mebdelerden basitlik dereceleri kabul etmiş olduğunu işaret etmelidir. Bununla beraber görüşünü izah etmemiştir. [294]

İbn-i Rüşt hem İbn-i Sinâ'nın fikirlerini işaret ederek "bu gibi sözlerin tesiriyle, ilâhî ilimler fıkıh sanatından daha ziyade zannî olmuştur" demekte, hem de sudur keyfiyetini izah etmemektedir. Bu hali, açıkça, kendisine rağmen, Gazâlî'nin söylemek istediği şeyi tastik ettiğini gösterir. 246;206

2. Filozoflara göre, *Malûl-u Evvel'in* mebdeini idrâk etmesi yüzünden kesret hasıl olur, eğer, hal böyle ise Gazâlî kendini idrâk eden *Evvel*'e de kesret gerekmesi icabeder demektedir. Eğer, Allahın birliği esas alınır da yalnız kendi zâtını idrâk ettiği söylenirse, o takdirde, kesret izah edilemedikten başka, Allaha mahlûkunun haiz olduğu bilgi bakımından aşağı bir mevki verilmiş olur, zira mahlûk hem kendini hem gayrını idrâk edebilmektedir; eğer, kesret esas alınırsa, o takdirde Allahın birliğine halel gelir. 118-119 120

Gazâlî'nin bu esaslı itirazını cevaplandırmak bakımından İbn-i Rüştte üç tenkidî vaziyet ayırmak lâzımdır:

[294] Bk. S. 281, 282, 285

Birincisi vaziyetin onun tarafından umumî tenkididir. Eğer,
207;121 halka bir kadem görünen güneşin dünyadan yüz yetmiş defa daha büyük olduğu söylenseydi, buna inanmazlar, ve birsamlının sözleri sayılırdı, mesele hendesî konularda böyle olduktan sonra, ilâhî konularda büsbütün böyledir, bu ilimler ilk bakışta anlaşı-
207;122 lıverecek şeylerden değildir. Vaziyet böyle olunca bu ilimlerde cedelî muhataba vuku bulmamalıdır; cedel diğer ilimlerde faydalı ve mubah olduğu halde ilâhî ilimlerde haramdır. Üstelik, bu konular, insan aklının keyfiyetini bilmediği konulardır; eğer, insan
209;125 bunu yapabilseydi, ezelî akılla kâin ve fasit akıl bir olmuş olur du. İşte bu bakımdan Gazâlî filozofların ilâhî ilimleri zannîdir
209;126 demiştir. İbn-i Rüşt "biz, burhanî olmasa da bu adam bu büyük ilme hayal soktuğu ve halkı fazıl işler işleyerek saadete ulaşmaktan alıkoyduğu için önem verdik" demektedir. İbn-i Rüşt'ün, ilâhî ilimlerin mantıkî değeri hakkındaki hükmünü kendi ifadesiyle bundan daha açık bir şekilde anlatan bahis zor bulunur. İbn-i Rüşt burada iki şeyi birden itiraf etmek durumundadır: 1. Gazâlî'nin tezi haklıdır, 2. İlâhî ilimlerde mühim olan hakikat endişesi değil, fakat, sadece, halkın saadeti ve sosyal nizam olmalıdır. Zaten ona göre, ilâhî meseleler aklın kavrayabileceği cinsten değildir. Bu muayyen bir mânâda metafizik yapmanın imkânsız olduğunu söylemektir. Bu vaziyet Gazâlî'nin *Tehâfütte* tastik edilmesini istediği şeyden de fazlasını yapmaktır: o da aklı tahsis ederek aczini göstermek değil, doğrudan doğruya iktidarsız saymaktır. Gazâlî'nin *Tehâfüt*'teki gayesi tahsis ederek onun aczini göstermek olduğu halde İbn-i Rüşt'ün tavrı onu mahkûm etmektir [297].

186;80 İkincisi filozofların, bilhassa Aristo'nun, doktrinlerinde İbn-i
203;115 Sinâ'nın anlatmış olduğu şeylerin bulunmadığına dairdir. İbn-i Rüşt'e göre, *Mebde-i Evvel*'in altındakileri kesret hususunda söylenilen şeyler filozofların sözleri değildir. Filozoflara göre, bu *Akıllar* da asla kesret yoktur, birbirlerinden kesret ve basitlik yönünden değil, sadece, illet-malûl olmak yönünden ayrılırlar. Hakikî mânâda basit ancak *Evvel*'dir, diğerlerinin vucudu onunla kaimdir.

İbn-i Rüşt'e göre, Allahın ancak zâtını idrâk ettiği doğrudur.

[297] Bk. *Tah. al-Tah.*, S. 193; 90-91. 209; 125-126. 246; 206. 255; 226.

Gazâlî'nin ilzamı varit olmaz, zira Allahın zâtı bir bakıma bütün varlıklardır; çünkü filozoflar Allahın zâtını bütün mevcudata eşit olarak vazederler. 202;111

Kesret ilzamından kaçmak fakat aynı zamanda Allahın gayrını bilmediğini iddia etmemek için İbn-i Rüşt acaba bir panteizm mi teklif etmek durumundadır? Filozoflar dediği kimseler Aristo ve yunan aristocuları ise bu neviden bir panteizm bilhassa birincide mevcut değildir; o bakımdan İbn-i Rüşt'ün bir nevi çoklukta birlik teklif etmiş olması daha uygundur.

İbn-i Rüşt, sonunda, şuna karar vermiştir: Allalı varlıkları bizim idrâk ettiğimiz tarzda idrâk etmez, eğer, idrâk etseydi kendisine şirk koşulmuş olurdu. Onun için Allahın ilmini küllî veya cüzî olarak vasıflandırmak doğru değildir[298]. 227;167

Buraya, İbn-i Rüşt'ün, zâtı ile mümkün gayrı ile vâcip mefhumlarını tenkit edişini ilâve etmek lâzımdır. Ona göre, bu taksimi ilk defa İbn-i Sinâ icadetmiştir, ancak, mümkünün tabiatı zarurîye dönerse, mümkün vâcip olur. Oysaki zarurî tabiatlarda imkâna ait bir şey bulunmaz. Bunların hepsi hurafedir, filozofların sözleri değildir, felsefeye sonradan girmiştir. Bu sözler cedelî olmak şöyle dursun hıtabî veya iknaî bile değildirler. İşte o yüzden Gazâlî'nin "onların ilâhî ilimleri zannîdir" sözü haklı bir sözdür[299]. 187;101

İbn-i Rüşt üçüncü tenkidî durumunu Gazâlî'nin itirazları karşısında almıştır. Gazâlî, mademki, itirazlarını İbn-i Sinâ'nın görüşüne çevirmiştir, İbn-i Sinâ ise filozofların fikirlerini aksettirmemiştir, o halde, İbn-i Rüşt'ün filozofların asıl görüşü açısından Gazâlî'yi tenkit etmesi metot yönünden doğru değil, ve üstelik lüzumsuzdur. Gazâlî'nin üçüncü ve dördüncü itirazları karşısında İbn-i Rüşt'ün takınmış olduğu tavır böyledir. İbn-i Rüşt'ün vazifesi ya İbn-i Sinâ'yı reddetmekte Gazâlî'nin haklı olduğunu açıkça söylemek veyahut İbn-i Sinâ'yı tenkit etmek olabilirdi. Filozofların böyle şeyleri söylememiş olduklarını beyan ederek meseleden kaçmak, Gazâlî'nin dâvasını bâtıl etmek yönünden bir işe yaramasa gerektir[300].

Gazâlî'nin, eğer küreler basitse, onlarda kutup noktalarını

[298] Bk. S. 285
[299] Bk. ay. sa.
[300] Bk. S. 279-285

tayin eden nedir sorusuna İbn-i Rüşt iki nevi küre ayırarak cevap
243;200 verir: Sunî küre, tabiî küre. Birincide kürenin her noktası birbirine benzediği halde, ikincide benzememektedir, cüzlerdeki bu benzemezlik tabiatları hasebiyledir.

İbn-i Rüşt burada "tabiat" mefhumu gibi zaten müphem bir mefhum kullanmak suretiyle, sadece, mevcut olanı tekrar etmektedir, bu, aslında hiç bir şey izah etmemektir. Her hangi bir hadiseyi tabiatı gereği mefhumu ile izah etmeğe çalışmanın bu türlü aristocu sebep gösterme tarzının yetersizliğine kanaat getirildiği modern ilim çevrelerinde nasıl itibardan düşmüş olduğu malûmdur. Filhakika, izahı istenen şeyi "tabiat" gibi bir kelime kullanarak izah unsuru ittihaz etmeye, böylece, üzerinde işlenecek temel terkedilip, pozitifin zıddı mânâsıyla, kötü, formalist ve totolojik bir metafizik içine düşülmeğe varır.

Bu bakımdan Gazâlî'nin durumu daha sonurguludur, zira, sual, vazedilişi yönünden bugünkü ölçülerle ilmî bir sual olmasa bile, anlayış bakımından geometrinin verdiği tarife sadıktır. Kutup noktalarının o şekilde tayin edilmesini İbn-i Rüşt'ün tabiata atfetmesiyle Gazâlî'nin Allahın iradesine atfetmesi arasında, iki mefhumun da operasyonel olmayışı bakımından, fark yoktur. Ancak, burada kutup noktalarının neden dolayı o noktalara tahsis edildiği sorusuna cevap veren üç plân bahis konusu edilebilir: a) Allah iradesi plânı, b) tabiat mefhumu plânı, c) operasyonel plân. Sonuncu plânda sual vaz edilişi yönünden ilk ikisinden farklıdır. Astronomide kutup noktaları, o noktaların niçin o noktalara tahsis edilmiş oldukları şeklinde bahis konusu edilmez, ancak onların vaziyetlerinin nasıl olduğu matematik vasıtasiyle tavsif edilmeye ve operasyonel tarifleri verilmeye çalışılır. İlk iki plân tariflerinin operasyonel olmamasından dolayı sonuncu plânın dışında kalmak bakımından farksız oldukları halde, birbirlerine nazaran farklıdırlar. Çünkü, Gazâlî kutup noktalarının niçin o yerlere tahsis edildiği hususunda, tahsis edenin Allahın iradesi olduğunu söylerken operasyonel bir tarif getirdiği iddiasını taşımamakta ve o hususta sahip olduğu yakînin istidlâller sonunda erişilmiş olan burhanî bir yakîn değil, ancak, psikolojik bir yakîn olduğunu söylemek durumunda bulunmaktadır. Halbuki İbn-i Rüşt, tahsisin tabiî kürenin tabiatından ileri geldiğini söylerken bu neticeye dair burhanî yakîne sahip olduğunu zımnen iddia etmektedir. Netice itibariyle

Gazâlî, bu hususta, istidlâlî yakîne sahip olduklarından dolayı ilmî vaziyeti temsil etmek iddiasında bulunanların temelsiz olduklarını göstermiş İbn-i Rüşt ise iddiayı muhafaza etmekte devam ederek ispat etmeye girmemiştir.

Bununla beraber, İbn-i Rüşt'ün, İbn-i Sinâ'nın tutarsızlıklarını işaret ettiği bazı noktalarda, meselâ kesret meselesinde olduğu gibi, Gazâlî'nin ilzamlarını sahih bulduğunu da ilâve etmeliyiz.

Gazâlî birden çoğun çıkması meselesini çeşitli yönlerden inceledikten sonra toplayıcı olarak iki önemli durum tesbit eder: 1. Kendisinden bu meseleleri ele almamaktan maksadı doğru cevabı getirmek değil, fakat, sadece filozofların dâvâlarını karıştırmaktır; o da hasıl olmuştur. 2. İlâhî bahislerde çelişmeye düşmek suretiyle hakikate erişemediğini gösteren akıldan ziyade, bu gibi meselelerde, nebilere vahyolunan şeylere tabi olmalıdır.

İbn-i Rüşt onun bu halini birinciyi tenkit, ikinciyi tasvip ederek değerlendirmiştir; ona göre Gazâlî'nin "maksat karıştırmaktır" sözü Gazâlî'ye yakışmaz; âlimin âlim olarak maksadı haktır, yoksa, akılları karıştırmak değildir. Bununla beraber, onun, "insan aklının erişemediği hususlarda şeriata dönmelidir" sözü doğrudur, zira, Allah aklın aciz gösterdiği hususları vahiyle bildirir. Bu aciz ya mutlaktır, ya o insanın kendi tabiatından ileri gelir veyahut bilmemekten ötürüdür, vahiy bu sınıfların hepsi için rahmettir[301].

Bununla beraber, İbn-i Rüşt bilginin objektif değerini teminat altına almak endişesini daima izhar etmekten geri durmamıştır. Eğer, ona göre, her hangi bir fiil her hangi bir failden çıkarsa, varlıklar birbirine karışır ve bilgi bâtıl olur; oysaki, mutlak vucut hakikî mevcuttan daha çok ademe yakındır[302]. Bu sonuncu fikri Hegel'in mutlak varlığın vasıfsız oluşu onun yokluk olduğunu gösterir[303] fikrine benzemek bakımından ilgi vericidir.

İbn-i Rüşt kesret meselesinde kendisinin son cevabının ne olduğu sorusuna 'bunun bu kitapta burhanî cevabını vermek zordur, ama, kesretin vasıta, istidat, ve âlet sebepleri yüzünden hâsıl

[301] Bk. S. 288
[302] Bk. ay. sa.
[303] Bk. E. Bréhier, *Hist. de la Phil.*, II, S. 748-749

olduğu söylenebilir; bu anlatılanlardan bir şey tebeyyün etti ise ne alâ aksi halde vahiyle gelen şeylere başvurmalıdır' demektedir[304].

Bu fikirlerinden dolayı İbn-i Rüşt'ün felsefe veya vahiyden birisini seçmekte tereddütlü olduğu neticesi çıkarılabilir. Böylece kendisinin alelıtlak agnostik sayılmak mı gerekeceği, yoksa bilâkis, Aristo yolundan Kur'andaki hükümlere felsefî istidlâllerle gidilebileceğine kani olduğu halde, sırf dinî takibattan kurtulmak için vahyi tutar görünmek ihtiyacını mı duyduğu yahut sadece ve samimî surette çift hakikat anlayışını mı müdafaa ettiği meselesi, şimdilik, bir problem olarak kalmaktadır.

Hocazâde'nin bu meseledeki durumuna gelince:

Hocazâde'nin IV. ve V. meselelerde ele aldığı konular Gazâlî'nin III. meselesinde ele aldıklarıyla tam tekabül halinde değilse bile, aynı fikirler hakkındadır.

IV. meselede Hocazâde birden ancak bir çıkar hükmünü doğrudan doğruya İbn-i Sinâ'nın talebesi Behmenyâr'a bildirmiş olduğu deliline itiraz ederek, kendine mahsus bir şekilde, semboller yardımiyle cevaplandırmaktadır. O delil şudur: Eğer hakikî birden A ve B sâdır olsa, bu aynı birden aynı cihetten hem A sadır olur hem de A sadır olmamış olur, oysa ki bu muhaldir.

Bu delili Hocazâde şöyle cevaplandırır: Birden B sâdır olduğu vakit, bu, A sâdır olmadı demek değildir, sadece $\bar{A}$ sâdır oldu demektir. A nın sudıru olmayan şey mefhumu umumîdir, A nın sudurunun nefyi mefhumu hususîdir. Umumî için doğru olan şey hususînin doğruluğunu gerektirmez. Onun için A nın sudurunun gayrı olan B gerçekleştikte (yani sudur ettikte) A nın sudurunun nefyinin gerçekleşmesi icabetmez, A nın sudurunun nakîzi A nın sudurunun nefyi değildir, onun nakîzi A ının sudurunun gayrı olmaktır.

Yani, A, C dir ile A, $\overline{C}$ (non C) dir hükümlerinin nakîz olması gibi A, C dir ile $\bar{A}$ (yani B), C dir hükümleri nakîz değildir. A, C dir hükmünün nefyi A, $\overline{C}$ (non C) dir hükmüdür; yoksa, $\bar{A}$ (yani B), C dir hükmü değildir. Ne de A, $\overline{C}$ (non C) dir hükmü $\bar{A}$ (yani B), C dir hükmüne eşittir. O bakımdan Hocazâde'nin itirazı isabetlidir. Böylece İbn-i Sinâ'nın birden ancak bir çıktığı iddiasına karşı getirmiş olduğu delilin mantıkî bir hata ile malûl olduğunu göstermiştir.

[304] Bk. S. 288

Hocazâde, ayrıca, bu hükmün apaçık olmadığını çünkü milel ehlinin bu hususta anlaşmazlık içinde olduğunu belirtmekten de geri kalmamıştır.

Hocazâde, Gazâlî'nin III. meselede, başlangıçta, bahis konusu etmiş olduğu hususları V. meselesinde sonda, sondakileri başta mütalea etmiştir. Hocazâde'nin asıl ifade etmek istediği şey itibarî hususların kesret menşei teşkil etmesinde ne gibi bir mahzur olduğunu sormaktır. Bu arada, kesret menşeini izah etmeğe çalışan filozoflara Gazâlî'nin yöneltmiş olduğu tenkitler üzerinde de ayrı ayrı durur.

Bunların ilki vâcib-ul vucuttan vucup kaldırıldığı vakit vucut kalır mı kalmaz mı sorusuna taallûk eder. Gazâlî'ye göre kalır, Hocazâde'ye göre ancak mutlak vucutta kalır.

Malûl-u Evvel'in kendi zâtını ve mebdeini bilmesi suretiyle kesret hasıl olabileceği filozofların delillerini bu delillere itiraz eden Gazâlî'ye karşı, muhtemel cevaplar getirmek suretiyle, müdafaa etmek durumuna düşen Hocazâde'nin maksadı kesretin birtakım itibarlar bakımından çıktığını ifade etmektir.

Gazâlî *Malûl-u Evvel*'in imkânından nasıl olur da İlk Feleğin cirmi çıkabilir, *Akl-ı Evvel*'in imkânı ile *Felek-i Aksâ*nın cirmi ara- 44
sında ne gibi bir münasebet vardır? demektedir. Hocazâde 'burada, filozoflar sudur ile sâdır arasındaki münasebeti aramıyor, sadece sudurun menşeini aramaktadırlar' cevabı ile mukabele ederek onun bu sorusunu yersiz bulur. Oysaki Gazâlî burada ister *Akl-ı Evvel*'in imkânını ister "kendi zâtının hususiyetinin imkânını düşünmesi" yönünden olsun, İlk Feleğin cirminin nasıl çıkabileceğini haklı olarak sormaktadır. Gazâlî'nin buradaki gayesi ikisi arasındaki bir münasebeti araştırmak değil, böyle bir münasebetin nasıl olduğunun izah edilmesini talep etmektir, zira, böyle bir münasebet olduğunu iddia etmektedirler. Gazâlî'nin bu sorusundan maksat böyle bir münasebetin ne kurulabileceğini ne de izah edilebileceğini hissettirmektir.

O halde, Hocazâde'nin "insan aklı böyle şeyleri anlamakta yetersizdir, nasıl, yüksek mebdelerdeki durumu anlasın?" diye sorması fazladır. Zaten Gazâlî'nin maksadı başka bir şey değil, ancak, bu durumu itiraf ettirmektir.

Hocazâde'nin, Gazâlî'nin III. meselesinin başında mütalea

etmiş olduğu konular hakkındaki kanaatına gelince; Gazâlî'nin hakikî fiili iradî olana hasretmesini sırf kelimede niza etmek olarak vasıflandırır[305]; çünkü, ona göre, fiili sadece iradî olana hasretmek memnudur.

Gazâlî'nin fiili iradeye bağlaması kelimede niza yaratmaya irca edilecek kadar önemsiz değildir. Bilâkis, Gazâlî'nin dâvâsının yapısında dayanmış olduğu en önemli üç mefhumdan birisi irade mefhumudur. Asıl fiili irade ile yapılmış fiil sayması da bu anlayışının tabiî bir neticesidir.

Gazâlî'nin, birden ancak bir çıkar iddiasına karşı yapmış olduğu tenkitleri, Hocazâde, kesretin kendiliğinden ve vasıtasız olarak çıkmayacağını göstermek için yaptığı kanaatındadır. Halbuki Gazâlî'nin böyle bir gayesi olmadığı gibi böyle bir açık iddiası da yoktur. Gazâlî'nin yapmak istediği şey bir metot tenkididir.

Acaba, Hocazâde'nin endişesi Gazâlî'yi bu tenkidinde isabetli bulduğunu söylemekten çok, -zira, eğer, ona iştirâk ederse, sanki Allahtan âlem sudur etmemiş gibi olacaktır. - kesretin birden çıkmasının mümkün olduğunu belirtmek midir? Eğer, hali böyle ise yine fazla bir şey yapmamış olacaktır. Çünkü, Gazâlî birden çok çıkmasının mümkün olup olmadığını araştırmakta değil, filozofların birden bir çıkar iddiasını değerlendirmekle meşgûldür. O bakımdan Gazâlî'de müşahede etmiş olduğumuz metot tenkidi şuuruna Hocazâde'nin de aynı kuvvet ve kavrayışla sahip olduğunu söylemek güç olsa gerektir.

Burada, Hocazâde İbn-i Rüşt'ten bahsetmemekle beraber fiili sırf iradî olana bağlamamak ve çokluğun birden vasıta ile çıktığını kabul etmek yönünden İbn-i Rüşt'le fikir birliği arzettiğini işaret etmeliyiz. Ancak, bu hali, onun Gazâlî ile İbn-i Rüşt arasında bir hakem rolü oynadığı iddiası için yeter bir delil olamaz.

Allahla âlem arasındaki münasebetlere taallûk eden meselelerden III. meseleyi tamamlayacak mahiyette olan IV. ve X. meseleler aşağıda sıra ile ve ayrı ayrı ele alınacaktır[306].

4 - ÂLEMİN BİR YAPICISI (SANİİ) VAR MIDIR

a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası

[305] Bk. S. 294-295

[306] Hocazâdede VI. mesele IV. meseleye; XII. mesele, X. meseleye tekabül eder.

1 — Gazâlî'nin Tehâfütüne Göre

Filozoflar, âlemdeki hâdiselerin sonsuz olarak devam etmeleri müstahil olduğu için, artık, kendisinin bir illeti bulunmayan varlıkta durması gerektiğini yakınî olarak delillendirememişlerdir. Sonsuz illetlerin varlığı müstahil değildir, bilâkis mümkündür. Üstelik, filozoflar, insan ruhlarında olduğu gibi, bilfiil sonsuz olan varlıklar kabul etmişlerdir. 137;138 136

2 — İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne Göre

Filozoflar, âlemi kadîm kabul etmekle, onun faili olmadığı mânâsını kastetmemişlerdir. Zira, fail iki türlüdür: 1. Kendisinden bir mefûl sadır olan ve kendisinin artık onunla bir ilişiği kalmayan failler, dülgerle ev arasındaki münasebette olduğu gibi. 2. Kendisinden bir mefûl sadır olup, bu mefûlün varlığı daima kendisine muhtaç bulunan failler. Bu failler şerefçe birinciden daha üstündür. Allah işte böyle bir faildir. Allah kadîm olunca ondan hâdis olan âlemin de kadîm olması icabeder. 264;3

Gazâlî'nin "illetler zinciri sonsuz gidemiyeceği için bir yerde durur, işte kendisinin bir illeti olmayan fakat başkasına illet olan bu son illet *Mebde-i Evvel*dir" diye filozoflardan getirmiş olduğu cevap sahih değildir, ancak iknaîdir. Zira, a) illetin dört illetten (maddî, surî, fail, gaî) hangisi olduğu açıklanmamıştır; eğer, bu sözle fiili ezelî olan fail illet kastedilirse, o zaman cevap sahih olur. b) Kendisinin illeti olmayan fakat başkasına illet olan ifadesi de karışıktır. Zira bu şartı gerçekleştiren her şeyin *Mebde-i Evvel* olması icabeder ve arada Dehrîlerle bir fark kalmaz. c) Gazâlî'nin "varlığı için bir illet olmayan bir mevcudun tesbit edilmesine burhan kaim olmuştur" şeklinde filozoflardan getirmiş olduğu cevap da karışıktır. Zira, teker teker her dört illetten biri ilk illetlerine sonra bunların tekrar bir ilk illete irca edilmesi lâzımdır. d) İlletler zinrinin sonsuz gidemiyeceği meselesine gelince; bu husus filozoflara göre bir yandan kabul edilir bir yandan edilmez. Sonsuz ardardalık eğer, bizzat ve bir doğru istikametinde ise ve önce gelen sonra gelenin illeti ise, memnudur. Eğer, ortada bir ilk fail olmak üzere, bu ardardalık arazen ve bir daire üzerinde ise, önce gelen sonra gelenin varlığı için şart değilse, memnu değildir, Sonsuz illetlerin bizzat ardarda gelişini Dehrîler kabul eder. e) Gazâlî'nin '*Mebde-i Evvel* gökler olamaz, zira onlar çoktur, oysaki bu hal 265;5 266;6 266;7 266;8 267;9 270;15

270;16 tevhit deliline aykırıdır' sözü sahihtir. f) Gazâlî'nin '*Mebde-i Evvel*
270;17 gök olamaz, zira o madde ve suretten mürekkeptir, sözü filozofların değildir. Sadece İbn-i Sinâ'ya aittir. Filozoflara göre madde ve suretten mürekkep olan her şey muhdestir, oysaki gökler ezelîdir. Heyulâ fesat sebebidir, imdi, göğün heyûlâsız yani basit olması lâzımdır.

274;24 Gazâlî'nin İbn-i Sinâ'dan "nefislerin sonsuz olması caizdir, ancak, vazı sahipleri sonsuz olamaz" diye nakletmiş olduğu söz sahih değildir. Bunu filozoflardan hiç kimse söylememiştir. O ba-
275;25 kımdan Gazâlî'nın ilzamı filozoflara gerekmez. Gazâlî'nin "cisimlerin mekânda sonsuzca üst üste gelmesini caiz görmedikleri halde, zamanca üst üste gelmelerini niçin caiz görüyorlar?" sorusunun cevabı şudur: Sonsuz cisimleri beraber olarak vazetmek bilfiil sonsuz vazetmek demektir, halbuki bu muhaldir. Zaman vazı sahibi olmadığı için ona bu muhal gerekmez, yani bilfiil sonsuz değildir.

275;26 'Varlık mümkün ve zarurî olarak ayrılır; mümkünün bir faili olmak gerekir, âlem bütününde mümkün olunca, ona bir fail fe-
276;27 rekir' burhanını felsefeye ilk defa getiren İbn-i Sinâ'dır. Bu söz yalan değildir, ama, âlemin bütününün mümkün olduğu kendili-
276;28 ğinden bilinen bir şey değildir. Zira var olanı ilkin illeti olan ve olmayan diye taksim edip, sonra, illeti olanı mümkün ve zarurî diye bölmek kendiliğinden bilinen bir şey değildir. Eğer mümkün sözü ile hakikî mümkün kastediliyorsa, bu, zarurî bir mümküne gelir dayanır, yoksa, illeti olmayan bir zarurî şeyde son bulmaz. Eğer, illeti olan kastediliyorsa, bu illeti olanın da bir illeti olur ve vaziyet sonsuzca uzar gider ve bir vâcibde nihayet bulmaz.

Eğer, sonu olmayan mümkün sebepler vaz edilirse, faili olmayan mümkün vaz etmek icabeder; sonsuz illetleri olan zarurî
278;31 şeyler vazedince, o takdirde illeti olduğu söylenilen şeyin illeti olmaması lâzım gelir. Halbuki faili olmayan mümkün muhaldir, muhakkak surette bir vâcib-ul vucutta son bulması gerekir.

İbn-i Sinâ'nın varlığı, ilkin, mümkün olan ve olmayan tarzın-
279;32 da bölmesi doğru değildir. İbn-i Sinâ varlığı mümkün (illeti olan) ve vâcip (illeti olmayan) diye böldüğü için sonsuz illetlerin mümteni olduğuna dair delil getiremez. O yüzden, Gazâlî'nin "her biri mümkün olduğu halde bütün vâcip olabilir" tarzındaki ilzamı

filozoflara değil, İbn-i Sinâ'ya racidir, zira onlar belirttiğimiz gibi, ister zarurî ister mümkün olsun bizzat sonsuz olan illetlerin varlığını caiz görmezler.

Gazâlî'nin 'vâcib-ul vucudun mümkünlerle kaim olmasını filozofların kabul etmeleri lâzımdır, zira onlara göre, kadîm, hâdislerle kaimdir, kadîm olan zamanın hâdis anlardan meydana gelmiş olması böyledir' sözüne cevabımız şudur: Filozoflar, kadîmin muhdes ve sonsuz cüzlerle kaim olduğunu kabul etmezler, bilâkis, şiddetle reddederler. Çünkü, bu, Dehrîlerin fikridir. Bir bütün ya sonlu ve kâin-fâsit şahıslardan veya sonsuz şahıslardan teşekkül eder. Birinci halde bütün kâin ve fasittir. İkinci halde Dehrîlere göre, bütünün illetsiz olarak ezelî olması gerekir, bir illete ihtiyacı yoktur. Halbuki filozofların görüşü başka türlüdür: Bu gibi cinsler mümkün ve kâin - fâsit olmak yönünden muhakkak surette bir illete sahip olmak zorundadırlar, bu sebep onların cinsinden değildir, ezelî ve ebedîdir. 282;39 282;40 282;41

Cinsler hakkında üç türlü görüş vardır: 1. Her cins, şahısları sonlu olmak yönünden kâin ve fasittir; 2. cinsler sonsuz şahısları ihtiva eder, kendileri de sonsuzdur. Bunu kabul edenler ikiye ayrılırlar: a. Bu cinslerin devamı, zarurî ve sayıca tek olan bir sebebe bağlıdır. Filozofların görüşü budur. b. Şahısların varlığının sonsuz olması onların ezelî olmasında kâfidir. Bu görüş Dehrîlerin görüşüdür. 283;42

Bu mesele âlemin kıdemi meselesine tabidir. Bir tarafta hudusu kabul edenler ve Kelâmcılar, diğer tarafta Dehrîler bulunmaktadır. Filozoflar ikisi ortasındadırlar. Görülüyorki sonsuz illetler kabul eden kimsenin bir ilk illet tesbit edemiyeceği iddiası yalandır. Bilâkis, sonsuz illet vaz etmeyen bir kimse, ezelî olan bir ilk illet vaz edemez, zira, sonsuz malûller ezelî bir illetin varlığını gerektirir. 284;43 284;44

Gazâlî'nin ruhlar bahsinde filozoflara atfetmiş olduğu sözler filozoflara ait değildir. 286;48

3 — Hocazâde'nin Tehâfütüne Göre

Gazâlî'ye göre, âlemi hâdis farzeden bir kimsenin onun faili olduğunu kabul etmesi kolaydır. Âlemi kadîm ve failsiz sayan bir kimsenin de görüşü anlaşılmaktadır, fakat, hem kadîm sayıp hem fail kabul edenlerin görüşü çelişiktir. 47

Cevabı: Eğer, kıdem ile malûlü olmaması kastediliyorsa memnudur; eğer, sâni' sözü ile var etmemişken var eden anlaşılırsa, filozoflar bunu kabul etmezler. Filozoflara göre, âlem mümkündür. o halde, bir yapıcısı vardır. O takdirde onların mesleği çelişme ihtiva etmez.

Filozoflar bir mebde ispat etmek için şöyle delil getirirler: Var olan ya mümkün ya vâciptir. Mümkün, varlığının illeti olandır; vâcip, olmayandır. Mümkünler zinciri vâciple kesilir. Bu vâcip cisim olamaz, zira, o mürekkep değildir; nefis de değildir, zira her bakımdan birdir. O halde başka bir üçüncü şeydir.

48 Gazâlî bu görüşe üç yönden itiraz etmiştir: 1. Bu mebde feleklerden biri olabilir. 2. Burada, teselsülün müstahil olduğu ortaya konulmamıştır. Tatbik burhanı, evveli olmayan müteakip hadiselerle nakzedilmiştir. Onlar vucutta içtima etmedikleri için tatbik tasavvur olunamaz, denilirse, buna karşı filozoflar insan ruhlarının bilfiil sonsuz olduklarını kabul etmektedirler denilebilir. Fakat, bu ruhlarda tertip olmadığı için tatbik burhanı yine geçmez.

Müteakip hadiselerin her ne kadar, dışarda vucutları yoksa da *Mele-i A'lâ*'nın ilminde mevcutturlar denilirse, "bu ilimler her halde insanın ilminden başka türlüdür, zira, zamana dahil olmazlar" tarzında bir cevap vermemelidir. Zira, maksat, teselsülü iptal eden delilin mutlak olarak tamamlanamıyacağını göstermek değildir, bilâkis, maksat, bu delilin filozoflara göre tamamlanamıyacağını göstermektir. Bu ilimlerdeki tertip mücerret, zamanî tertip değil, tabiî bir tertiptir. Tabiî tertibin hakikî vucutta olduğu iddia edilemez, zira, yüksek mebdelerin eşyayı bilmekteki maksatları onların illetlerini bilmektir. Üstelik her ne kadar bu ilimler, hal, geçmiş, ve gelecekte değillerse de, onlarla, vaki olan vakitler bilinir, o yüzden tertip hasıl olmuş olur. O halde tatbik burhanı da varit olmuştur.

49 Bazı kimseler, ruhların tabiî ve vazî tertipleri olduğunu kabul etmiş olduğuna göre, o halde, ruhlar yönünden de tatbik hasıl olmuştur.

Ruhların tabiî ve vazî tertipleri olduğuna şöyle itiraz edilebilir: Tabiî terettüpte, babanın ruhu oğluna hareketler ve beden vasıtasıyla illet olur. Bu silsilede aradaki iki birlik yok olur, mevcut olan şey maduma intikal etmez; baki kalan birliklerin ise ara-

larında terettüp yoktur. Vazî tertipte birliklerin bütününde terettüp yoktur, her bir birlik başka bir zamanda hâdis olmuştur.

Filozofların teselsül kelimesine delâlet eden diğer burhanları şudur: Her mümkün bir başka mümküne dayanır, bu zincirin bütünü de mümkündür, o mümkünün de bir illeti olmalıdır. Bu illet ne bütünün kendisi ne de onun bir cüzü olabilir, dışardan bir illettir. Fakat, bu illet bütünden bir ferdin illetidir, bu fert sonuncu veya mutavassıt malûl olamaz. Aksi halde, ya bir malûle iki illet tevarüt eder veya dışardaki illet bir ziyade gerekir, böylece zincir kesilmemiş olur.

Zincirin illeti dışardan bir şey değil, bu zincirden bir cüzdür 50
fikrini kabul ederiz. Bütünün mucidi cüzlerin de mucididir sözü ile eğer, tek tek her cüzün mucididir fikri kastedilirse, memnudur; eğer, her bir cüzün ya kendiliğinden veya cüzlerle mucididir fikri kastedilirse, kabul ederiz. O takdirde, sonuncu olduğu kabul edilen malûlün önündeki illet olur, fakat, bu, mümkün olduğu için ona da bir illet gerekir, bu illet zincirden bir cüzdür ve ikinci malûlün önündedir, o halde teselsül hasıl olur.

Buna karşı 'kastedilen fail müstakil faildir, zincirdeki her cüz ona istinat eder' denilemez, zira, bu neviden bir istiklâl ancak, birbirine dayanan ve sonlu olan birliklere gerekir. Ama, birlik sonsuz olunca, bu neviden bir istiklâl tasavvur edilemez. Bu birlikteki failin istiklâlinin mânâsı dışardaki bir faile ihtiyacı olmadığı mânâsına niçin gelmesin? Zincirden her cüzün bir illeti vardır ve kendi altındakini hasıl eder.

Eğer, 'bir cüz silsilenin illeti olsa, bu, müreccihsiz bir tercih demek olur' denilirse cevabı şudur: Silsilenin zincirinin muhassılı sonuncu malûlün önündeki cüzdür, zinciri o tamamladığı için evvelen ve bizzat illettir.

Teselsül kelimesine delâlet eden bu ikinci istidlâle Gazâlî'nin vermiş olduğu cevap şudur: Mümkün sözü ile illeti olan, vâcip sözü ile illeti olmayan kastediliyorsa, o takdirde, her bir cüzün zâtına ilâve bir illete sahip olduğundan dolayı mümkün olduğunu söylemek lâzımdır, oysaki bütünde böyle bir vaziyet yoktur. Bu hale vâcibin mümkünlerle kaim olduğu neticesi lâzım gelmez, zira, filozoflara göre, zaman kadîmdir, ama, hâdis olan şeylerden meydana gelmiştir. O halde birlikler için doğru olan şeyin bütün için

de doğru olması icabetmez. Demekki filozofların bir illet isbat etmek için yolları yoktur.

Gazâlî'nin bu sözü haşivdir, zira, bütün (kül) mümkündür ve bir illete muhtaçtır. Vaziyeti kadîmin hâdislerle kaim olmasına benzetmesi güzeldir ama, bunu filozoflara nisbet etmesi güzel değildir. Zira filozoflar hâdis birliklerin toplanmak suretiyle kadîmi teşkil ettiğini söylememişlerdir. Akıllı kimse cüzlerinden birisi daha bugün hasıl olan bir şey için kadîmdir demez. Bütünün gerçekleşmesi için cüzlerinin gerçekleşmiş olması lâzım gelirken böyle bir şey nasıl iddia edilebilir? Filozofların harekette kıdemden anladıkları şey her bir devirden önce sonsuz devirler olduğudur. Bazı ahkâmda, kül ile cüz müşterektir. Kıdem, kül için sabit olan şeyin cüz için de sabit olmasını gerektiren şeylerdendir, hudus da öyledir, o bakımdan bunda niza etmek doğru değildir.

b) *Meselenin Tahlili*

Gazâlî'nin kanaatına göre, filozoflar, âlemdeki hâdiselerin
137-138 sonsuz olarak devam etmeleri müstahil olduğu için artık, kendisinin bir illeti olmayan bir varlıkte durmaları gerektiği hususunda yakînî delillere sahip değillerdir. Zira sonsuz illetler zinciri mümkündür, her bir halkanın bir illeti olabilir fakat
136 bütün zincirin bir sebebi olmak zarurî değildir. Kaldıki filozoflar, ruhların varlığı gibi, bilfiil sonsuz kabul etmişlerdir.

İbn-i Rüşt, bu iddiayı bazen Gazâlî'ye hak vererek, bazen, filozoflar adına ileri sürülen iddiaların sadece İbn-i Sinâ'ya ait olduğunu belirterek ve üstelik, İbn-i Sinâ'yı Gazâlî'den daha fazla ve teferruatlı olarak tenkit etmek suretiyle desteklemekten başka bir şey yapmamıştır.

İbn-i Rüşt'ün illetler zincirinin sonsuz gidemiyeceği için bir
265; 5 yerde durması gerektiği delilini sahih değil iknaî bulması, 'varlığı için bir illet bulunmayan varlığın tesbitine burhan kaim olmak
267; 8 için teker teker her dört illetin ilk illetlerine sonra da bunları bir tek illete irca edilmesi gerektiği kanaatını taşıması, bu kabildendir.

İbn-i Rüşt İbn-i Sinâ'yı şu noktalarda tenkit etmektedir: İbn-i Sinâ'nın varlık mümkün ve zarurî diye ayrılır, mümkünün bir faili olmak gerekir, âlem bütününde mümkün olunca, ona bir fail gerekir delili İbn-i Rüşt'e göre doğrudur, ama, âlemin müm-

kün olması kendiliğinden bilinen bir şey değildir. Zira var olanı mümkün ve zarurî olarak bölmek kendiliğinden bilinen bir şey değildir. O sebeple, İbn-i Sinâ sonsuz illetlerin mümteni olduğuna dair delil getiremez; fakat, Gazâlî'nin, "her biri mümkün olduğu halde, bütün vâcip olabilir" tarzında getirmiş olduğu ilzam filozoflara değil, İbn-i Sinâ'ya racidir. 276; 27 276; 28

Gazâlî bu meselede filozofları dehrîlikle itham etmektedir. Zira, onlara göre kadîm, hâdislerle kaim olur. İbn-i Rüşt bu ithamı şiddetle reddeder; zira, ona göre, kadîmin hâdislerle kaim olması fikri filozofların değil, Dehrîlerindir. 282; 40

Fakat, bu meselede İbn-i Rüşt'ün vermiş olduğu izahat, Dehrîlerle filozofları ayıran farkı göstermemektedir. Zira İbn-i Rüşt sadece sonsuz olan cinslerin varlığını kabul eden iki cins ayırmakla yetinmiş fakat zarurî delili getirmemiştir. O cinsler şunlardır: 1. Bu cinslerin devamı zarurî ve sayıca tek olan bir sebebe bağlıdır, filozofların görüşü budur. 2. Şahısların sonsuz olması onların ezelî olması için kâfidir. Bu görüşün sahipleri Dehrîlerdir. 283; 42

Gazâlî'nin anlamak istediği ve filozofların göstermediklerini işaret etmeye çalıştığı şey sonsuz giden bu cinsler zincirinden nasıl olupta illeti olmayan bir başka varlığa sıçrandığıdır, daha doğrusu bu sıçramanın zaruretinin gösterilmesidir. İbn-i Rüşt'te bunun cevabı bulunmamaktadır. Bilâkis, sadece, sonsuz illetler vaz etmeyen bir kimsenin ezelî olan bir illet vaz edemiyeceğini iddia etmektedir. 284; 44

İbn-i Rüşt'e ait şu durumu da tesbit etmek lâzımdır: Acaba, İbn-i Rüşt İbn-i Sinâ'yı reddettiği halde, yerine bir islâmî felsefe koymakta mıdır? Yoksa, sadece Aristo'yu mu müdafaa etmektedir? Birinci sorunun cevabını verebilecek olan bir noktaya *Tehâfüt*'te rastlamadık. Eğer, varit olan ikincisi ise, o takdirde hem yukarda belirttiğimiz aykırılık tekerrür edecektir: İslâmiyet ile Aristo'nun fikirlerinin ne gibi bir ilgisi vardır? Hem de mesele şuna müncer olacaktır: İslâmiyet yeni bir felsefeye muhtaç değildir, bu, Yunanda mevcuttur.

Hocazâde, Gazâlî'nin, âlemi hem kadîm kabul edip hem de faili olduğunu söyleyen görüşün çelişme ihtiva ettiği iddiasını kabul etmemekle beraber, teselsülü iptal eden delilin filozoflara göre tamamlandığını göstermek ister: Ardarda gelen hâdise-

48 lerin her ne kadar dışarda varlıkları yoksa da *Mele-i A'lâ*nın ilminde mevcutturlar, onda tabiî bir tertip üzere sıralanırlar, o halde, tatbik burhanı burada da geçmelidir.

Hocazâde filozofların teselsülü kat eden delillerini de tenkit eder o delil şudur: Her mümkün bir başka mümküne dayanır, bütün de mümkündür, bu mümkün bütünün dışardan bir illeti ol-
49-50 malıdır. Cüzlerden biri illet olamaz zira, böyle olsaydı, ya bir malûle iki illet tevarüt eder veya dışardaki illete bir ziyade gerekir.

Hocazâde buna karşı illetin silsile dahilinden bir illet olmasını mümkün bulur. Çünkü, bütünün mucidi tek tek cüzlerin mucidi değildir, hal böyle olunca teselsül kesilmemiş olur. Hocazâde'nin bu görüşü bir sıra üzerinde giden teselsül tsavvuruna değil, daha ziyade bir daire teşkil eden teselsül anlayışına uymaktadır. Çünkü, ona göre, "silsilenin muhassılı sonuncu malûlün önündeki cüzdür, silsileyi o tamamladığı için evvelen ve bizzat illettir."

Hocazâde, filozofların bu deliline yöneltmiş olduğu itirazda Gazâlî'nin haşiv yapmış olduğu kanaatındadır. Zira, ona göre, filozoflar, Gazâlî'nin iddia etmiş olduğu gibi, kadîmi hâdiseler topluluğu olarak görmezler; filozofların hareketin kadîm olmasından anladıkları mânâ şudur: Her devirden önce, sonsuz devirler vardır.

Hocazâde'ye göre, bâzı hallerde kül ile cüz müşterektir, kıdem ve hudus işte bunlardandır. Onun zaman hakkında sormuş olduğu sualler zamanın hâdis olduğu tezini tutmuş olduğunu gösterir.

Netice itibariyle, açıkça ifade etmiş olmamakla beraber, meseleyi inceleyiş tarzından, onun, teselsülü kesmek hususunda filozofların kesin delilleri olmadığı kanaatına sahip bulunduğunu söyleyebiliriz.

Hocazâde bu meselede de İbn-i Rüşt'ü bahis konusu etmemiştir. Bilhassa var olanı mümkün ve vâcip olmak üzere bölen İbn-i Sinâ'ya karşı İbn-i Rüşt'ün yöneltmiş olduğu itirazı hiç bahis konusu etmediğine ve sanki bu tenkit yapılmamış gibi yeniden Gazâlî'ye karşı İbn-i Sinâ'nın delilini getirdiğine bakılırsa, hattâ, İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*ünü görmemiş olabileceği gibi bir ihtimal dahi hatıra gelmektedir.

5 - ALEMİN BİR İLLETİ VAR MIDIR

a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası

1 — Gazâlî'nin Tehâfütüne Göre

Filozoflar âlemi kadîm farzettikten sonra, âlem için bir yaratıcı isbatına çalışmamalı ve Dehrîlerin izinden yürümelidirler. Dehrîlere göre âlem böylece kadîmdir ve bir yaratıcısı yoktur. 206; I

İlleti olmayan şeylerin vâcib-ul vucut olması icabeder, oysaki birden fazla vâcib-ul vucut olamaz demek suretiyle bir müdafaa yapılamaz, zira, vâcib-ul vucudun sırf teselsülü kesmeye yaradığı açıklanmıştı. Varlıkları mümkün-ül vucut ve vâcib-ul vucut tarzında bölmek hatalı bir bölmedir, zira vâcib-ul vucut illeti olmayan demektir, varlıkları böyle ayırmak cisimleri ya bir illeti vardır. veya bir illeti yoktur diye ayırmaya benzer. 207; 2 207; 3 208; 4 208; 5

Aynı şekilde, cismin cüzlerden yapılmış olması da cismin kadîm olmasını önlemez. 208; 6

Cisimlerin hâdis olduğunu kabul etmeyen bir kimsenin bir yaratıcının varlığına inanmasının bir aslı yoktur, öyle bir kimseye dehr ve ilhat gerekir. 209; 8

2 — İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne Göre

Gazâlî, 'her cisim hâdistir diyen bir kimse, âlemin bir sanii olduğunu düşünebilir, ama, filozofları dehrîlerden ayıran fark nedir? Dehrîlere göre bu âlem böylece kadîmdir, bir sanii yoktur, ancak, hadiselerin illeti vardır' demektedir. 414; 1

Filozoflara göre, her cisim muhdestir diyen ve hudus sözü ile yoktan var etmeyi kasteden kimse, bu fikrini müşahede edilmemiş bir şeye dayandırmaktadır, onun için burhan getirmesi lâzımdır. Gazâlî'nin filozofları dehr ile ilzam etmesine gelince, mânâsızdır. Zira, filozoflara göre, cisim ister kadîm, ister hâdis olsun varlığı yönünden kendiliğinden müstakil değildir. Kadîm cisimde bir sani' kabul etmemek vehmin işidir. Aristo *Âlem ve Gök*'ün ikinci makalesinde, işte bu yüzden arzı, akıllar illet farzedebilsin diye ilkin, muhdes olarak vaz etti, sonra onu ezelîye nakletti. 415; 2

Filozofları Dehrîlerden ayıran şey şudur: Dehrîler hisse dayanır, onlar, hareketlerin semavî cisimlere ulaşıp teselsülün onlarla kesildiğini görünce, hissen inkitaa uğrayan şeyin aklen de inkitaa uğradığına hükmettiler, oysaki, durum böyle değildir. Filozoflar hissin inkitaa uğradığı yerde mâkul sebeplere de itibar ederler. Bu mâkul sebeplerle mesele duyusal olmayan bir mevcuda gelir dayanır. Eş'arîler ise duyusal sebepleri inkâr ederler ve duyu- 416; 5

sal varlıkların illeti olarak *Bir*'i vaz ederler, sebep ve sebeplenmişleri inkâr ederler.

417; 7 Varlıkların bir illeti olduğuna dair cisimler ya vâcib-ul vucuttur bu muhaldir, veya mümkün-ül vucuttur, o halde illeti vardır diye getirilen delilde, vâcib-ul vucutla illeti olmayan, mümkün-ül vucutla illeti olan kastedildikte, var olanı o tarzda ikiye bölmek kabul edilemez. Zira birisi çıkıp bütün varlığın illeti olmadığını iddia edebilir.

418; 10 Ama, vâcib-ul vucutla zarurî varlık mümkün ile hakikî mümkün kastedilirse, mesele o zaman muhakkak surette bir illeti olmayan bir varlığa gelir dayanır. İmdi, bölme şöyle yapılmalıdır: Her varlık ya mümkün veya zarurîdir. Mümkünse, illeti vardır ve teselsül illeti olmayan zarurî bir illetle kesilir. Eğer, zarurî illeti olan bir zarurî ise, o da illeti olmayan bir zarurîye gelir dayanır. İbn-i Sinâ bölmeyi bu şekilde yapmadığı için yolu bozuk bulmuştur.

418-419;11 Varlıkların illeti olduğuna dair getirilen diğer cismin cüzleri vardır, bütün bu cüzlerle kaimdir, cüzler zâttan öncedir deliline karşı Gazâlî'nin getirmiş olduğu bütün ne cüzlerinin ne de onların toplanmasının illeti olmayabilir ve böylece fail bir illet olmaksızın kadîm bulunabilir cevabı cisim olmayan bir varlık ispat etmek
419;12 için vâcib-ul vucut yolundan giden bir kimseye lâzım gelir. Bunu İbn-i Sinâ yapmıştır. Hareket ve zaman ispat etmek için vâcib-ul vucut yolunu tutmak elverişli değildir. Kadîm cüzlerden mürekkep olan bir varlık farzolundukta, âlem ve cüzleri gibi, âlemin de cüzlerinin vâcib-ul vucut olması icabeder. Bu yol burhanî değil-
420;13 dir. Eğer, bilfiil cüzlerle kadîm olan bir mürekkep vaz edilirse, bu kadîmin zât itibariyle de kadîm olması lâzım gelir. Mürekkep bir şeydeki vahdet, ancak, kendiliğinden vahit olan bir şey yüzündendir. İskender de aynı noktaya temas etmiştir: Ortada, âlemin cüzlerine sereyan eden bir kuvvet bulunmak icabeder, fakat canlının cüzlerini birbirine rapteden bir kuvvetin varlığında olduğu gibi. Aradaki fark şudur ki âlemin bağı, bağlayan kadîm olduğu için kadîmdir, canlınınki şahıs itibariyle kâin - fâsit, nevi itibariyle öyle değildir.

421;14 Maşrık ehli semavî cisimleri canlı telâkki etmiştir. İbn - i Sinâ ise onları mevzuu olan vâcib-ul vucut saymıştır. Bence, semavî cisimler cismanî cevherde olan vâcib-ul vucut, mekândaki hare-

ketleri itibariyle mümkün-ül vucuttur, onun muharrikinin cevheri itibariyle vâcib-ul vucut olması ve içinde asla kuvvet bulunmaması icabeder, sıfatı bu olan bir şey asla cisim olamaz.

3 — Hocazâde'nin Tehâfütüne Göre

Hocazâde'de, Gazâlî ve İbn-i Rüşt'ün X. meselelerine tam mânâsıyla tekabül edecek müstakil bir mesele gösterilemez; Allahın cisim olup olamıyacağı meselesi bir karşılık olarak tutulsa bile o meselenin özeti verildiği için tekrarlanmıyacaktır [307].

b) Meselelerin Tahlili

Gazâlî, III. ve IV. meselesinde filozofların bir sâni' (yapıcı) ve yaratıcı ispat etmek yönünden muhtelif itirazlara maruz kalabileceklerini gösterdikten sonra onları bu meselede dehrîlik, yani bir bakıma ateistlikle itham etmektedir.

İbn-i Rüşt'ün yaratma karşısındaki sarih durumunun ne olduğu hakkında yukarda [308] sormuş olduğumuz sualin cevabını bu meselede vermiş olduğu görülmektedir. İbn-i Rüşt, burada, filozoflara göre her cisim muhdestir diyen ve hudus sözünü yoktan var etme mânâsında kullanan bir kimse, bunu, müşahede edilmemiş bir şeye dayandırmaktadır, onun için burhan getirmesi lâzımdır demek suretiyle, islâmî yönden önemli neticeleri olan bir mese- 415;2
leyi görmezlikten gelmektedir. Bununla beraber İbn-i Rüşt başka bir eserinde Kur'anda yoktan var etmeye delâlet edebilecek sarih bir âyet bulunmadığından da bahsetmektedir [309].

Gazâlî'nin filozofları dehrîlikle itham etmesi, İbn-i Rüşt'e göre, mânâsızdır, zira, kadîm cisimde sâni kabul etmemek vehmin işidir.

Dördüncü mesele dolayısiyle ortaya koymuş olduğumuz filozoflarla dehrîler arasındaki fark hususunda İbn-i Rüşt şu husus- 416;5
ları da belirtmektedir: Dehrîler hisse dayanır, duyunun müşahede etmediği yerde söz biter; onlar, teselsülün en son semavî cisimlerde kesildiğini görünce, hissen inkitaa uğrayan şeyin aklen de inkitaa uğradığına kanaat getirdiler; halbuki filozoflar hissin sona erdiği yerde, mâkûl sebeplere itibar ederler. Bu mâkûl sebepler duyusal

[307] Bk. S. 155-156
[308] Bk. S. 299, 301
[309] Bk. S. 253, n. 271

olmayan bir varlığa delâlet eder. Eş'arîler duyusal sebepleri inkâr ettikleri için filozofların görüş bakımından orta yerde olmaları
417;7 icabeder [310].

İbn-i Rüşt, İbn-i Sinâ'nın var olanı mümkün ve vâcip tarzında ayırmanın Dehrîliğe giden yolu kapamadığı kanaatındadır, zira her hangi bir kimse, varlığı bütününde vâcip sayabilir. Eğer, varlıkları mümkün ve zarurî olarak bölmek cihetine gidilirse, ona göre, vaziyet düzelebilir, zira, teselsül, illeti olmayan bir zarurî illet ile de kesilebilir.

İbn-i Rüşt'ün vâcip kelimesini zarurî ile değiştirmesi, bize göre, duruma bir çözüm getirmiş değildir, yapılması mümkün olan itiraz burada da varittir: Bir kimse çıkıp varlıkları bütününde zarurî sayabilir. Burada, önemli olan şey her hangi bir bölme esasını kabul ve tercih etmek değil, bölmenin niçin o tarzda ihtiyar edildiğinin "burhanî" delilini vermektir.

Cisim olmayan bir mevcut ispat etmek için vâcib-ul vucut yolundan giden bir kimseye Gazâlî'nin tenkidinin lâzım geleceğini
418;10 söylemek suretiyle İbn-i Rüşt İbn-i Sinâ'nın tenkit edilmesine iştirâk etmiş olmaktadır. Ona göre, hareket ve zaman ispat etmek için vâcib-ul vucut yolunu tutmak elverişli değildir. Bununla beraber İbn-i Rüşt bu tenkitlerden Aristo'nun münezzeh olduğu kanaatında bir değişiklik yapmamıştır.

Allahla âlem arasındaki münasebet bakımından İbn-i Rüşt'ün görüşü, sonunda Aristo'yu tekrarlamaktır. Ona göre semavî cisimler cismanî cevherde olan vâcib-ul vucuttur, mekândaki hareketinde ise mümkün-ül vucuttur. Bu hareketi muharrikinin cevher yönünden vâcib-ul vucut olması ve içinde asla kuvvet bulunmaması
420;13 icabeder, içinde kuvvet olmayan şey cisim olamaz. Aynı zamanda âlemin bağı bağlayan kadîm olduğu için kadîmdir.

Bundan iki netice çıkmaktadır: 1. İbn-i Rüşt Gazâlî'nin çıkış noktasını tasdik etmek durumundadır. 2. İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin tenkitlerine rağmen dönülmemek gereken noktaya dönmüştür. Gazâlî'nin tenkitleri bizi şu neticeye sevketmiştir: Âlem eğer kadîm ise, Allahtan sudur ettiğine dair burhanî deliller getirilemez. Buna rağmen İbn-i Rüşt âlemin hem kadîm, hem de Allahın

[310] B. S. 319

eseri olduğunu söyler. Fakat, bağlayan kadîm olduğu için âlem de kadîmdir demek, İslâmiyetin âlemin yoktan yaratıldığına dair olan inancına aykırıdır. Bu hususu Gazâlî yapmış olduğu itirazlarla ortaya koymuştur.

Fakat diğer taraftan hudustan yoktan varetmeyi kasteden kimselerin müşahede etmedikleri şeyi iddia etmek durumunda bulunduklarını belirtmekle İbn-i Rüşt, onların da delilden mahrum olduklarını söylemektedir. Netice itibariyle her iki tarafın da burhanî delilleri olmadığı meydana çıkmış bulunmaktadır. O halde burada sorulması gereken sual şudur: Felsefe ile din arasındaki uygunluk temin edilemeksizin kalmış oluyor mu?

Gazâlî'nin vâcib-ul vucudun cisim olabileceğine dair ve İbn-i Sinâ'ya karşı yöneltmiş olduğu itirazlarını İbn-i Rüşt haklı bulmaktadır. Ona göre cisim olmayan bir mevcudu isbat etmek için vâcib-ul vucut yolundan gitmek elverişli değildir, Gazâlî'nin ilzam ettiği gibi cismin de vâcib-ul vucut olması mümkündür. 418-419

İşte bu hususu Hocazâde ayrı olarak XII. meselede incelemiştir. O meselede Hocazâde'nin getirilen delillere muhtemel itiraz ve ilzamlarını burada tekrarlamıyacağız. Gazâlî ve İbn-i Rüşt'ün X. meselelerine tekabül edecek bir meselesi olmayışı Hocazâde'nin o iki müellifin fikirlerini mukayese ve değerlendirmek durumundan uzak olduğuna bir delil teşkil eder.

C) GÖK HAKKINDAKİ MESELELER

Gök hakkındaki meseleler onların ne olduğu, hareketlerindeki gaiyete ve nefislerinin bilgisine taallûk eder. Birinci bölümün münakaşası ve cevabı Gazâlî ve İbn-i Rüştte XIV. meselede Hocazâdede ise XVI. meselede ele alınmıştır.

I — GÖĞÜN CANLI OLUŞU

a) Meselenin üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası

1 — Gazâlî'nin Tehâfütüne Göre

Filozoflar, ayrıca, göğün (Sema) ne olduğu, onun muharrik gayesi ve nefislerinin bilgisi hakkında bazı iddialar ileri sürüp deliller getirmişlerdir. Onlara göre gök hayvandır, yani canlıdır, bir ruhu vardır, hareketinin sebebi Allaha ibadettir. 239;1

239-240;2 Bu görüşün müstahil olduğu iddia edilemez, çünkü, hayat (canlılık) için ayrı ve hususî bir şekle sahip olmak şart değildir. Kaldıki Allah her şeye kadirdir. Filozofların bu görüşünü ele almaktan kasıt o neticelere akıl delilleri ile ulaşılamıyacağını göstermektir. Eğer böyle bir şey varitse onu Allahtan gelen bir vahiy ve ilham ile nebiler bilebilir. Filozofların getirmiş oldukları deliller bir katîyet ifadesi değil, bir zan ifadesidir.

241 Delilleri şudur: Hareket a) kasrî, b) tabiî, c) iradî olmak üzere ancak üç türlüdür. Eğer ilk ikisi bâtıl olursa üçüncüsü tahakkuk etmiş olur. Hakikaten, gök kasrî veya tabiî hareket yapamaz; zira kâsır (قاصر) muharrikin hareketi ya irade ile hareket eden bir cisimde veya kasrî hareket eden bir cisimde son bulacaktır. Allahın kendi iradesi ile göğü kasrî olarak hareket ettirdiği söylenemez. Zira neden dolayı başka cisimleri hareket ettirmeyip de göğü hareket ettirdiği sorulabilir.

242;7 243 Gök tabii olarak da hareket edemez, zira devrî hareket yapmaktadır, tabiî olarak kaçılan bir yere tabiî olarak dönmek mümkün değildir. Hareketlerin ilk ikisi bâtıl edildiğine göre, demekki, gök iradî olarak hareket etmektedir.

Göğün hareketi hususunda filozofların ileri sürmüş oldukları
243;8 bu ihtimallerden başka ihtimaller de varittir: 1. Göğün hareketi başka bir cismin zoru ile olabilir. 2. Gök Allahın iradesi ile kasrî
244;9 olarak hareket edebilir. Cebrî hareket yapan diğer hareketliler de Allahın onlarda hareket yaratması ile hareket ederler. Kaldıki Allahın iradesi için daima, müreccihe lüzum kalmaksızın iki benzerden birini tercih etmek mümkündür. 3. Gök tabiî hareket yapa-
245;10 bilir. Filozofların "tabiî olarak kaçılan yere tabiî olarak dönülemez" iddiaları telbistir. Zira, bu, onların "cisim birdir, bilfiil
246;2 cüzleri yoktur; devrî hareket de birdir, parçalanmaz" sözlerine aykırı düşer o halde hareketi bir mekân talebi veya ondan kaçmak şeklinde tefsir etmeleri kendi görüşlerine uygun olmaz.

2 — İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne Göre

Göğün devrî hareketinden Allaha bağlı bir canlı olduğu hu-
471;2 susunda Gazâlî'nin söylemiş olduğu sözler arasında apaçıktır diye iddia edilenlerin hepsi öyle değildir. Bu önermeler içinde netice olanlar da vardır. Gazâlî'nin, hukemadan zikretmiş olduğu bu sözleri burhan neticeleri olduğu halde kendiliğinden bilinen

şeyler olarak vazetmesi cedelîdir. Semavî cisimlerin birer ruh sahibi olduğunu İbn-i Sinâ söylemiştir. Bu hususta eskilerin yolu daha mazbut ve açıktır. 473;10

Gazâlî'nin göğün hareketini bir başka cisim sağlayabilir, o halde iradî olmasına lüzum yoktur, demesi bâtıldır. Zira filozoflar göğün ne içinde ne de dışında böyle bir cisim bulunduğunu tesbit ettiler. 473;11 473;12

Gazâlî'nin 'gök bir cisim olduğu halde niçin iradesi ile hareket etmektedir, bu cismi irade ile tahsis eden muhassis nedir? o takdirde ya hususiyeti iki benzerden birini ayırmak olan bir irade kabul edilecek veyahut teselsül gerekecektir' itirazını ele alalım. Eğer, ezelî iradenin her yerde tesiri görülürse ve meselà ateş tabiatından dolayı değilde o irade yüzünden yakarsa, o takdirde hiç bir şeyin ne tabiatı, ne hakikatı ve ne de haddi kalmaz. Gazâlî'nin sormuş olduğu şey niçin ateş ateş sıfatı ile, toprak toprak sıfatı ile vasıflandı tarzında bir sual sormaya benzer. Öyle bir soruyu sıfatlara hususî bir mevzi atfetmeyen, bir sıfatın her yere konulmasını caiz gören kimse sorar. Bu yol eş'arîlerin aklî olan hikmeti iptal etmek için tutmuş oldukları bir esastır. 474;13 475;14 475;15

Gazâlî'nin 'gök bir hareket yapar ve bunu bilmez. Tabiatı gereği kaçılan yere tabiatı icabı dönülemez' sözü bir telbistir. Zira filozoflara göre cisim bir olduğu gibi devrî hareket de birdir; burada bir mekânı terketmek bahis konusu değildir. Bu iddia hareketi mekân talebine vesile kılmış olur, halbuki esas, mekân talebi değil, hareketin kendisidir.

Göğün kasrî hareket yapmadığına delil getirilmiştir. Zira kasrî hareketi yaptırtan şeyin göğün ya içinde ya dışında olması lâzımdır. Halbuki ikisi de mümkün değildir. Eğer Allah gökteki kuvvete müracaat etmeden onları hareket ettirmişse, bunun çirkin neticeleri olur, o da Allahı bu âlemdeki fenalıklara iştirâk ettirmektir. Herşeyin kendine mahsus olan sıfatını iptal etmek mâkulâtı iptal etmektir. 477;18 478;19

Filozofların görüşü şudur: Devrî hareket hareketlinin mekân talep etmediği harekettir, müteharrik devrî hareketin ancak kendisini talep eder. Vasfı bu olan hareketin sebebi, tabiî olarak, onun nefsidir, yoksa tabiat değildir. Harekete hareket olması hasebi ile şevkli olan onu tasavvur eder. İşte semavî cisimlerin 480;21

akıl sahibi olduğunu gösteren şeylerden birisi budur. Küresel cisimler doğuya ve batıya olmak üzere iki çeşit hareket yapmaktadırlar, bu da hareketin tabiî olmadığını gösterir. Semavî cisimlerin akıl sahibi olduklarının en açık delili onların muharrikinin akıl sahibi olmalarıdır. Bu gibi şeyler burada ancak gaî ve muknî beyanla beyan olunur.

3 — Hocazâde'nin Tehâfütüne Göre

86 Filozoflara göre gök irade ile hareket eden bir canlıdır. Onların bu görüşleri aykırı değildir. zira, Allah her şeye kadirdir, ama, delil getirmeleri icabetmektedir. Filozofların delilleri şudur: Felek kendiliğinden hareket etmektedir. Bu hareket ya tabiî ya kasrî veya iradî olur. Hareket devrî olduğu için tabiî olamaz, zira tabiî olarak terk edilen yere tabıı olarak dönülemez. Hareket kasrî de olamaz, zira tabı' olmayan yerde kasr da olmaz, o halde iradîdir.

Cevabı: Feleklerin hareket ettiğini kabul etmiyoruz. Onların hareketine delil olarak getirdikleri gözlem (müşahede) feleklerin değil, ancak, yıldızların hareketine delâlet eder.

Feleklerin daire hareketi yaptığı hususunda *Tabiîyyun*'un kanaatı şudur: Feleğin cüzlerinden her birinin vazı onun zâtına lâzım değildir, aksi halde, tabiatları muhtelif olur ve böylece felek basit olmaz. Tasavvur olunan her vaz'ın zâta nisbetle zevali mümkündür. Bu zeval imkânı, o cüz'ün başka bir vaz'a intikaline imkân verir. Bu vaziyet dairesel hareketle olur. O hareket meyille tasavvur olunur. Feleğin bilfiil müstedir meyli vardır ve daire hareketi yapar.

87 *Tabiîyyun*'un zikretmiş olduğu bu şeyler eksiktir: 1. Basitlik üzerine dayandığı için bu, ancak tahdit eden ile tamamlanır. 2. Vazı'ların vâcip olmaması ve zeval imkânları oraya doğru hareket etmeyi gerektirmez. Eğer bir vaz'a gelmeyi o şeyin tabiatı gerektirmiyorsa, demekki o vazı o cüz için mümtenidir. O halde vazıların tabiata nisbet edilmesi icabeder, oysaki, bu, istenilen şeye aykırıdır. Eğer tabiatlarına nazaran hareket edemiyorlarsa, sükûnette olmaları icabeder. 3. Feleğin bir cüzüne farklı bir suret eklenmesi ve o cüzün farklı bir hareket yapması caiz olabilir. 4. Felekte müstedir bir meylin mebdei bulunduğunu kabul etmiyoruz. Zira takdir edilen şey müstedir hareket imkânının önce gelmesidir, o da bir mebdein varlığını gerektirmez. Buna karşı 'meb-

de nev'î surettir, bu suret bilfiil olan felekte mümkün olunca, ondaki vucudu da bilfiil olur' denilirse şöyle cevap verilebilir: mebde nev'î suret olamaz. Felekte müstedir olma imkânı onun nev'î suret olduğunu gerektirmez. 5. 'Basitte, müstedir meylin mebdeinin varolması ortada bir mâni olmadığını gösterir' hükmünü kabul etmiyoruz. 6. Aynı şekilde 'müstedir harekete ancak müstakim olan veya mürekkep bir meyile sahip olan mâni olur' hükmünü de kabul etmiyoruz, zira o mâni olan şeyin ancak cisim olmasını gerektirir. 7. Meylin mebdeinin varlığı ve bir mâniin yokluğu bilfiil meyil gerektirmez. Zira ortada meylin mütevakkıf bulunduğu her hangi bir şart olabilir. Feleğin müstedir hareket ettiğine getirilen delil feleğin cihetleri ve kutupları meselesine aykırıdır. Cihetlerin ve kutup noktalarının hususî oluşu müreccihsiz bir tercihtir.

Feleğin hareket ettiğini kabul etsek bile hareketin tabiî olmadığını kabul etmiyoruz. Çünkü taşın yukarıdan aşağıya doğru olan hareketi bunu nakzeder. Burada her nokta ilkin istenilmiş sonra terkedilmiştir. Buna karşı "hareket, zâtı bakımından matlup olan bir şey değildir, bilâkis gayra yönelmiştir" denilse bile bu sözler filozofların sözleridir, delilsizdir. Hareketin tabiî olmadığı takdirde kâsır olduğu sözünü de kabul etmiyoruz, çünkü mebde dışardadır.

b) Meselenin Tahlili

Filozoflara göre gök canlıdır. Gazâlî'nin itirazı bu fikre değil, 239-240
zira canlı olmak için özel bir şekil sahibi olmak şart değildir, sadece bu fikre akıl delâleti ile ulaşıldığı iddiasına karşı yöneltilmiştir. Gazâlî'nin bu tavrı *Tehâfüt*'üne yazdığı girişle ve diğer meselelere karşı almış olduğu durumla tutarlıdır. Ona göre filozofların bu hususta sahip oldukları bilgiler birer zannî ifadedir.

Gazâlî'nin bu esas metot tenkidinden sonra öne sürmüş olduğu
üç itirazı İbn-i Rüşt şöyle cevaplandırmıştır: 1. 'Göğün muhar- 273;12
riki bir başka cisim olabilir'. Filozoflara göre bu mümkün değildir, zira, âlemin ne içinde ne de dışında böyle bir cisim tesbit edilemez. Bize göre bu itiraz âlemin sonluluğu meselesine müncer olacak, o da mekân münakaşalarına götürecektir. Bu münakaşalarda kesin ve tüketici bir cevap bulunmadığını biliyoruz [311].

2. 'Allah göğün o hareketini iradesi ile yaratır'. İbn-i Rüşt

[311] Bk. S. 254-255

475;14 burada filozofların fikirlerini şöyle temsil eder: Eğer ezelî iradenin her yerde tesiri görülse ve meselâ tabiat mefhumuna hiç baş vurulmasa, o takdirde, hiç bir şeyin ne tabiatı ne haddi ne de hakikatı kalır. Oysaki her şeyin kendi sıfatını iptal etmek mâkulâtı iptal etmektir. Üstelik Allahın gökteki kuvvete baş vurmadan onları hareket ettirmesinin çirkin neticeleri olur, o da Allahın bu âlemdeki fenalığa iştirak etmiş olmak durumuna girmesidir.

Burada İbn-i Rüşt'e ait ve sonuçları bakımından önemli olan bir noktayı tesbit etmek imkânına sahibiz. Gazâlî'nin *Tehâfüt*ünü dayandırmış olduğu üç önemli mefhumdan birisi olan irade anlayışına ve dolayısile Allahın kudretinin sınırsızlığına karşı İbn-i Rüşt bir cephe almıştır. Allahın iradesini menfi yönden yegâne sınırlayan şey, Gazâlî'ye göre [312] "muhal" dir, yani Allahın irade ve kudreti muhale taallûk edemez. İbn-i Rüşt Allahın iradesini eşyanın tabiatı gibi ikinci bir şeyle de sınırlamaktadır.

İbn-i Rüşt burada varlığı ve kanunlarını, Allahı keyfinin istediğini yapan bir hükümdar tasavvuruna uygun olarak telâkki edebilecek olan bir görüşe karşı korumaktadır. Eşyanın kendine mahsus bir tabiatı vardır, bu tabiat kaldırıldığı anda mâkulât ve bilgi kaldırılmış olur. İbn-i Rüşt'ün bu endişesi bilgiyi müdafaa etmek ve onun objektif değerini korumak bakımından insanî plânda, tamamen haklıdır. Fakat diğer taraftan mutlak kadir olan bir Allah plânı ile intibak halinde değildir. Zira İbn-i Rüşt eşyayı kendi
477-478 kanunlarına sahip olarak Allahın karşısına koymaktadır. Üstelik, "Eğer Gökteki kuvvete müracaat etmese, Allah, âlemdeki kötülüğe ortak olmuş olur" demekle Allahı bu ortaklıktan korumak bahasına, onun karşısına kötülük prensibi olabilecek bir başka şey koymakla bir nevi düalizmi terviç eden bir durumda bulunmaktadır.

O bakımdan, İbn-i Rüşt'ün, islâmi görüşle ne derecceye kadar tutarlı kalabileceği sorulmaya değer. Yalnız, İbn-i Rüşt'ün burada filozofların görüşlerini mi yoksa kendi fikirlerini mi aksettirdiği meselesi göz önüne alınmak uygun olur.

3. Filozofların tabiî hareket mefhumu cisim birdir diyen görüşlerine uymaz. O halde gök tabiî hareket yapabilir. İbn-i Rüşt

[312] Bk. S. 76.

Gazâlî'nin bu itirazını şöyle karşılamıştır. Devrî hareket bir mekân talep etme hareketi değildir; gaye, hareketin kendisidir. 475;10

Bu meseleye dair İbn-i Rüşt'ün sonuncu hüküm olarak "bu gibi şeyler burada ancak gaî ve muknî beyanla beyan olunur" demesi Gazâlî'nin tezini tutmaktır. 481;23

Hocazâde bu meseleyi koyuş yönünden Gazâlî'nin plânını tatbik etmiştir. Bununla beraber getirmiş olduğu delil ve cevaplarda müstakil bir durumu olduğu söylenebilir. Müşahedenin feleklerin değil, fakat yıldızların hareketlerine delâlet ettiğini söylemesi, gerçekten, dikkatı çeken bir noktadır. İlk çağ tefekküründe gök cisimlerinin feleklerinde çakılı olduklarını kabul eden görüşe mukabil, bu işaret bir değişikliktir. Ancak İlk Çağ tefekkürünün astronomi ile ilgili bahislerinde gök cisimleri ile onların felekleri arasındaki münasebetin ne olduğu hususunun kesin ve sonuncu cevabı eğer, çakılı olma münasebetinden ileri gitmemişse, o münasebetin Orta Çağda telâkki ediliş tarzı ve onun tarih sırası gözden kaçırılmaksızın, Hocazâde'nin bu işaretine, isterse bir münakaşa sırasında temas etmiş bulunsun, bir önem atfetmek fazla sayılmasa gerektir. Aynı şekilde, Hocazâde'nin taşın düşmesine karşı yöneltmiş olduğu "aşağı düşen taş talep etmiş olduğu mekânı terketmek durumundadır" itirazı da Aristo telâkkisi dışına çıkması bakımından bir değeri haizdir. Ancak, her iki tenkidin müstakil olarak ve tefekkür tarihinde bir rol oynamak kabiliyetini haiz bulunması bakımından ne gibi bir önemi olacağını sormak imkânı daima bakidir. 86

2— GÖĞÜN HAREKETİNİN MAKSADI

a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası

1 — Gazâlî'nin Tehâfütüne Göre

Filozoflara göre, irade ile vuku bulan her hareketin bir maksadı vardır. Göğün hareketinin maksadı Allaha yakınlaşmaktır. Bu yakınlaşma sıfatlar da Allaha benzemek şeklinde anlaşılmalıdır. İnsanın da hareketlerinin gayesi budur; insan için bu yakınlaşmada ilk örnek meleklerdir. Bunu temin edebilmek için eşyanın hakikatını öğrenmek lâzımdır. Semavî melekler gökleri hareket ettiren ruhlardır, nefislerdir. Semavî meleklerde bil- 247;1 248;3 249;4

kuvve olan bir cihet bulunur, o da mümkün olan bütün durum ve yerlerin alınmamış olmasıdır. İşte, o bakımdan bir yerden sonra başka bir yer talep etmek suretiyle hareketine daima devam ederler, Allaha itaatinin mânâsı işte budur. Bu felek hareketlerinden hasıl olan nisbetlerden Ay - altı küresinde hâdiseler meydana gelir: Semâvî ruhların mükemmelleşme yolları işte budur.

250;6 Filozofların delillerinin öncüllerine (mukaddimelerine) bir çok itirazlarda bulunulabilirse de son kısma iki noktada karşı çıkılabilir: 1. Mekândan mekâna dolaşmak bir itaat değil, bir buda-
251;7 lalık olabilir, böyle bir şey kemal olmayabilir. 2. Allaha benzemek maksadı feleklerin hareket yönlerini, yani hangisinin doğuya hangisinin batıya doğru hareket ettiğini, izah edemez. Ay-altı âlemindeki hareketler bu yönlerin tersine dönmesi suretiyle hâsıl olmaz mı? Kaldıki, Allah tagayyüründen uzak olduğu için feleklerin sükûneti tercih etmesi daha mâkul olurdu.

Görülüyor ki getirilen deliller hayalâttır ve asılsızdır. Melekler
252;8 ve göklerin (Melekût-u Semavât'ın) sırlarına bu gibi hayallerle ulaşılamaz, Allah o bilgilere nebi ve evliyasını istidlâl yolu ile değil, vahiy ve ilham yolu ile ulaştırır.

2 — İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne Göre

482;2 Göğün muharrik maksadı hususunda Gazâlî'nın anlatmış olduğu şeyler ya filozofların görüşüdür veya onların lâzımıdır. Ancak "gök, hareketleri ile sonsuz cüzî varlar talep eder" sözü sadece İbn-Sinâ'ya aittir ve Gazâlî'nin ona yapmış olduğu mua-
484;3 nede kâfidir. Filozoflara göre, göğün maksadı hareketi hareket için yapmaktır. Zira, canlının vasfı harekettir, yaratıcısına benzemek ise daimî harekette bulunmak suretiyle vuku bulur. Bu hareket buradakileri yaratmak için verilmiş değildir, üstünden üstün olmayan sâdır olur fakat bunun tersi olamaz, muhaldir.

485;5 Gazâlî'nin 'her yerde olmayı talep etmek itaat değil, hamakat
485;6 olabilir, mekândan mekâna geçmekte kemal yoktur' itirazı ya cahil veya kötü bir kişiden sâdır olur. Felekler durumlarını değiştirdiklerinden dolayı buradaki hâdiseler vuku bulmaktadır, bundan daha büyük ibadet olabilir mi?

407;10 Gazâlî'nin ikinci itirazını teşkil eden 'bu maksat batıya doğru dönmekle de hasıl olabilir, o halde niçin ilk hareket doğuya doğrudur? Doğuya dönenler batıya, batıya dönenler doğuya dön-

seler ne gibi bir mahzuru olur? Görülüyorki melekler ve göklerin sırlarına bu gibi hayallerle ulaşılamaz, O sırları Allah nebi ve evliyasına istidlâl yolu ile değil, ilham yolu ile gönderir' cümlesini ele alalım. Bu muanede sofistiktir, zira bir meselcyi bir meseleye nakletmektedir. Göğün hareket yönlerinin sebeplerini göstcrememekten onun hareket sebebini gösterememek gerekmez. Bununla beraber gök canlıdır, sağı ve solu vardır, tıpkı diğer canlılarda olduğu gibi, sağının sol, solunun sağ olması mümkün değildir, bu hal onların tabiatı gereğidir. Bu hususta insan aklı için daha fazlasını anlamak caiz olamaz. 488;11 490;15

Gazâlî'nin "kemalin gerçekleşmesi harekette değil, sükûnettedir, zira, Allah, tagayyürden mukaddestir. Mademki bu âlemde olup bitenler yön farkından ileri gelmiştir. yönlerin değişmesi mümkün olamaz mı?" tarzındaki itirazını gözden geçirelim. Varlıklarda bir hikmet vardır. Gökte müşahede edilen şeylerin hepsi gaî bir hikmeti gerçekleştirmek içindir. Feleğin Allaha benzemesi için sükûnette olmasını terviç etmek doğru değildir, zira Allah ne sükûnette ne de harekettedir. 491;17 492;20 493;21

3 — Hocazâde'nin Tehâfütüne Göre

Filozoflara göre, gök mademki irade ile hareket etmektedir, o halde bir maksadı olmalıdır. Bu maksat hissî olamaz, zira, hissî maksat istek veya isteksizlik şeklinde tecelli eder, bu ikisi de cisme bağlıdır. Halbuki felekler basittir, bu çeşit maksatları yoktur, onların maksatları ancak aklî olabilir ve hareketle elde edilir. Bu halde, maksat ya unsurî âleme ya feleklerin kendisine veya onlardan yüksek bulunan bir şeye taallûk edecektir. Birinci ve üçüncü hal mümtenidir, zira o hallerde yüksek alçaktan istifade etmiş olacaktır. O halde maksadın kendisinde olması lâzım gelir. Bu maksat ya bir zâtın, ya bir zâtın sıfatının veya bunların benzerinin elde edilmesine taallûk edecektir. İlk ikisi muhal olduğu için üçüncüsü tebeyyün etmiştir. Feleğin maksadı mâşukuna benzemektir. Bu da onun sıfatlarına benzemeyi istemekten ibarettir. Bu *Akıllar* kemalâtını gerçekleştirmek mânâsında hareket ederler. Onlarda iki yönden kemalât hasıl olur: 1. Cismî yönden: bu, bilkuvve durumlarını (vazı) bilfiilleştirilmesidir. 2. Nefsî yönden; daha yüksek bir kemal teşkil eder. O bakımdan hareketin her mekânda gidip gelmeye kıyas edilmesi suretiyle yapılan ilzam burada gerekmez. 89 90

91 Cevabı: Felek hareketinin iradî olduğunu kabul etmiyoruz. Maksat mukarenetin kendisi olabilir, hissî olabilir; yüksek alçak ile tamamlanabilir; maksat zâtın elde edilmesi olabilir. Kendisine benzenilenin felek cirmi olması caizdir; benzenilen bir akıl olabilir. Üstelik, Gazâlî'nin de belirtmiş olduği gibi, cihetler tersine dönmek suretiyle de aşağı âleme hayır ifaze edilebilir.

92 Buna karşı denilebilir ki: Mesele, feleklerin hareketlerindeki maksadı beyan etmektir, yoksa, yönlerinin gayesini tesbit etmek bahis konusu değildir. Yön tayinindeki maksadı insan aklı anlamaktan acizdir. O halde melekler ve göklerin sırlarına erişmekden vaz geçmelidir. İnsanlar bu âlemdeki şeylerin hepsine muttali olmamışken nerede kaldıki feleklere muttali olsun.

b) Meselenin Tahlili

Göğün muharrik sebebi ve maksadı hususunda Gazâlî'nin filozoflara karşı yöneltmiş olduğu itiraz, onların bu konuda burhanî delillere sahip olmadıklarını göstermek gayesini taşımaktadır. Göğün muharrik maksadının hareket etmek suretiyle Allaha benzemek olduğu hususunda filozofların çürütülemez delilleri
250;6 yoktur. O bakımdan, meselâ, mekândan mekâna geçmek bir kemâl değil, bir budalalık olabilir; Allaha benzemek maksadı doğuya ve batıya dönmekle izah edilemez, zira, bu yönlerin tersine olması
251;7 mümkündür; Allah tagayyürden uzak olduğu için ona benzemek isteyenin sükûnette kalması daha akla uygundur.

258;8 Gazâlî bu itirazlarından sonra, o hususların bilgisine istidlâlle değil, sadece, Allahın nebi ve evliyasını ilham yoluyla yaklaştırması sayesinde erişilebileceği kanaatını beslemektedir. Burada Gazâlî'nin haklı itirazlar serdettikten sonra, bu neticeye nasıl gelmiş olduğunu sormak durumundayız. Gazâlî bu meselede filozof tavrıyla değil, teolog tavrıyla görünmektedir. Çürütülebileceğini göstermiş olduğu bir nevi inanca karşı yeni bir inanç teklif etmektedir. Fakat, filozofların mezheplerinde görmüş olduğu tutarsızlıklar, yeni bir imanî hareket noktası tesbit etmesini önlemezse de onun varlığını sonuna kadar meşrulaştırmaz.

İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin hareketin bir kemale değil, bir hamakate delâlet edebileceğine dair ileri sürmüş olduğu itirazı tabiatı
487;10 gereği mefhumuna dayanarak cevaplandırmıştır. Onun, "göğün hareket yönlerinin sebeplerini gösterememekten onların hareket

sebebini gösterememek neticesi çıkmaz" itirazı haklıdır. Fakat bu gibi konuları insan aklının anlayamıyacağı ihtimalinden bahsederek tereddütlü bir tavır takınması onun çift hakikat anlayışı ile bağlıdır [313].

İbn-i Rüşt, bir yanda, feleğin Allaha benzemek için hareket ettiğini kabul etmekte, diğer yanda, Allahın hareket ve sükûnetle ilgisi olmadığını söylemektedir. Bu durum karşısında sarih vaziyetinin ne olduğu kesin olarak söylenemez. Zira, eğer, Allah hareket ve sükûnet plânında mütalea edilmemek gerekiyorsa ona benzemek için hareket yolunu tutmak icabettiği nasıl iddia edilebilir. 485;6 493;21

Hocazâde bu meselede Gazâlî'yi bir noktada tasvip bir başka noktada tenkit etmiştir. Ona göre, felek hareketi alelâde bir gidip-gelme hareketi olarak değil, kemalât talebi için yapılmıştır, o bakımdan Gazâlî'nin ilzamı varit olamaz. Bununla beraber, ona göre, Gazâlî'nin aşağı âleme hayır ifazesi için yönlerin tersine dönmesinin mümkün olduğu ihtimalini ileri sürmekte haklı olduğunu teslim eder. Fakat, buna karşı "maksat felek hareketlerindeki gayeyi belirtmektir, cihetler bahis konusu değildir" tarzında bir itirazı bahis konusu etmesi İbn-i Rüşt'ün itirazını hatırlatmakta ise de onun ismini zikretmemesi göz önüne alınırsa, Hocazâde'nin onun kitabını Gazâlî'ninki ile mukayese ettiği neticesi çıkarılamaz. Üstelik, İbn-i Rüşt hareket yönlerini tabiatı gereği mefhumu ile izah etmiştir, oysaki Hocazâde bu cevabı zikretmemekte, bilâkis, yön seçmedeki maksadı insan aklı anlayamadığından Melekler ve Göklerin sırlarına vakıf olmaya çalışmayı bir yana bırakmayı tavsiye etmektedir. Ancak, bu fikrin Hocazâde'nin asıl fikri mi olduğu yoksa sadece bir sual sormak durumunda mı bulunduğunu metnin yapısı bakımından kesin olarak söylemek kolay değildir. Bununla beraber, her iki halde de her nevi bilgiyi elde etmek bakımından bir metot olarak aklın yetersizliğine dikkatimizi çekmektedir. 90 91 92

3 — GÖK RUHLARININ İLMİ

a) Meselenin Üç Müellife Göre Ayrı Ayrı Hülâsası

1 — Gazâlî'nin Tehâfütüne Göre

[313] Bk. S. 367 ve devamı.

255;1 Gök ruhlarının (nefislerinin) bu âlemde olup bitenler hakkında bilgileri olduğu hususunda filozoflar şu fikirleri ileri sürmüşlerdir: *Yakın Melekler*, *Mücerret Akıllar*dır ve yaratıkların en şereflisidir.
256;3 Bunlar gök ruhları üzerine cüzî suretleri ifaze ederler. Felek irade
258;6 ile hareket eder, her cüzî hareket için bir irade hasıl olur. İrade ile hareket eden her şey muradını ve ona lâzım olan bütün neticeleri bilir. İnsanlar gelecekte vaki olacak şeyleri bilmezler, çünkü, hadiselerin bütün sebeplerini bilmezler; eğer, hâdiselerin bütün sebepleri bilinmiş olsaydı vuku bulacak şeyleri önceden bilmek mümkün olurdu. Bâzı insanların uykudu geleceğe ait vakalar görmesi onların *Mahfuz Levha* ile temasa gelip onu mütalea etmeleri neticesidir. Temas sonunda muhayyile kuvveti onu süratle sem-
259;7 bolleştirip nakşeder. O bakımdan bazı rüyaların tabire ihtiyacı vardır. Uyanıkken temasın hasıl olmamasının sebebi ruhun bedenle meşgûl edilmiş olmasıdır. Nebilerin ruhları o kader kuvvetlidir ki uyanıkken *Mahfuz Levha* ile temasa gelirler. Nebinin gör-
260;9 müş olduğu şeyler bazen olduğu gibi hatırında kalır, bazen sembolleri kalır. İşte o zaman vahyin tevil edilmesi icabeder. Eğer, bütün oluş *Mahfuz Levha*da sabit olmasaydı, nebilerin gaybı bilmesi mümkün olmazdı.

Filozofların bu görüşleri mümkündür, fakat, imkânları onların öyle olduğuna delâlet etmez. Bu hususta esas ancak şeriatın gösterdiğini kabul etmektedir yoksa aklın gösterdiklerini kabul et-
261;10 mekte değildir. Nebinin gaybı veya önceden görenin geleceği bilmesi doğrudan doğruya Allahın bildirmesi ile vukua gelemez mi?

262;13 Cüzî hareketlerin cüzî tasavvurlara muhtaç olduğu fikri kabul edilemez, zira, filozoflara göre, hareketin cüzleri yoktur, hareket
263;15 bütündür ve tektir. İnsanın her bir hareketi için bir cüzî irade hasıl olması lâzımdır, ama, semâvî hareket vechi bir tek olan harekettir, küre ancak kendi hayyizi içinde hareket eder; dışarı çıkmaz. Onun için bu harekete küllî bir irade kâfi gelir. O halde filozofların bu öncülü konuluş yönünden bir tahakkümdür.

263-264;13 Filozofların 'cüzî hareketleri tasavvur ettiği vakit, onun lâzımlarını da tasavvur eder' sözleri de bir tahakkümdür. Zira, bu söz bir insanın yürümeye başladığı vakit, bu hareketine gereken sonsuz lâzımları bileceğini iddia etmeğe benzer, oysaki durum öyle değildir.

İnsanın bedenle meşgûl edildiğinden dolayı eşyayı düşünemediği, oysaki feleklerin nefislerinin böyle bir meşguliyetleri olmadığı iddiasına karşı şöyle sorulabilir: Felek nefislerinin meşgûl bulunmadığının delili nedir? Onların Allaha karşı olan istiğrak ve iştiyakları bu nefisleri cüz'leri bilmekten alıkoyamaz mı? Engellerin insanın müşahede ettiği kadarı olduğu nereden malûmdur? 266-267;21

2 — İbn-i Rüşt'ün Tehâfütüne Göre

Semavî ruhların bu âlemdeki olayları ve cüzîleri bildiği hususunda Gazâlî'nin nakletmiş olduğu şeyleri, benim bildiğime göre, İbn-i Sinâ söylemiştir. İskender *Küllün Mebdeleri* eserinde bu cirimlerin tahayyül etmediklerini söylemiştir. *Mücerret Akılları* Yakın Meleklerle, Gök Nefislerini Gök Melekleriyle tevil etmesi filozofların aslına uygundur, ama, *Mahfuz Levha*yı tevil etmesi uygun değildir. 495;2

Devrî hareketin iradesi hususunda söylemiş olduğu sözlerin İbn-i Sinâ'ya ait olduğunu zannediyorum. Bu delil her nekadar, muknî ve cedelî ise de öncülleri çok geniştir, her cüzî mefûlün bir cüzî iradeden çıktığını söylemek bu kabildendir. O öncüllere karşı şöyle muanede edilebilir: Akıl sahiplerinden cüzî fiil, ancak, ilkin umumî olarak tahayyül edilip sonra ondan cüzî umur sâdır olur mânâsında sâdır olur. Bu tahayyül küllî idrâklerle cüzîler arasında vasıtadır. Semavî cisimlerde de böyle olmalıdır. Cüzî iradeler bir nevî içinde şahıs tefriki yaparlar, bu hal semavî cisimlerde yoktur. Eğer, semavî cisimler burada olup bitenleri tahayyül cihetinden biliyorlarsa, bu, ancak söylediğimiz umumî tahayyül cihetindendir, yoksa, ihsasın gerektirdiği cüzî tahayyül cinsinden değildir. Acaba, semavî cisimlerin kendilerini ve burada olup biten şeyleri bilmesi zâtlarının aynı mıdır, gayrı mıdır? Bu, düşünülmelidir. Eğer, onlar âlim iseler ilim ismi iştirâkle verilmiştir. 497;5 498;6 499;8

Gazâlî'nin rüya ve vahyi izah etmesi İbn-i Sinâ'nın tarzıdır. Eskilerin fikri böyle değildir. Bilfiil sonsuz şahısları bilmek mümtenidir. Buraya vahiy ve rüya meselesini ilâve etmek mânâsızdır, semavî cisimler aslında tahayyül etmemelidirler. Bizim aklımız kâin ve fâsittir. Semavî cisimlerinki böyle değildir. Onun idrâki aslında ne küllî ne de cüzîdir. 500;10 501;11

Gazâlî'nin 'Nebi gaybı Allahın ona öğretmesiyle öğrenir, 501-502;12

sizin zikretmiş olduğunuz şeylerin hiç birine ihtiyacı yoktur, şeriatın *Levh* ve *Kalem*den anlamış olduğu şey aslâ, sizin anlamış olduğunuz şey değildir. Sözleriniz mâkul olabilir, ama, bu hususta
503;13 yolu akıl değil şeriat gösterir' sözü sunîdir ve mâkul değildir, bu kitapta bahis konusu etmenin mânâsı yoktur.

Felsefe şeriat meselelerini ele alır, eğer, onu idrâk ederse, iki idrâk aynı olur, ve marifet tamamlanır; eğer, idrâk etmezse, aklın ona erişmekten âciz olduğunu ilân eder; o bakımdan *Levh* ve *Kalem* meselesini burada ele almanın mânâsı yoktur.

504;15 Gazâlî'nin 'cüzî hareketlerin cüzî tasavvurlara muhtaç olduğunu kabul etmeyiz' diyerek İbn-i Sinâ'yı reddetmesi sahihtir. Zira, göğün, onun dediği gibi, müstedir olan hareketi bir tektir ve cüzü yoktur. Ortada rüyalar ve olacağı kestirmek gibi vakalar olduğuna göre, cüzîyatın bulinmesi bahis konusudur, bu ise aslında nevi bilmedir ve inayettir.

Gazâlî'nin cüzî hareketi bilen bir kimsenin onun tabileri ve lâzımlarını da bileceğini söylemesine gelince, eşyayı zâtî lâzımları ile bilen bir aklın ne vucubu ne de istihalesi açık değildir. Madde-
507;20 den mufârak olan şeylerin ilmi ne küllî ne de cüzîdir. Fakat bu gibi sözlerin yeri burası değildir.

3 — *Hocazâde'nin Tehâfütüne Göre*

92 Aristoculara göre *Akıllar*da küllî, felek nefislerinde cüzî, İbn-i Sinâ'ya göre her iki umur üzere, olmuş olacak ve olmakta şeyler mücerret *Akıllar*da ve felek nefislerinde mürtesemdir. İbn-i Sinâ feleklerin ruhu, nefsi olduğunu kabul eder, aristocular ise, kabul
92 etmez. İbn-i Sinâ'ya göre felek nefisleri cisimlerinde yaygındır ve bizim bâtına kuvvetimize benzer. Şeriatın *Mahfuz Levha* dediği şey işte budur. Eğer, bu *Levha* yazı tahtası gibi bir şey olsaydı, hâdiseler sonsuz olduğundan, sonlu bir şeye yazılmaları mümteni olurdu diyenler kıdeme inandıkları için böyle söylemektedirler, halbuki bize göre, olaylar ve âlem sonludur, *Levha*'ya yazılması
93 Str. 14 mümteni değildir. Hâdiseler arttıkça *Levha*'nın büyümesi tasavvur olunamaz, Allah bilir ki, bu, insan aklının ermediği bir başka yolla olur.

94 Nebinin gayba ulaşması hususunda Gazâlî filozofların görüşlerini naklettikten sonra onlara bazı itirazlar yöneltmiştir. Başkaca şu itirazlar da yapılabilir: 1. Feleklerin hareketlerinin iradî olduğu

hükmünü önceden iptal etmiştik. 2. Cüzî hareketler için cüzî irade gerektiği fikrini kabul etmiyoruz, zira, filozoflara göre, felcğin hareketinde cüz yoktur. 3. Cüzî hareketler tasavvur olundukta onların tâbilerinin de tasavvur olunacağı fikri kabul edilemez. Buna karşı "mebdei bilmek onun lâzımlarını bilmeyi gerektirir" denilirse, cevabı şudur: Felek nefisleri, tıpkı insan nefislerinde olduğu gibi, *Evvel*'in hakikatını bilemezler. Buna karşı "insan madde ve onun gerektirdikleriyle meşgûldür, Felek Nefisleri ise öyle değildir" tarzında bir cevap verilse bile bunu kabul etmeyiz, üstelik, aristocular felek nefislerini kabul etmezler, 95 94 Str. 10

Gazâlî felek nefislerinin cüzî hareketleri ve onların lâzımlarını bildiğini söylemektedir, oysaki, bu, filozofların görüşüne uymaz. Çünkü, felek hareketleri ve onların vazıları hâdiselerin ne tam illeti ne de fail illetidir. Filozofların iddiası tam illeti bilmenin malûlü bilmeyi gerektirdiği ve felek hareketlerinin iradî olmasından onların, bütün hareket ve hadiseleri değil, fakat, yaptıkları şeyleri bildiklerini istidlâl etmektir.

b) Meselenin Tahlili

Gazâlî filozofların fikirlerine itiraz ettikten başka, ayrıca, onlara mümkün bulmaktadır. Fakat, onun asıl iddiası bu hususta söz sahibinin akıl değil, şeriat olduğunu bildirmektedir. Nebi gaybı *Mahfuz Levha*ya muttali olarak değil, sadece Allahın bildirmesiyle bilebilir demek suretiyle imkân, irade ve kudret mefhumlarına dayanmaktadır. 261;10

İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin bahis konusu etmiş olduğu fikir-lerin İbn-i Sinâ'ya ait olduğunu bildirmektedir. Halbuki İskender *Küllün Mebdeleri* eserinde o cisimlerin tahayyül etmediklerini bildirmiştir. İbn-i Rüşt'ün filozoflar sözü ile daha ziyade yunan aristocularını kastetmiş olduğuna bu bir delil sayılabilir. 500;10

İbn-i Rüşt Gazâlî'nin İbn-i Sinâ'ya karşı getirmiş olduğu tenkitlere iştirâk eder, onun fikirlerini burhanî değil, fakat, ikna edici ve cedelî sayar. Semavî cisimlerin ilminin insan ilmi nevinden olmadığını söylemekle beraber, o ilmin mahiyetine dair bilginin hangi yolla edinilebileceğini *Tehâfüt*te izah etmemiştir. 504;5

Vaziyet vahiy ve rüya hususunda da öyledir. İbn-i Rüşt vahiy ve rüyanın *Mahfuz Levha*ya muttali olmak suretiyle izah edilmesi fikrinin filozoflara değil, İbn-i Sinâ'ya ait olduğunu belirtir, filo-

zoflara göre, semavî cisimler tahayyül etmezler, onun idrâki ne cüzî ne de küllîdir, insanınkine benzemez.

503;13 İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin *Mahfuz Levha*yı tevil etmelerini tenkit etmesini ve asıl bu hususta şeriata dönülmesini tavsiye etmesini sunî ve gayrı mâkul görmektedir. Eğer, bu fikriyle, İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin şeriatın kesin ve sonuncu merci olduğuna nasıl geçmiş olabileceğini kastediyorsa itirazı isabetlidir. Zira filozofların tutarsız olduklarını ortaya koymak şeriatın meşruiyetine delil teşkil etmez. Eğer, o fikriyle Gazâlî'nin itirazının yersiz olduğunu söylemek istiyorsa, isabetsizdir. Zira, Gazâlî'nin bu kitabı yazmaktaki gayesi filozofların tutarsızlıklarını meydana koymaktı.

İbn-i Rüşt'e göre, felsefe şeriat meselelerini ele alır, eğer onu idrâk ederse iki idrâk bir olur; eğer, idrâk etmezse, insan aklının ona erişmekte yetersiz bulunduğunu ilân eder.

Hocazâde bu meselede Gazâlî'den geniş ölçüde parçalar nakletmiştir. Bununla beraber İbn-i Sinâ'nın fikirleriyle aristocularınkini birbirinden ayırır. İbn-i Sinâ felek nefisleri kabul etmiş olduğu halde, aristocuların kabul etmediği kanaatındadır. Filozoflara göre *Levha* yazı tahtası gibi bir şey olamaz, çünkü olaylar sonsuzdur, halbuki şeriata göre olayların ve âlemin sonlu olduğu ve o bakımdan *Levha*'ya yazılmasında bir imkânsızlık olmadığı kanaatındadır.

92–93

Hocazâde bu meselesinde İbn-i Rüşt'ten bahis açmamıştır. Ancak İbn-i Rüşt'ün İskender'in *Küllün Mebdeleri* eserinde semavî cisimlerin tahayyül etmediğinden bahsetmesi ile Hocazâde'nin filozofların felek nefislerini kabul etmediklerini ileri sürdüğünü kaydetmek lâzımdır. Bu husus İlk Çağ mütefekkirlerinin gerçek düşüncelerinin aydınlatılmasına bağlıdır.

C) IV. TAHLİLİN NETİCELERİ

En önemli ayrımları, bünyelerini teşkil eden örmelerin menşelerinin birisinde vahiy diğerinde akıl olduğu iki sistemde, din ile felsefede kurulduğu iddia edilen ahenk, Gazâlî'nin iddia ve nakline göre, filozoflar nazarında burhanîdir.

Burhan ilmî bir kıyastır, zan değildir. Öncülleri (mukaddimeleri) doğru, ilk, mâkul, ve neticelerin sebepleri olmalıdır. Aksiyomlar bu guruba dahildirler. Aristo, tabiatı ne olursa olsun doğru olan her türlü burhanî önermeyi aksiyom sayar: Çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı, iki taraftan eşit miktarlar çıkarıldıkta eşitlik bozulmaz v.s. gibi [314]

Cedelî kıyasa gelince, onun öncülleri doğru ve vasıtasız değil, fakat sadece, muhtemeldir, ilmi yönden bir değeri yoktur, münakaşa sevgisi için münakaşaya yarar [315].

Gazâlî'ye göre filozofların matematik ilimlerin hepsinde tabiî ilimlerin bir kısmında burhanî önermelere sahip oldukları hiç şüphesizdir; fakat ilâhî ilimlerde bu neviden önermelere malik bulundukları iddiaları temelsizdir; Gazâlî'nin *Tehâfüt*teki vaziyet alışı işte ancak bu duruma karşıdır [316].

Modellerin tenkidi, yani içindeki önermelerin çelişik, karşıt veya operasyonel olmayışı iki yoldan yapılır ve gösterilir: Ya o modelin sadece kendi bütünü ele alınır ve unsurları birbiriyle karşılaştırılır ve yahut o modelin karşısına kendi cinsinden olan veya olmayan başka bir model -bu model felsefî, ilmî, edebî, dinî ve ahlâkî olabilir- getirilerek ona nisbeti değerlendirilir.

Her bir *Tehâfüt* yazarı da böyle bir vaziyeti bahis konusu etmek durumundadır. Burada birer model olarak ayrı ayrı felsefe ve dinin değerlendirilmesi ile bu iki ayrı modelin, yani felsefe ile dinin, aralarında eş değerlik ve belki de bir ikame iddiasının değerlendirilmesi bahis konusudur.

Üç *Tehâfüt* bakımından felsefe ile din münasebetine dair hüküm verirken bizim vaziyetimiz şu üç sorunun cevabını getirmek-

[314] Bk. Ross, *Aristote*, S. 65
[315] Bk. ay. es., S. 83
[316] Bk. *Tah. al-Tah.*, S. 8-9

ten ibaret bulunacaktır: 1. Her bir *Tehâfüt* bir bütündür; bu bütünlerin ayrı ayrı herbirinin içindeki ifadelerin, kendi hareket noktalarına ve birbirlerine nazaran durumu nedir? 2. *Tehâfüt*lerin birbirlerine nazaran durumları nedir? 3. Felsefe-din münasebeti bakımından *Tehâfüt*ler nasıl telâkki edilebilirler? Birinci sorunun cevabını vermeden önce *Tehâfüt*lerde takip edilmiş olan metotlar hakkında şu önemli noktaları belirtmek istiyoruz.

Tehâfütlerdeki Metot Hakkında:

Gazâlî konusunu işlerken, yani, filozofların "tehâfüt"lerini gösterirken Aristo'nun değil fakat onu islâmda en iyi temsil eden Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın fikirlerine dayanacağını belirtmiştir: "İslâm felsefecilerinin nakil ve tahkik bakımından en sağlamı Ebu Nasr ile İbn-i Sinâ'dır. O halde biz, onların dalâlet içinde bulunan reislerinin (yani Aristonun) mezhebinde doğru görüp benimsedikleri şeye kendimizi verelim. Zira onların (bu mezhebde) kabul etmekten çekindikleri şeyin bozukluğunda şüphe olmadığı için, onu uzun uzadıya inceleyip reddetmeğe ihtiyaç yoktur. O halde malûm olsun ki biz kendimizi onların mezheplerini ancak, bu iki adamın naklettikleri şekli ile reddetmeye vereceğiz" [317].

Gazâlî metodunun bu hususiyetini açıklamakla beraber onu doğru tatbik edip etmediğini kendi kendimize sormak mecburiyeti bilhassa, İbn-i Rüşt [318] ve Hocazâde'nin [319] tenkitlerinden sonra artmış bulunmaktadır.

Acaba Gazâlî bazı hususlarda filozofların görüşlerini niçin yanlış aksettirmiştir? Ya bu halinde bir kasıt yoktur, samimidir, onun zamanında umumiyetle filozoflar adını bilinen şeyler, yanlış da olsa, bunlardır; ya filozofları yanlış anlamıştır, yahut anları kasten tahrif etmiştir. Birinci ihtimal kaynakların geriye doğru ve birinci elden mukayeseli tetkikini gerektiren şuurlu bir felsefe tarihi etüdünü icabeder. Bununla beraber Gazâlî'nin metot hususunda bazı mahzurlar bulunduğunun farkında olmadığı pek iddia edilemez, zira ".....Aristo'nun sözlerini tercüme edenlerin tercümeleri tahrif, değiştirmek, tefsir ve tevile muhtaç olmaktan geri durmadığı için bu vaziyet de onlar arasındaki anlaş-

[317] Bk. *Tah. al-Tah.*, S. 9
[318] Bk. S. 343 ve devamı.
[319] Bk. S. 345

mazlığı artırmıştır" [320] demektedir. Gazâlî kaynakların geriye doğru ve birinci elden mukayeseli bir tetkikini yapmamış olmakla beraber, filozofları iki sene kadar devamlı olarak mütalea etmiştir [321]. Onun gayesinin ilkin ve asıl islâmi meselelere taallûk ettiği nisbette filozoflarla meşgûl olmak bulunduğu dikkate alınırsa kendisi bir dereceye kadar mazur görülebilir.

Bununla beraber, Gazâlî'nin bu vaziyeti filozofların fikirlerine dair onların temsilcisi saydığı Fârâbî ve İbn-i Sinâ'ya dayanarak münakaşa etmek suretiyle, hüküm vermiş olup olamıyacağını ayrıca sormamıza mâni değildir. Eğer Gazâlî'nin hareket noktası Fârâbî ve İbn-i Sinâ'yı tenkit ederek filozofları tenkit etmiş olmak ise, bu, önceden iki gurubun ayniyetini kabul etmiş bulunduğunu tazammun eder. Halbuki Gazâlî'de bu iddiasını teyit edecek olan hususî ve mukayeseli bir yoldan elde edilmiş deliller yoktur. Çünkü Gazâlî'nin bir felsefe tarihçisi tavrı ile yunan felsefesinin hangi vasıtalarla ve ne şekilde İslâmiyete intikal ettiği, geçiş esnasında bu fikirlerden nelerin değiştiği meselesini ele aldığını zannetmiyoruz. *Makâsid*'i filozoflar diye anılan kimselerin fikirlerinin toplu ve sâdık bir şekilde ifadesidir, bu noktaya evvelce Renan da işaret etmiştir (Bk. *Averroes*, s. 62) Fakat eser tahlilî ve mukayeseli bir etüt olmadığı için, hangi fikrin hangi filozofa ait olduğu derhal anlaşılmamaktadır. İlk Çağ yunan medeniyetinin İslâmiyete intikali meselesinin tetkik konusu olarak ele alınması yakın zamanlarda vuku bulmuştur.

Eğer Gazâlî filozofları kasten tahrif etmişse, o takdirde, büyük bir otorite olmasından dolayı kendisine itimat etmiş bulunan kimseleri yanlış yola sürüklemiş ve böylece felsefenin müslümanlar nazarında itibardan düşmesinde rol oynamış bulunur. Gazâlî'nin, filozofların fikirlerini bilerek ve isteyerek tahrif edip etmediği meselesi *Tehâfüt*üne bakılarak halledilemez; zira, Gazâlî bu kitapta bir meseleyi ele almadan önce o meselede ilkin filozofların görüşlerini ortaya koyar, sonra değerlendirir. Okuyucu için bu fikirleri kontrol etmek, fikirlerin alındığı kaynağı göstermediğinden dolayı [322] zor olsa bile imkânsız değildir. Bahis konusu etmiş

[320] Bk. *Tah.*, S. 9
[321] Bk. *Munkiz*, S. 14
[322] Göndermelerin zorluğu hakkında Bk. *Sco. Mu.*, S. 361.

olduğu fikirlerin Fârâbî ve İbn-i Sinâ'dan getirmiş bulunduğunu açıklaması kontrolde bir nevi kolaylık sağlar. Demekki Gazâlî'nin *Tehâfüt*te filozofları şuurlu olarak tahrif edip etmediği meselesinin asıl cevabı mukayeseli bir araştırmaya bağlıdır.

İbn-i Rüşt ve Hocazâde'den bilhassa birincinin Gazâlî'yi filozofları bazı yerlerde yanlış nakletmekle suçlandırmasını tatmin edici bir cevaba bağlamak ayrı bir noktanın aydınlatılması ile de ilgilidir. O da bu ikisinin sıksık kullandıkları "filozoflar" "hukema" kelimeleriyle hangi grubu, Aristo veya Yunan aristocularını mı yoksa Fârâbî ve İbn-i Sinâ gibi islâm aristocularını mı [323] işaret için kullandıklarıdır.

Filozoflar terimi ile kastedilen şey tamamen sarih değildir. Çünkü kelime her nekadar akıl ve tecrübe ile bazı hakikatlara ulaştıklarını iddia eden bir gurup insana verilmiş bir isim ise de bu muhteva çok umumî olduğu için vuzuhsuzluğa götürebilecek istidattadır. Bu insan gurubunda, çeşitli, ayrı ve çoğu defa aykırı görüş sahipleri ve cereyanlar vardır. Filozoflar kelimesi bu farkları belirtmeye kâfi değildir. O bakımdan Gazâlî'nin filozofları tenkit ettiği veya İbn-i Rüşt ve Hocazâde'nin onun filozofları yanlış naklettiği iddialarını değerlendirebilmek için iki tarafın da bu terim ile hangi gurup filozofları kasdettikleri tesbit olunmalıdır. Ondan sonra her üçünün filozoflar adına istifade etmiş oldukları kaynaklar tesbit edilir ve sonra asıl kaynakla, meselâ Aristo'nun kitapları ile karşılaştırma yapılır. Bu mesele gelecekte, başlı başına bir araştırma konusu olabilir, böyle bir tahkik yapmadıkça bu hususta şart sigası ile konuşmak uygun bir hareket olsa gerektir.

*Tehafüt-üt Tehâfüt*e bakarak İbn-i Rüşt'ün hukema veya filozoflarla kimleri kasdettiği kesin ve açık olarak söylenemez. Bununla beraber daha ziyade Aristo ve yunan aristocularını işaret ettiğini gösterecek deliller olduğu gibi [324] kelimeyi islâm aristocuları için de kullandığını kabul ettirecek deliller de vardır [325].

[323] Fârâbî ve İbn-i Sinâ'ya tamamen aristocu demek mümkün görülmemektedir. Âlemin suduru keyfiyetinde yeni-eflâtuncu bir tavırları olduğu için bazı müellifler onlara yeni - eflâtuncu nazarı ile bakmaktadırlar: Bk. De Boer, *The History of Philosophy in İslâm*, S. 131-148.

[324] Bk. *Tah. al-Tah.*, S. 260, 271, 420.

[325] Bk. *ay. es.*, S. 67, 173, 179, 393.

Eğer İbn-i Rüşt hukema ile Aristo ve yunan aristocularını anlıyor ise bu takdirde onların islâmî meselelerle ne ilgisi olabileceğini sormak lâzımdır. Bu filozofların islâm dininin ortaya çıkardığı bazı problemlerle, tarihi zaman sırası bakımından, yüzyüze gelemiyecekleri açık bulunduğu için, İbn-i Rüşt'ün zımnî düşüncesi, filozofların ilâhiyat konusunda beyan etmiş oldukları fikirlerin Kur'anda haber verilen hakikatlara aykırı olmadığını söylemek mümkündür düşüncesidir.

Gazâlî ile İbn-i Rüşt'ü aristocular terimine vermiş oldukları mânâ bakımından ayıran en önemli fark birincinin Fârâbî ve İbn-i Sinâ'yı Aristo'nun islâmdaki en büyük temsilcileri olarak görmesi, ikincinin ise Fârânî ve İbn-i Sinâ'nın Aristoyu tahrif ettiklerine kani olmasıdır.

İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin, Aristo'nun fikirlerini islâmiyette en iyi temsil eden kimseler olarak Fârâbî ve bilhassa İbn-i Sinâ'yı almasına iki önemli noktadan hücum etmiştir: 1. Gazâlî İbn-i Sinâ'yı bazı yerlerde yanlış nakletmiştir, bazı yerlerde ise anlamamıştır. 2. Fârâbî ve İbn-i Sinâ Aristo'yu bazı hususlarda yanlış nakletmişlerdir. Bundan, İbn-i Rüşt'e göre, her iki bakımdan da Gazâlî'nin metodu yanlıştır neticesi çıkar. Gazâlî'nin İbn-i Sinâ'dan yanlış veya eksik nakletmiş olduğu yerler, İbn-i Rüşt'e göre, ferî ilimlerin taksimi, ruhun mücerret olması, Allahın mahiyeti ve vucudu, Allahın gayrını bilmesi ve Allahla âlem arasında fail-fiil olma münasebetine taallûk eder.

1. Ruhun mücerret olduğuna dair Gazâlî'nin İbn-i Sinâ'dan nakletmiş olduğu birinci delil şudur: İlim birdir bölünmez, mahallinin de bölünmemesi lâzımdır, o halde, bu mahal cisim olamaz. İbn-i Rüşt'e göre, bu delil eksiktir, aslında şöyle olmalıdır: Mâkûller eğer, cisme hulûl ederse, onda, ya bölünmeyen bir şeye veya bölünen bir şeye hulûl eder; her ikisi de bâtıldır, oysaki Gazâlî bunlardan yalnız birisini alıp, aklın cisme başka bir nisbeti olabileceğinden bahsetmiştir [326].

2. Ruhun mufârak olduğuna dair Gazâlî'nin getirmiş olduğu altıncı delil, yani, eğer aklın bir mahalli olsaydı, onu idrâk ederdi delili filozofların değildir [327].

[326] Bk. *Tah. al-Tah.*, S. 552; 8
[327] Bk. *ay. es.*, S. 566; 28

3. Allahın mahiyeti ve vucudu meselesinde Gazâlî, İbn-i Sinâ'nın görüşünü olduğu gibi nakletmemiştir. İbn-i Sinâ'ya göre, bir şeyin vucudu o şeyin zâtına zait bir sıfattır, böyle olunca, zât o şeyin vucudunun sebebi olamaz; zira, bir şey kendi vucudunun sebebi olamaz, başka bir faile ihtiyacı vardır, Allahın faili olduğuna göre, Allahın zâtı Allahın vucudunun aynıdır. İşte bunun için Gazâlî'nin, vucudu zâtın lâzımlarından bir lâzıma benzetmesi doğru değildir, zira, zât lâzımın sebebidir; oysaki bir şeyin kendi vucudunun illeti olması mümkün değildir, üstelik, vucut mahiyetten önce gelir. Bir şeyin mahiyetini inniyet olarak vaz etmek o şeyin mahiyetini kaldırmak değildir, bu ikisinin ittihadı icabıdır. Vucut, mevcudun lâhiklerinden olunca ve mümkün eşyaya vucut veren bir fail bulununca, o takdirde, faili olmayan şeyin ya var olmaması gerekir, halbuki bu muhaldir, veya o şeyin vucudu o şeyin mahiyeti olmak gerekir [328].

Hakikaten bu konuda Gazâlî'nin nakletmiş olduğu şeyler başka türlüdür: Gazâlî filozofların mahiyeti selbettikleri noktasından hareket ederek teselsülün, mahiyeti olan bir vucutla kesilmesinin ne gibi bir mahzuru olduğunu sormaktadr. Bununla beraber, Gazâlî, Allahta, mahiyetin vucuda eşit olduğu şıkkını elc almaktan ve bu halin, teselsülün basit bir şeyle kesilmesine delil teşkil edemiyeceğini söylemekten geri durmadığı gibi, İbn-i Sinâ'nın asıl görüşünün Allahta mahiyetin vucuda eşit olduğunu bilmektedir [329]. Kaldıki İbn-i Rüşt İbn-i Sinâ'nın bu görüşünü, varlıklarda bir tertip olmak gerektiği fikrini benimsediği için, kabul etmemekte, hem de meseleyi ele almaktan kaçmaktadır. Şunu da ilâve etmek lâzımdır ki İbn-i Rüşt'ün bu meselede İbn-i Sinâ'nın asıl görüşünün ne olduğuna dair fikri sarih değildir. Çünkü, tarif meselesinde İbn-i Sinâ'nın, vucudu, umumî lâzımlardan saydığını söylerken, basitlik meselesinde, bir sıfat telâkki ettiğini ve zira vucudun "lâzım" olamıyacağından bahsetmekte ve Gazâlî'yi vucudu bir lâzıma benzeterek muanede etmek yönünden isabetsiz bulmak tadır [330].

4. Allahın gayrı bilmesi hususunda İbn-i Rüşt, Gazâlî'yi filozofların görüşünü doğru anlatmamakla itham etmektedir. Ona

[328] Bk. *Tah. al-Tah.*, S. 392
[329] Bk. *ay, es.*, S. 192; 15 Ayrıca Bk. 146
[330] Bk. *ay. es.*, S. 391; 2 ve 369-370; 5

göre, Gazâlî, İbn-i Sinâ'nın bu hususta getirdiği şeylerin ilki olarak şunları nakletmiştir: *Evvel* maddeye dayanmayan bir mevcuttur, sıfatı bu olan her mevcut mahz akıldır. Mahz akla bütün mâkuller açıktır. Bu sözde bozuk olan ilk şey mezhebin anlatılmasıdır. Zira Gazâlî'nin mukaddimelerden ilktir diye getirmiş olduğu şeyler neticelerdir. O halde, itiraz, Gazâlî'nin itiraz etmiş olduğu şeylere değil, çıkış noktaları (evail) na yöneltilmelidir [331].

5. Fail meselesinde Gazâlî'nin filozofların görüşlerini müslümanlığa aykırı bulmasını İbn-i Rüşt kabul etmez. Zira, bu suretle Gazâlî'nin "Allahın fail olmasıyla, onu, gayrın sebebi olduğunu kastederiz; onun varlığı tasavvur olunmasa âlem de yok olur" tarzında filozoflardan getirmiş olduğu cevap hem fenadır hem de buna *Evvel*'in suret yoluyla her şeyin mebdei ruhun da bedenin mebdei olması lâzım gelir. Oysaki filozofların hiç biri böyle bir şey söylememiştir. O bakımdan Gazâlî'nin "itikat ettiğiniz müslümanlığa aykırıdır" demesi doğru değildir [332].

Hocazâde de, ayrıca, insan ruhları ve Allahın failiyetine dair Gazâlî'nin filozofları doğru nakletmediği kanaatındadır. Gazâlî'nin insan ruhları hakkında söylemiş olduğu şeyler filozofların mufâraktan sonra ki insan ruhları hakkındaki sözlere uymaz. Çünkü onlara göre, eğer ruhlar, bedenlere taallûkları halinde kendileri için kemalât olduğunu bilselerdi onlara karşı iştiyak duydukları halde elde edememekten ileri gelen bir azapları olurdu [333].

"Sonra Gazâlî şeyh (İbn-i Sinâ) ten iki meslek daha nakletti: Allah âlemin failidir, fail fiilini bilmek gerekir. Buna itiraz iki cihettendir: 1. Fail fiilini eğer fail iradî ise bilir, oysaki sizce iradî değildir. 2. Allahtan, size göre, önce *Akl-ı Evvel* sudur etmiştir, o halde Allah sadece *Akl-ı Evvel*'i bilir. Derimki bu neviden bir istidlâli ne filozofların mesleklerinde ne onların nakillerinde gördüm. Bu, onların asıllarına uymaz. Zira onlar fiilleri şuur sahibi olmayan şeylere atfederler. Zannediyorum ki bu vaziyet onların mesleklerini değiştirmektir [334].

İbn-i Rüşt'ün bâzı noktalarda Gazâlî'yi İbn-i Sinâ'yı iyi anlamamakla vasıflandırmasına gelince: Ona göre, Gazâlî'nin İbn-i Sinâ'nın vâcib-ul vucudu, bizatihi (kendiliğinden) ve bigayrihi

[331] Bk. *Tah. al-Tah.*, S. 431 ve devamı
[332] Bk. *ay. es.*, S. 160; 30
[333] Bk. Hocazade, *Tah.*, S. 79
[334] Bk. ay. yer.

(başkasıyla) tarzında ayırmasını "vâcib-ul vucut illeti olmayan demektir, illeti olmayan şeyin ya bir illetle illeti yoktur, veya illetsiz olarak illeti yoktur demek müstahildir" diyerek hatalı bulması doğru değildir. Zira, bunun mânâsı, vâcib-ul vucudun bir sebebi var mıdır, yok mudur demek, değil; sadece, bu ona has bir tabiat mıdır demektir [335]. İbn-i Rüştün bu itirazı yukarda 3. maddede değerlendirilmiştir [336].

Gazâlî, ona göre, Allahın zâtını bildiği hususunda da filozofları iyi anlamamıştır, bunun kökü fiili tabiî ve iradî olarak ayırdıkları halde, mânâlarına nüfuz edememeye bağlıdır.

Gazâlî'nin filozofları, bilhassa İbn-i Sinâ'yı, bazı yerlerde yanlış naklettiği veya anlamadığı iddiası Gazâlî'nin, *Tehâfüt*ünde, filozofların görüşlerinin hepsini gerek anlatmasına gerek anlamasına bir şüphe beslemeye tamamen kâfi gelmez. Gazâlî'nin Fârâbî ve İbn-i Sinâ'yı ele almasındaki sağlamlığa dair hüküm vermek endişesinin bizi sevketmiş olduğu sorunun [337] cevabı, fail-fiil münasebeti hariç, menfî değildir. Yani, Gazâlî'nin filozoflardan nakletmiş olduğu şeyler onun gayesi bakımından, bazı noktalar hariç, güvenilebilir şeylerdir. Bu hükmü, başlangıçta [338] söz konusu etmiş olduğumuz gibi, ilkin Gazâlî'nin istifade etmiş olduğu kaynaklara inip sonra bir karşılaştırma yaparak değil, İbn-i Rüşt ve Hocazâde'nin *Tehâfüt*lerindeki kanaatlarına, iddia ve cevaplarının mukayesesine dayanarak çıkarmış bulunuyoruz. İbn-i Rüşt bir çok yerlerde Gazâlî'nin filozofları doğru naklettiğini [339] açıkça belirtmekten veya onun anlayışından şüphe edilemiyeceğinden sık sık bahsetmiş [340] olduğunu, ayrıca, ilâve edelim.

İbn-i Rüşt, Gazâlî'nin *Tehâfüt*ünde, Farâbî ve İbn-i Sinâ'nın fikirlerini Aristo'nun fikirlerinin temsilcisi telâkki etmesini, Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın Aristo'yu olduğu gibi nakletmemeleri yüzünden, de tenkit etmektedir. Bundan, Fârâbî ve İbn-i Sinâ, bilhassa, sonuncu, muhtelif yerlerde, Aristo'nun fikirlerini tahrif veya ilâvelerle değiştirmiş oldukları için, Gazâli'nin bu iki filozofu Aristo'nun temsilcisi saymasının doğru olmdığı neticesi çıkmaktadır, imdi, Gazâli'nin metodu yanlış olmak gerekir.

[335] Bk. *Tah. al-Tah.* S. 289; 4-5
[336] Bk. S. 343 ve devamı
[337] Bk. S. 328
[338] Bk. S. VI-VII
[339] Bk. *Tah. al-Tah.*, S. 510; 2, 202; 111, 108; 200
[340] Bk. *ay. es.*, S. 108; 199, 30; 52

İbn-i Rüşt'e göre, rüya, vahiy, vucut ve mahiyet, sonsuz, ruhlar, gökler, fail-fiil münasebeti, ve tevhit meselelerinde İbn-i Sinâ filozofların görüşlerini olduğu gibi nakletmeyerek onlara iftira etmiş veya kendisi yeni bir görüş ortaya atmıştır: a) Nebinin gayba ulaşma tarzı hakkında Gazâlî'nin nakletmiş olduğu fikirler filozoflara değil, İbn-i Sinâ'ya aittir [341] b) Mevcut kelimesinin eşyanın zâtında umumî bir lâzıma delâlet etmiş olduğu fikri filozoflara değil, İbn-i Sinâ'ya aittir ve bâtıldır [342]. İbn-i Sinâ vucudun bir şeye ve bir zâta ilâve olduğunu zannederek galata düşmüştür [343] c) Vazı olan sonsuzla vazı olmayan sonsuzu İbn-i Sinâ icadetmiştir, hurafedir; çünkü, filozoflar, ister vazı olsun ister olmasın bilfiil sonsuzu reddetmişlerdir [344]. d) "Hukemâdan, İbn-i Sinâ'dan başka, ruhların hakikî bir hudusla hâdis oldukları halde, onların bakî olduğunu iddia eden bir kimse görmedim" [345]. e) Feleklerin cirmi, nefsi, aklı, sayısı, ve Allahtan sudur keyfiyetleri hakkında Gazâlî'nin filozoflar adına getirmiş olduğu fikirler Fârâbî ve İbn-i Sinâ ile başkalarının filozoflara hakkında uydurmuş oldukları yalanlardır [346]. f) Her fiilin bir faili olmak gerektiğini ispat etmek bakımından Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın tutmuş oldukları yol eskilerin yolu değildir [347]. g) Tevhit meselesinde Gazâlî'nin anlatmış olduğu şeyler sadece Gazâlî'ye aittir [348].

İbn-i Rüşt, netice itibariyle, şöyle söylemektedir : Bu meselelerdeki sözlerin burhanî olup olmadığını, İbn-i Sinâ ve başkaları gibi, filozofların görüşlerini değiştirenlerin kitaplarında değil, filozofların kitaplarında tesbit et [349]; bu galatın sebebi, Gazâlî'nin sadece İbn-i Sinâ'nın kitaplarına bakmasından ileri gelmiş ve o cihetten kendisine kusur arız olmuştur [350].

İbn-i Rüşt'ün metot tenkidinin bu kısmında iki durumu ayırmak zorundayız: 1. Gazâlî filozofların fikirlerinin temsilcisi olarak

[341] Bk. *Tah. al-Tah.*, S. 497; 5, 516;10
[342] Bk. *ay. es.*, S. 369-370;5
[343] Bk. *ay. es.* S. 197; 101
[344] Bk. *ay. es.*, S. 27; 46
[345] Bk. *ay. es.*, S. 107, ve 274; 24
[346] Bk. *ay. es.*,, S. 184; 74, 186; 80, 237; 183, 239; 188, 244; 202, 245; 205, 252; 221, 270; 17.
[347] Bk. *ay. es.*, S. 54; 93
[348] Bk. *ay. es.*, S. 289; 3
[349] Bk. *ay. es.*, Tah., S. 182; 72
[350] Bk. *ay. es.*, S. 254; 224

Fârâbî ve İbn-i Sinâ'yı ele almak suretiyle o iki filozofun Aristo'yu yanlış anlamalarına iştirâk etmiş demektir. O bakımdan İbn-i Rüşt metot tenkidinde haklıdır. 2. Fakat, Gazâlî'nin gayesi dinî meselelerde filozofların burhanî delillere sahip oldukları iddiasının değerini yoklamak olduğuna göre, filozof olan Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın fikirlerini de, bunlar ister Aristo'ya sadık kalsınlar ister kalmasınlar, ele alması tabiî ve bahis konusu meseleler islâmiyeti ilgilendirdiği için daha uygun, hattâ zarurîdir.

İbn-i Rüşt'ün metot tenkidinden çıkan ve felsefe din münasebetini ilgilendiren neticelerin ne olduğunu kendimize sormak mecburiyetindeyiz. Yukarda bahis konusu etmiş olduğumuz esas fikirlerin Aristo'ya ait olmayıp İbn-i Sinâ'nın görüşü olduğunu belirtmek İbn-i Rüşt'ün onları filozoflar adına cevaplandırmaktan müstağni kalmasına sebep olamaz. Yahut, İbn-i Rüşt bu fikirleri reddetmelidir, netekim, öyle yapmıştır. Fakat, bu durumu Gazâlî'yi reddetmeye değil, tastik etmeye müncer olmak zorundadır. Üstelik, ne Aristo'nun asıl fikirlerini İbn-i Rüşt'ün tanıyıp tanımadığı suali ortadan kalkmakta, ne de Aristo'nun ilâhiyat hususundaki gerçek fikirlerinin islâmî görüşe uyup uymadığını sormak lûzumu yok olmaktadır[351].

İbn-i Rüşt'ün Gazâlî'nin filozofları her hususta aynen nakletmediği iddiasına mukabil, kendisinin nakillerinin de sıhhati sorulabilir[352]. Bu mesele, geriye doğru kaynak tesbitini tazammun eden başlı başına bir felsefe tarihi etüdüdür.

İbn-i Rüşt'ün, Gazâlî'nin metodunda beğenmeyip tenkit ettiği diğer bir nokta, onun fikir adamı ahlâkı cephesine taallûk eder. Gazâlî filozofları semavî cisimler hakkındaki mezheplerini an-

[351] Bu hususta Bk. S. 253 n. 271

[352] Ross'a göre, Λ Kitabında Aristo'nun tasavvur etmiş olduğu Allahın ilmi kâinata taallûk etmez; üstelik, kâinata yapmış olduğu tesir onun düşüncesinden sudur etmez. Aristo şerhçileri onda böyle bir inanç olabileceğine pek ihtimal vermedikleri için, Aristo'nun söylemediği sözleri Aristo'ya söylettiler. Alexandre Aristo'nun "Providence Divine" hakkında bir bilgisi olduğu temayülüne sahiptir, en eski Skolâstikler bu fikre iştirâk etmişlerdir. Allahta, her türlü yoktan var eden fiili ve her türlü iradeyi reddeden İbn-i Rüşt'ün kendisi bile, Allaha, kâinatın umumî kanunlarını bilmekten ibaret bulunan bir ilim atfetmiştir, o, bunu yaparken Aristo'yu takip ettiğini zannediyordu. St. Thomas ve D. Scottus da Aristo'yu ters mânâda tefsir etmişlerdir. Aristo'da ne bir yoktan var etme teorisi ne de bir "Providence Divine" teorisi vardır. Bk. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, I İnt. S. CXLIX; fransızca tercüme, S. 257

lattıktan başka, "bunlar birsamlının hayallerine benzer, rüyada görülse inanılmaz" [353] demiştir; ama, İbn-i Rüşt'e göre, böyle bir şey âlime de cahile de arız olabilir; vâcip olan şey filozofları bu gibi neticelere sürükleyen hususları açıklamaktır, böylece, dinleyen kimse, onların fikirleriyle, onları iptal edenin fikirlerini mukayese edebilir [354]. Yine, İbn-i Rüşt'e göre, Gazâlî'nin "maksadım hakikat değil, karıştırmak ve filozofların sözlerini iptal etmektir" [355] demesi ona değil, fena kişilere yakışır; âlimin âlim olarak vazifesi akılları şüphelerle şaşırtmak değil, ancak haktır [356]. Filozoflar yazmış oldukları kitaplarla yükseldiler, Gazâlî ise bu kitaplardan istifade etmiş ve o yüzden zamanın insanlarından üstün olmuştur. O halde, filozofların kitaplarını zemmetmesi hiç caiz midir? Filozoflar, eğer, ilâhî ilimler de hata yapmışlarsa, bu, delillerle gösterilir; fakat, onların gayeleri sadece, hakikattır. İlâhî ilimlerde inanılacak bir şey söylemeseler bile, bu maksat onları methetmeye kâfi gelir [357].

Gazâlî *Tehâfüt*ünü yazmak hususunda, filozofların ilâhî ilimlerde burhanî delillere sahip olmadıklarını her türlü görüşe baş vurarak göstermekten ibaret bulunan gayesini eserinin Girişinde ve gövdesinde sık sık belirtmiş olduğu için, bunda, gayrı ahlâkî sayılabilecek bir cihet olmasa gerektir. Eğer, gayesini açıklamadan buna teşebbüs etseydi belki İbn-i Rüşt'ün ayıplamasına lâyık olurdu. Fikre hürmetin, düşündüklerini usulü dairesinde ifade etmeğe mâni olacağını zannetmiyoruz. Kaldıki tenkidi zemmetmekle bir tutan görüş muteber sayılmamak lâzım gelir.

1. Tehâfütlerin Ayrı Ayrı Durumları

Gazâlî'nin üçünü küfür on yedisini bid'at saydığı yirmi meselede islâm aristocularının burhanî kaidelere riayet edememek yüzünden tenakuza düşmüş oldukları iddiasının isabeti hakkındaki sorunun cevabı, başlangıçta meseleyi sistematik olarak vaz eder ken sormuş olduğumuz [358] şu sorunun da cevabıdır: Her *Tehâfüt* ayrı bir modeldir; bu modellerin ayrı ayrı olmak üzere her birinin içindeki ifadelerin bir yandan kendi hareket noktalarına diğer yandan, kendi aralarında, birbirlerine nazaran durumu nedir?

[353] Bk. *Tah.*, S. 116; 41
[354] Bk. *Tah. al-Tah.*, S. 194; 95
[355] Bk. *Tah.*, S. 131; 69
[356] Bk. *Tah. al-Tah.* S. 225; 227
[357] Bk. *ay. es.* S. 352; 82, 353; 85
[358] Bk. S. 7

a. Gazâlî'nin Tehâfüt'ü

Mucize meselesi karşısındaki durumu:

Gazâlî âdete aykırı olmak mefhumu ile çelişme mefhumunu birbirinden ayırarak ve mümkünün varlığı yokluğunun zaruretine delil değildir diyerek mucizeyi meşrulaştırmıştır. Gazâlî'nin, illet-eser arasındaki bağıntının bir zaruret ifadesi değil, bir alışkanlık olarak telâkki edilmesine dikkati çekmesi hem iddiasının doğruluğu hem de modern tefekkürde tabiat olayları arasındaki bağıntıların zarureti değil, fakat, çok yüksek bir ihtimaliyeti ifade ettiği fikrinin öncülerinden biri olması bakımından isabetlidir [359]. "Ateşe atıldıkta yanmayan İbrahim Peygamber" ile "ateşe konuldukta buz tutan su" mefhumları çelişki sahasının dışında olmak açısından aynı plândadırlar.

İllet-eser arasındaki bağıntıyı alışkanlığa bağlamak ilmin teminatını ortadan kaldırmaz; tabiat olaylarını zaruret çerçevesinde mütalea etmek mantıkî yönden temelsiz olduktan başka tabiatın mümkün açılardan ele alınmasına da engel olabilir; modern tefekkürde, "ihtimaliyeti yüksek olmak" mefhumunun zaruret mafhumuna nazaran daha elverişli ve mânâlı olduğu fikri müdafaa edilmektedir. O bakımdan Gâzâlî'yi *Tehâfüt*te ilmi yıkmış olmakla suçlandırmak yanlış ve hattâ tahriftir [360]; zira; kendisi filozofların matematik ilimlerde burhanî delillere sahip olduklarını çoktan işaret etmiştir [361].

Ancak, Gazâlî'nin cisimleri özel tabiatları gereği değil, fakat, Allah onlarda iradesi ile istediği bir özellik yarattığından dolayı fiil yaptıkları iddiası ile imkân mefhumundan Allahın iradesi mef-

[359] İlet-eser arasındaki bağıntıda bir zaruret olmadığı ve mucizelerin akıl için çelişme ihtiva etmediği fikrine Eşarîlerin de sahip olduklarını işaret etmek icabeder. Bk. S. 27

[360] Başka bir bakımdan Goldziher bu mânâya delâlet etmiştir: "Felsefî bahislere bigânelik sadece felsefeden değil, felsefenin dalı sayılmaktan dolayı, isterse bu ilimlerle din arasında en küçük bir çatışma olmasın, ilimlerden nefret eden din adamlarında da geliyordu ve Gazâlî *Mi'yâr-al 'Ulûm* da bu halden şikâyet etmekteydi". Bk. İ. Goldziher, *Stellung der alterislamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften* Berlin 1916, ar. ter. موقف اهل السنة القدماء باذاء علوم الاوائل 2. Bsm. 1946 Kahire, S. 125-126

Aynı şekilde, A. Adıvar İslâmda din ilimle değil, felsefe ile karşılaştı derken ve ilmin duraklama sebebi olarak Sacheau'nun bilhassa Gazâlî'yi göstermesini tenkit ederken, (Bk. *İlim-din*, S. 98, 103) haklıdır.

[361] Bk. *Tah.*, S. 8-9

humuna geçmesi mantıkî bir atlamadır. Gazâlî'nin illet-eser arasındaki münasebete dair yapmış olduğu analiz doğrudur, fakat, illet-eser arasındaki bağıntının mümkün olmasından Allahın iradesine geçmek ilmî yönden zarurî değildir. Bununla beraber Gazâlî'nin Allahın ancak muhal olmayan şeye kadir olduğunu söylemesi rasyonalist vasfının bariz noktalarından biridir.

Ruh hakkındaki meseleler karşısındaki durumu:

Ruhun maddeden mücerret bir cevher olduğu fikri şeriata aykırı olmamakla beraber, filozofların getirmiş oldukları delillerden on tanesinin aklî bakımdan itirazdan masun olmadığını Gazâlî gerçekten ispat etmiştir. Bilhassa filozofların maddede olan her şeyin bölündüğünü ileri süren fikirleriyle, maddede olduğu halde bölünmediğine inandıkları kuvvetlerin meselâ düşmanlığın idrâki gibi, teşkil ettikleri çelişmeye işaret etmesi önemlidir. Aynı şekilde, Gazâlî, onların değişmeyen bir şeyin değişen bir şeyde olamıyacağı fikirleriyle hafıza kuvvetini maddeye bağlı saymalarından ileri gelen çelişmeyi de meydana çıkarmıştır, zira, eğer, hafıza kuvveti beyne bağlı ise, beyin değiştiği halde bu kuvvetin değişmemesi nasıl izah edilebilecektir.

Netice itibariyle, gazâlî ruhun bedenden mücerret bir cevher olduğunu iddia eden filozofların bu görüşlerinde kendileriyle çelişmeye düştüklerini göstermeye muvaffak olmuştur.

2) İbn-i Sinâ'nın insan ruhlarının ezelî oluşu hususundaki delilinin mevsuk olmadığını ispat etmiştir.

3) Öte dünyadaki elem ve lezzetlerin cismanî olmadığı hususunda Gazâlî filozofları ilzam etmiştir: Zira, ona göre, cismanî ve ruhanî lezzetlerin birleşmesi daha mükemmel bir durum temsil edebilir.

Ruhların bedenlere dönmesi mümkündür, mütenakız değildir demekle beraber, Gazâlî filozofların teferruattaki itirazlarının bir kısmını cevaplandırmadan geçmiştir, meselâ, eğer cesetler olduğu gibi haşredilecekse, hasta ve sakat olanlar cennete yakışır mı ihtimalinde olduğu gibi. Gazâlî Allahın kudretini münakaşa etmeyip onu zaten var sayarak filozofları ilzam etmiştir. Bu hali ayrı bir hareket noktası olduğu için itirazları filozofların sistemi dışındadır, varit değildir.

Allahın kendisine taallûk eden meselelerde Gazâlî'nin durumu şudur:

1) Vâcib-ul vucut sözü ile illetler zincirini kesen şey kastediliyorsa, Gazâlî, filozofların vâcib-ul vucut birdir diyen sözlerini temellendiremiyeceklerini göstermiştir.

2) Eğer, filozoflar vâcib-ul vucutta terkip muhal olduğu için Allahın tarifi yapılamıyacağı iddiasında iseler, Gazâlî onları ilzam edebilmiştir. Zira illetler zinciri sadece teselsülü kesmeye yarar, oysaki, teselsül çok sayıda olan şeylerle de kesilebilir.

3) Eğer, filozoflar terkibi kaldırmak için Allahtan mahiyeti selbediliyorsa, Gazâlî, buna onlar bakımından lûzum olmadığını göstermiştir. Maksatları teselsülü kesmek ise, bu, mahiyeti olan bir vucut ile de kesilebilir.

4) Filozoflar terkibi kaldırmak için Allahın cisim olmadığını iddia ediyorlarsa, Gazâlî, onların bu iddialarının zaruret ifade etmediğini göstermiştir.

5) Filozoflar, terkibi kaldırmak için Allahın sıfatlarının zâttan ayrı değil, fakat izafet veya selplerden ibaret olduğunu iddia ediyorlarsa Gazâlî, teselsülün kadîm sıfatları olan bir zâtla da kesilebileceğini göstererek filozofların bu hususta zarurete götüren delilleri olmadığını ispat etmiştir. Böylece, bir iddiaya karşı bir iddia koymuş olmaktadır.

Bu beş noktada Gazâlî'nin filozoflara karşı savunmuş olduğu tezin esası şudur: Teselsülün kesilmesi gerekir fikrinden teselsülü kesen şeyin vasıfları çıkarılamaz. Hattâ teselsülün kesilmesi gerektiği fikri dahi bir zaruret ifade etmez. O bakımdan Gazâlî bu meselede filozoflarla Dehrîler arasında bir fark olmadığını göstermiştir (IV. mesele).

6) Allahın gayrını bildiği meselesinde Gazâlî filozofları ilzam edebilmiştir. Fakat, ondan dolayı "bu ilzamlardan kurtulmak için felsefeyi bırakıp âlemin irade ile hâdis olduğunu kabul etmek lâzımdır" fikrine geçmesi zarurî olmayan bir atlamadır.

7) Allahın zâtını bildiği iddialarında Gazâlî filozofları gerçekten ilzam edebilmiştir. Fakat, bundan, "âlemin hudusundan başka bir şey iradeye delâlet etmez" hükmünü çıkarması varlığı zarurî olmayan ayrı bir öncül kabul etmektir.

8) Gazâlî, filozofların Allahtan teselsülü kesen şey anlamaları yüzünden Allahın cüzîleri bilmediği sözlerini ilzam edebilmiştir.

Allahla âlem arasındaki münasebetten doğan meseleler karşısında Gazâlî'nin durumu :

1) Âlemin kıdemine dair getirdikleri delillerde, Gazâlî, filozofların kendi sistemleriyle tutarsız olduklarını ve netice itibariyle zaruret iddiasından uzakta bulunduklarını ispat etmiştir; yalnız, onun, Allahın iradesi mefhumuna geçmesi ilmî yönden zarurî değildir.

2) Âlemin ebediyeti meselesindeki durumu kıdem meselesindeki gibidir.

3) Âlemin bir sanii olmak gerektiğine dair, filozofların getirmiş oldikları delillerin zarurî ve kesin olmadığını ispat etmiştir. Fakat, Gazâlî'nin asıl failin yoktan var eden fail olduğu hükmü delillendirilmiş değildir.

Gök hakkındaki meseleler karşısındaki durumu :

1) Gazâlî, göğün canlı olduğu hususunda filozofların burhanî delilleri olmadığını göstermiştir.

2) Göğün muharrik maksadının ne olduğu hususunda filozofların kesin ve burhanî delilleri olmadığını ispat etmiştir.

3) Gazâlî, Gök Nefislerinin cüzîleri bildiği iddiasında filozofların delillerinin itiraz edilemez olmadıklarını göstermiştir.

Gazâlî, *Tehâfüt*te ele almış olduğu yirmi noktada, İbn-i Sinâ'nın çok önemli islâmî meselcleri izah etmek için kurmuş olduğu felsefî modelin hem islâm şeriatı bakımından -âlemin kıdemi, mucize ve Allahın cüzîleri bilmediği meselelerinde olduğu gibi-, hem de kendisine karşı -müdrik kuvvetler, insan ruhları, Allahın ilmi meselelerinde olduğu gibi- tamamen uygun ve tutarlı bir model olmadığını ispat etmeye muvaffak olmuştur.

Bu ispatı sırasında Gazâlî başlangıçta belirttiği filozofların ilâhiyat bahislerinde burhanî delilleri olmadığını göstermek gayesine -hattâ meselâ, Allah için varlıkları bilmesinin kemal olduğunu söylerken [362] diğer taraftan kemal olmadığını söylemek [363] gibi tezatlara düşmek, veyahut, Allahın kendisine ait meselelerde bahis konusu edilen, bir yanda bir nevi politeizme, diğer yanda ateizme müncer olabilecek ve İslâma tamamen aykırı fikirlerle karşı koymak [364] bahasına da olsa- sâdık kalmıştır; o bakımdan, eseri boyunca kendisiyle tam bir tutarlık içinde bulunmaktadır. *Tehâfüt*ün sistematik bünyesindeki bu çeşitten tutarsızlıklar veya

[362] Bk. *Tah.*, S. 238; 25

[363] Bk. *Tah.*, S. 220, 221; 7

[364] Bk. *Tah.*, S. 190; 11, 137-138

islâmî görüşe aykırılıklar Gazâlî'nin çıkış noktası göz önüne alındığı vakit giderilebilirler [365].

Gazâlî yirmi meseleyi tam bir düşünce hürriyeti ve serbestîsi içinde incelemiştir, itiraz ve cevaplarında aklın çelişmezlik ve özdeşlik gibi en umumî prensiplerine uygun olarak serbest işleyişinden başka bir şeye tâbi olmamıştır [366]. Muhtelif görüşlere dayanılması onları birer vasıta olarak kullanmaktan ileri gitmemiştir.

Bir kelâmcı olarak telâkki edilen Gazâlî tefekküründeki bu hürriyet ve otorite düşmanlığı ile, *Tehâfüt*te, tam bir filozof tavrını haizdir, filozoftur. Onun sadece *Tehâfüt*e has olmayan bu vasfına mesela İbn-i Sebîn [367], C. de Vaux [368], R. Chidiac [369] Gaut-

[365] Gazâlî'nin atomcu doktrinin değeri karşısında sarih bir durumu olmadığı onun eserlerine nisbetle iddia edilse bile; Gardet'nin, onun, *Tehafüt*te atomculuğu kabul, *Makasid*'de ise reddetmekte olduğunu delil getirmesi (Bk. *Raison et Foi*, R. Thomiste, No. 2, 1939, S. 347) bilhassa *Tehâfüt*ünün gayesi bakımından varit olmasa gerektir. Çünkü, Gazâlî *Tehâfüt*teki maksadının iddia getirmek değil, muhtelif meslekler yardımı ile, filozofların ilâhiyat konusundaki görüşlerini iptal etmek olduğunu belirtmişti (Bk. *Tah.*, S. 13).

Gazâlî'nin *Tehâfüt*teki gayesini bildiren ön sözlerin önemi üzerinde bir daha dururken şu hususu işaret etmelidir. Munk, o tarihte henüz tam olarak neşredilmemiş olan *Tehâfüt* metni yerine, onun ibranî tercümesiyle *Keşfuzzunun*'daki Başlangıç ve Önsözleri ihtiva eden kısmın arapça metnine dayanarak, Gazâlî'nin *Tehâfüt*teki maksadını isabetli olarak kavramıştır. Bu münasebetle, Munk'un, hiç olmazsa ya *Tehâfüt*'ün ibranî tercümesi veya aynı eserin "fena yapılmış" lâtince tercümesi yoluyla Gazâlî'nin maksadını anlamaya çalışmamış olan Schmölders'e yöneltmiş olduğu itiraz yerindedir (Bk. *Mélanges*, S. 372).

[366] Gazâlî'nin, düşmanları olduğu filozoflardan sillojistik metodu aldığına dair Bk. Anawati, *İntr.*, S. 72

[367] واما الغزالى فلسان دون بيان وصوت دون كلام تحليط يجمع الاضداد وحيرة تقطع الاكبات مرةصوفىواخرى فيلسوف وثالثة اشعرى ورابعة فقيه Bk. Massignon, Receuils S. 129-130 (Massignon, *İbn Sab'in et la Critique Psychologique*, Memorial H. Basset içinde Fransızca tercümesi vardır. Paris, Geuther 1928)

[368] Bk. C. de Vaux,*les Penseurs d'İslâm*. S. 180-181, C. IV

[369] Gazâlî'nin polemik eserlerini "la logique, toujours serrée et subtile"in karakterize ettiğini ve Gazâlî'de Pascal'dan ziyade Descartes'ı bulan Chidiac, onun hakkında mutlak bir "taklit" düşmanı olduğu neticesini çıkarmaya gidilmemesi gerektiğinden bahsetmektedir. Bk. *Réfutation Excellente de la Divinité de Chirst d'aprés les Evangiles*. Texte établi, trad. et com. par Robert Chidiac Leroux paris 1939 S. 20 ve S. 43

Gazâlî, *Tehâfüt*te, akılla sonuna kadar meşrulaştırılamayan şeye karşıdır, o bakımdan, içinde tenakuz taşımadıkça, islâmî esaslara olan inancını değiştirmesi beklenemez.

hier [370], Anawati [371] de delâlet etmişlerdir. Bu vasfı meseleleri mütalea ediş tarzından başka, mensup olduğu dinin esaslarına aykırı neticeler verebilecek araştırmalara girişmekten çekinmediğinde de müşahede edilebilir: Ruh meselesini, Allahın birliğini, sıfatlarını, âlemin kıdemini ele alış tarzında olduğu gibi. Bilhassa Allahın birliği ve sıfatları bahsinde meseleleri bir nevi politeizme götürebilecek tarzda mütalea etmesine ve üstelik, meselâ Allah ölü olabilir demesine mukabil, âlemin kıdemi meselesinde bir ateist tavrıyla konuşmuştur. Gazâlî'nin şiddetle filozofların tesirinde kalmış olduğu söylenmektedir [372].

Gazâlînın tefekküründeki hürriyet Aristo felsefesinin ana kavramlarının kadrosu dışına çıkabilmesinde de görülür [373].

Aristo fiziğinin dayandığı tabiat mefhumunu hedefleyen tenkidi, illet-eser arası bağıntısının bir zaruret ifadesi olmadığı neticesine götürmüştür. İmkânı, Aristo anlayışından farklı olarak maddeden ayrı, sadece, aksi çelişme ihtiva etmeyen akıl kaziyesi olarak telâkki etmesi; mekânı Aristo anlayışından değişik surette, cisimden farklı mütalea etmesi düşüncesine verebildiği genişlikten dolayı bizi, onun, eğer asrımızda yaşasaydı, modern mantık, fizik ve geometride hakim olan zihniyete karşı yabancılık çekmiyeceği hükmüne kadar götürebilir.

Allahın kudretini "Allah ancak muhal olmayana kadir olur" demek suretiyle negatif yönden sınırlaması rasyonalizminin en keskin noktasıdır. Fakat Gazâlî münakaşaları arasında bir defa bile

[370] Bk. *Sco. Mu.* S. 359-360. Gazâlî'deki kritik zihniyet için ayrıca, Bk. Duhem, *Système du Monde*, IV, S. 501 n. 2

[371] Müellif Gazâlî'den bahsederken "sa curiosité insatiable, son terrible ésprit critique" demektedir. Bk. *İntr.*, S. 70

[372] Magrip müslümanları tarafından, Gazâlî'nin durumu, uzun zaman, bidat telâkki edilmiş ve Subkî'nin *Tabakat*ta, (Bk. C. IV S. 114)bahis konusu etmiş olduğu gibi Ali b. Yusuf b. Tafşin, kendisine felsefe ile ilgisi olduğu söylendiği zaman, Gazâlî'nin kitaplarının yakılmasını emretmiştir. Ayrıca Bk. Boer, *Geschichte der Philosopihe im İslâm*, ar. ter. . S. 226 n. 2 ve S. 234 n. 5 ve S. 234

Ayrıca bu husus için Bk. Beyhakî, *Tatimma*, S. 24 ve C. Sallbā, *Gazâlî ve Zu'amā' al-Falāsifa*, RAAD, S. 513, Gardet, *Raison et la Foi* S. 346

İbn Arabî ise: شيخنا ابو حامد دخل فى بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج فما قدر demektedir. Bk. *Minhac al-Sunna* II, 1 (bu hususa Prof. Tancî dikkatimi çekmiştir.)

[373] Bu hususta ayrıca Bk. C. Sallbā *Gazâlî va Zu'amā' al-Falā'sifa*, RAAD, S. 512

olsa "birşeyin bir anda mümkün başka bir anda müstahil olması mümkündür" demek suretiyle aklın itibarını sarsacak bir ifadede bulunmuştur. Bu beyanı onun polemik endişesine verilse bile rasyonalist olan tavrı ile telif edilemez.

Ayrıca, iki benzerden birini seçen kuvvet mânâsında olmak üzere bir irade tarifi kabul etmesi, "Allah isterse yapar istemezse yapmaz" ve "asıl fail yoktan var eden faildir" hükümlerini hareket noktası olarak alması temellendirmediği ve İbn-i Sinâ'yı tenkit ederken kullanmış olduğu unsurlardır. Bununla beraber, gayesinin temellendirmek değil, tenkit etmek olduğu hatırlanmalıdır.

Cesetlerin dirilmesi, gök cisimlerinin vasıfları gibi meselelerde İbn-i Sinâ'nın modelini başarı ve isabetle tenkit etmesinden yani onun uygun model olmadığını göstermesinden, inanmayı tavsiye ettiği bilgilere nebi ve evliyanın delâleti ile ulaşılacağı neticesi zaruretle çıkmaz; ancak o ayrı bir hareket noktası olabilir.

*Tehâfüt*te dayanarak Gazâlî'nin rasyonalist veya antirasyonalist olup olmadığına dair hüküm verirken bu iki tavrını birbirinden ayırmak lâzım gelir. Filozofların ilâhî ilimlerde burhanî delilleri olmadığını göstermek için her türlü mesleği kullanacağını ifade ettiğine ve ayrıca, itiraz ve cevaplarındaki tavra bakarak onun rasyonalist olduğunu söylemek lâzımdır. Eğer bahsetmiş olduğumuz atlamaları paranteze alınırsa, *Tehâfüt*te karşımıza çıkan Gazâlî'nin bir rasyonalist olduğunu söyleyebiliriz.

Topyekûn bir ifade kullanarak, *Tehâfüt*te, Gazâlî'nin akla karşı geldiği söylenirse, bu, temellendirilemiyecek bir ifade olur. Çünkü Gazâlî o kitabında akla değil sadece İbn-i Sinâ'nın ve dolayısiyle Aristo'nun ilâhiyat bahislerinde kurmuş oldukları modele karşı gelmekte yani onun uygun bir model olmadığını iddia etmektedir. İddiasını bilhassa ve ençok aklın umumi prensiplerini, sonra islâm dininden alınmış unsurları ve o modelin kendi içindeki tutarsızlıkları kullanarak isbat etmiştir. Gazâlî'nin filozofları tenkit ederken getirmiş olduğu deliller maruf tabiri ile naklî değil aklîdir. Aristo felsefesi aklın kurabileceği mümkün modellerden ancak birisidir, bütün akıl demek değildir. Gazâlî'nin, *Tehâfüt*te, akla karşı gelmiş olduğu hükmü -eğer mevcutsa- bu ince ve önemli farkı göz önünde tutmamış olmaktandır. İlâhiyat konusu bütün felsefe demek olmadığına göre, Gazâlî'nin, ilâhiyat konusunda

filozofların çelişmelerini göstermesi bütün felefeyi ve bilhassa matematik ilimleri yıktığına delâlet etmez, aksini iddia etmek *Tehâfüt*teki Gazâlî'yi tahrif etmektir.

Her ne kadar konumuzun dışında kalmaktaysa da şu noktayı işaret edelim. Gazâlî'nin *Tehâfüt*ten sonra yazmış olduğu eserlerinde hakikata, yani ona göre Allaha götürecek yola felsefeden başka bir metotla gidilebileceğini iddia ettiğini öğreniyoruz. Bu, dinî hakikatlerin bir nevi yaşayış ve tecrübe konusu olarak alınmasıdır [374].

b. İbn-i Rüşt'ün Tehâfütü

İbn-i Rüşt *Tehâfüt-üt-Tehâfüt*te Gazâlî'nin *Tehâfüt-ül-Felâsife*sindeki sözlerin tasdik ve ikna bakımından derecelerini ve çoğunun yakîn olmaktan uzak bulunduğunu göstermek istemekteydi. Bu gayesi onu, zarurî olarak Aristo felsefesi ile islâm dini arasında bir uygunluk olup olmadığı ve vahiyle gelmiş olan önermelere burhanî istidlâllerle erişilip erişilemiyeceği meselesi karşısında bir durum takınmaya sevketmiştir.

*Tehâfüt-üt Tehâfüt*teki ifadelerin bir yandan hareket noktalarına diğer taraftan birbirlerine karşı olan durumları şudur:

Tabiat meseleleri gurubu

İbn-i Rüşt eşyada zarurî birer tabiat bulunduğunu kabul eder. Eğer bir şeyde zıtlar varlığa gelmek yönünden eşit iseler, bu, onun kanaatınca, onun hem var hem yok veya ne var ne yok olmasını gerektirir. Halbuki tabiat mefhumu özdeşlik ve çelişmezlik prensipleri ile temellendirilemez. Zira birinci prensip bir şeyin ne olduğunu söyler, neden dolayı o şey olduğunu söylemez. Gazâlî'nin illet-eser arası bağda zaruret bulunmadığını kabul eden görüşüne safsata demesi isabetsizdir, zira Gazâlî'nin o görüşü doğrudur. İbn-i Rüşt'ün zâten temeli tecrübe olan illiyet prensibini yeter sebep ilkesi şeklinde yeniden tecrübenin temeline koyması bir bâtıl devirdir. O halde İbn-i Rüşt "mümkünün varlığı yok olmasının zaruretine delil değildir" fikrine dayanarak mucizeyi bir bakıma

[374] Bu hususta Bk. Munk, *Mélanges*, S. 382. Boer, *Gesch. der Phil. im İsl.*, ar. terc. S. 239

Ayrıca Bk. L. Gardet, *Raison et Foi en islam*, Revue Thomiste, Avril 1939 C. XIV, no. 2, Paris, De Brouver S. 383; C. Salîbā: *Gazâlî ve Zu'amā' al-Falāsifa*, RAAD S. 397; ve Wensinck, *La Pensée de Gazzali*, 1940 Paris A. Maisonneuve, S. 127 ve devamı.

meşrulaştırmış olan Gazâlî'nin bu telâkkisini "tabiat" mefhumunu ileri sürmek suretiyle iptal edememiş olmak durumundadır.[375]

Eşyada zarurî tabiatların var olmak gerektiği fikrine Allahın ilmin eşyanın sebebi sayarak veya ولن تجد لسنة الله تبديلا ayetini delil getirerek temellendirmeye çalışması ayrı bir hareket noktası kabul etmektir, eğer rasyonel bir modeli varsa, ona hariçten sokulmuştur, ilmî yönden zarurî bir temellendirme sayılamaz. İbn-i Rüştün "insan aklı erişememekle beraber mucizeyi kabul etmek lâzımdır" fikri sistemde temelini mantıkî olarak göstermediği bir önerme olduktan başka, onun, "sebepleri kaldırmak aklı ve ilmi kaldırmaya müncer olur" fikri ile tutarsızlık halinde olup ikisi telif edilemezler.

Aynı şekilde, müşterek maddesi olmayan şeylerin birbirinin suretini kabul edip etmiyeceği hususunda, netice itibariyle mucize meselesinde, kelâmcıların ve filozofların yakinî delilleri olmadığını itiraf etmesi hem bu fikri ile uzlaştırılamaz, hem de Gazâlî'nin çıkış noktasını tasdik etmeğe muadildir.

İlmin teminatı olmak üzere eşyada bir kararlılık tesbit etmek zorunu hissederek "tabiatı gereği" mefhumuna tamamen bağlanması ve o yoldan varlığın kanunlarını keyfî bir iradeye karşı koruması İbn-i Rüşt'ün bilgi lehine gözel ve isabetli bir gayretidir. Bu gayreti zamanımız bakımından onun mutlak determinizmi tasvip eden zihniyete bağlanabileceğini söylememize imkân verebilir. Fakat, vasıflara dayanan Aristo fiziğine sıkı bağlılığı, Gazalî'nin illiyet prensibi hakkında yapmış bulunduğu isabetli tenkidin değerini ölçmesine, imdi, âlemi başka mümkün açılardan görmesine mâni olmuştur.

İbn-i Rüşt bir filozof olmasına rağmen mucize meselesini bu vasfı ile telif edilemiyecek bir şekilde bir teolog gibi neticelendirmiştir. Onun mucizeyi bir tarafta tasdik etmek veyahut bu meselede her iki tarafın da burhanî delilleri olmadığını söyleyerek septik bir tavır takınmaktan ibaret zıt ve kararsız durumlara düşmesi onun çift hakikat anlayışına bağlanabilir [376].

[375] İbn-i Rüşt'ün "Tabiat" mefhumuna olan sıkı bağlılığı hususu için, ayrıca Bk. *Kaşf 'an Manâhic Al-Adilla*, I. *Tb. Mt. 'İlmiyya, Mısr 1313* (*h.*) S. 33, 73

[376] Bk. S. 367 ve devamı

Ruh hakkındaki meseleler karşısındaki durumu :

1) İbn-i Rüşt ruhun maddeden mufârak bir cevher olduğuna dair filozofların delillerinin yakinî olmadığını kabul ederek Gazâlî'ye hak vermiştir. Ruhun mufârak olduğu meselesinde yakınî değil cedelî ve iknaî delillere ulaşılabileceği kanaatındadır. Bu bilgilere ancak rasih âlimlerin erişebileceğini söylemesi ve ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى ayetini zikretmesi cihetinden bu meseledeki tavrı filozofik değil teolojiktir; insanın ruh hakkındaki bilgilere erişebileceği meselesi karşısında agnostiktir. İbn-i Rüşt ruh meselesini incelemekten kaçmıştır. O tereddütlü durumu yine çift hakikat anlayışına bağlanabilir [377].

Bununla beraber nefis ilmi cedelle anlaşılmaktan çok yüksektir demesi ve, meselâ, "görüşü gören göz" mefhumunun teşkil edilemiyeceğinde olduğu gibi, tecrübenin değişmezliği mefhumuna dayanarak ilmi teminat altına almaya çalışması zihnî davranışı bakımından isabetli ve ilmin lehinde bir harekettir.

2) İnsan ruhlarının ebediyeti meselesinin felsefenin halli en güç problemlerinden olduğu kanaatını besleyen İbn-i Rüşt o konuda Gazâlî'nin itirazlarını cevaplandırmamıştır. Her ne kadar "aralarında ilgi bulunan iki şeyden birinin yokluğu diğerinin yokluğunu gerektirmez ise de ruhun hem bekasını hem taaddüdünü kabul eden kimsenin, ruhu lâtif bir madde olarak kabul etmesi gerekir" demek suretiyle İbn-i Sinâ'yı tenkit etmekte ise de o haliyle Gazâlî'yi tasdik etmek durumuna girmiştir.

3) İbn-i Rüşt maat meselesini münakaşa etmez, bu konuda şeriatın sözlerini kabul eder, çünkü, ona göre, şeriat medenî ve zarurî bir sanattır, insanın pratik hayatını düzenler ve ahlâkî cephesine taallûk eder.

Maat meselesinde Gazâlî'yi muanedesinde haklı bulur. İbn-i Rüşt'ün maadi pratik olarak temellendirmesi, onun teorik plândan kaldırmak suretiyle bir bakıma meseleden kaçmaktır. Netice itibariyle, İbn-i Rüşt haşrı teorik olarak temellendirmemiştir. Bu tavrı da çift hakikat anlayışı zemininde mânâlandırılabilir.[378]

[377] Bk. S. 367 ve devamı

[378] Bk. ay. yer.

Allahın kendisine taallûk eden meselelerde İbn-i Rüşt'ün durumu şudur:

1) İbn-i Rüşt her ne kadar, vucutta bir tertibe sahip olmak mefhumuna baş vurarak kesreti kaldırmak istemişse de, teselsülü kesmek icabetmesi bakımından ulaşılmış olan vâcib-ul vucut mefhumunda buna muvaffak olamamıştır. Çünkü, vucutta bir tertibe sahip olmak mefhumu temellendirilmeden kullanılan ayrı bir öncüldür. Fertleri arasında vucut yönünden bir tertip olan cins mefhumu bir izah değil bir tasdiktir. O bakımdan politeizme gidebilecek olan yolu, Gazâlî'nin itirazını cevaplandıramıyarak, kapatamamak durumuna düşmektedir.

2) Allahın tarifi meselesinde İbn-i Rüşt üç durum arzeder: 1. İbn-i Sinâ ona göre, tevatu ile söylenen cins ile teşkîk ile söylenen cinsi ayırmamak yüzünden, varlığı cins kabul etmemek suretiyle yanılmıştır, o sebeple Gazâlî'nin İbn-i Sinâ'ya karşı yöneltmiş olduğu tenkitler doğrudur. Demekki İbn-i Rüşt bu meselede Gazâlî'yi değil tamamen İbn-i Sinâ'yı tenkit etmektedir. 2. İbn-i Rüşt'ün Allahtan tarif dolayısiyle hasıl olacak terkibi kaldırmak için varlık açısından aralarında takdim tehire sahip ve şerefçe farklı mertebeleri haiz olan cins mefhumunu teşkil etmesi bir tekrardır ve muhtevaya dair yeni bir haber vermemektedir, netice itibariyle, Allahın ilk varlık olduğu meselesini burhanî olarak temellendirmemektedir. Ayrıca, düalizmi kaldırmak için لوكان فيهما الهة الا الله لفسدتا (XXI,22) âyetini delil olarak getirmek bir filozof olan İbn-i Rüşt'ün hem teolog vasfına delâlet eder hem de sisteme yabancı bir hareket noktasıdır. 3. Gazâlî'nin teselsülü kesmek için ulaşılmış bulunan vâcib-ul vucut mefhumunun basit bir varlığa delâlet etmesinde zaruret olmadığı yolundaki iddiasını cevaplandırmamıştır.

3) Allahın mahiyeti ve vucudu meselesinde İbn-i Rüşt'ün durumu şudur: 1. Ona göre vucudu mahiyete ârız olan bir sıfat kabul etmekte İbn-i Sinâ hata etmiştir. Vucut onun zannettiği gibi ne bir ârız sıfattır, ne de Gazâlî'nin dediği gibi zâtın lâzımıdır; vucut, fertleri aynı seviyede olmayan ve varlık yönünden aralarında takdim tehir bulunan bir nevi cinstir. 2. Ona göre Gazâlî İbn-i Sinâ'yı yanlış nakletmiştir, zira İbn-i Sinâ Allahtan mahiyeti selbetmemiş, sadece, Allahın mahiyetinin Allahın vucuduna

eşit olduğunu söylemiştir. 3. İbn-i Rüşt Gazâlî'nin teselsül kesimi ile ulaşılmış bulunan vâcib-ul vucudun basit olduğunda zaruret olmadığı iddiasını burada da cevaplandırmamıştır. 4. İbn-i Rüşt zarurî mevcudun tabiatı nedir sorusunun cevabı halkın saadetini artırmayacağı için şeriat bu hususu bahis konusu etmez demek suretiyle meseleyi pratik olarak temellendirmekte fakat her ne kadar vâcip imkândan âridir(S. 395 الواجب كيف ما فرض ليس فيه امكان اصلا) düşüncesinde ise de teorik cevabını vermemektedir. Çünkü teselsül birkaç vâcib-ul vucutla da kesilebilir. 5. Bu hususlaki sözlerin burhani değil fakat cedelin en yüksek mertebesinde olduğunu söylemek suretiyle Gazâlî'nin çıkış noktasını kabul etmiş olmaktadır.

4) Allahın cisim olmaması gerektiğine dair İbn-i Rüşt burhanî deliller getirememiştir. Ancak "cismin kuvveti sonludur, hareket sonsuz olan kuvvetini cisim olmayan bir mevcuttan almış olmalıdır" delilinin en ikna edici olduğunu söyler. Gazâlî'nin cisimler cisimleri halk etmez delilini müşahedeye aykırı bulur. Gazâlî halk etmekten yoktan varetmeyi İbn-i Rüşt ise şekil değiştirmeyi kastetmektedir. Hakikaten, müşahedenin verileri yoktan varetmeye değil, şekil değiştirmeye delâlet eder. Âlemin niçin olduğundan daha büyük veya daha küçük bulunduğuna dair İbn-i Rüşt burhanî delil getirememiş, bilâkis, bu sahanın aklın erişemediği bir bölge olduğunu itiraf etmiştir.

5) Sıfatlar meselesinde İbn-i Rüşt'ün durumu şudur: 1. Ona göre İbn-i Sinâ varlığı vâcip ve mümkün diye ayırmak suretiyle *Evvel*'den terkibi nefyedemez, İbn-i Sinâ'nın sözleri yakînî değil, zannîdir. 2. Burhanî sözler Aristo'nun kitaplarındadır, İbn-i Sinâ ve benzerlerinin kitaplarında değildir. 3. Sıfatlar bahsinde en ikna edici yol Allahı bilfiil bir kuvve çok kabul eden mutezilîlerin yolu olmakla beraber, vâcip yolundan gidilerek *Evvel*'in basit olduğu isbat edilemez. Fakat İbn-i Rüşt'ün bilkuvve olan madum hükmündedir sözü [379]. hatırlanacak olursa aslında onu burada sıfatları var saymadığı neticesi çıkarılabilir, bu ise İslâm şeriatına aykırıdır. 4. Eş'arîler zâta zait sıfatlar kabul etmektedir, bu, Allahın birliği ile telif edilemez, oysaki hıristiyanlar zâti sıfat kabul ederler, böylece terkip ortadan kalkar zira Allah bilfiil bir bilkuvve üç olur. 5. İbn-i Rüşt Gazâlî'nin filozofların sıfatlar bahsinde birlik

[379] Bk. *Tah. at-Tah.*, S. 24 str. 1.

isbat edemedikleri iddiasını cevaplandırmamış onu tasdik etmiştir. 6. Ona göre Allahın ilmini mütalea etmek hem haramdır, hem de aklın halledemiyeceği bir meseledir. İbn-i Rüşt'ün bu tereddütlü tavrı çift hakikat anlayışı ile bağlanabilir. 7. İbn-i Rüşt'e göre, kabul heyûlâya delâlet eder. *Fail-i Evvel*'in sıfatı olmaması gerekir. Mürekkep bir kadim Aristo sistemine aykırıdır. Görülüyorki onun sıfatlar bahsindeki fikirleri İslâma değil Aristo sistemine uymaktadır.

Allahın basitlik ve birliğine taallûk eden bu meselelerin esası teselsülü kesen şeyin vasıfları meselesidir.

İbn-i Rüşt'ün bu hususdaki durumu şudur: 1. Ona göre İbn-i Sinâ'nın illetler zinciri sonsuz gidemez cümlesi sahih değildir: İlletlerin, İlkin dört sebebe onlarında bir tek sebebe irca edildiği gösterilmelidir. Aynı zamanda, İbn-i Sinâ'nın, varlığı mümkün ve vâcip diye ayırması hem kendiliğinden açık olan bir şey değildir. Hem de doğru değildir. Bu hali ile Gazâlî'nin tenkitlerinin özünü tasvip etmiş olmaktadır. 2. Filozofları dehrîlerden şöyle ayırır: Sonsuz mümkün sebepler vazetmek faili olmayan mümkün vazetmek demektir, oysaki filozoflar için sebebi olmayan mümkün mefhumu çelişiktir, mümkünler zincirinin bir vâcib-ul vucutta son bulması icabeder. İbn-i Rüşt, isbat etmeden sonsuz cinslerin devamı zarurî ve sayıca tek olan bir sebebe bağlıdır" demektedir; oysaki bu, teselsülün kesilmesi gerektiği fikrinden teselsülü kesen şeyin vasıflarına geçilemiyeceğini iddia eden Gazâlî'ye karşılık teşkil etmez. Demekki İbn-i Rüşt Gazâlî'yi bu en esaslı noktada cevaplandırmamıştır.

6) Allah gayrını bilir meselesini, İbn-i Rüşt'e göre şeriat mütalea etmez: bu hususta şeriatın söyledikleri halkın saadeti için kâfidir. Ona göre, Allahın ilim ve oradesi insanınkine benzetilemez, Allah öyle bir ilimle bilir ki onun keyfiyetini sadece o bilir. Netice itibariyle, İbn-i Rüşt bu bahiste Gazâlî'nin iddialarını cevaplandırmayıp agnostik bir tavır takınarak meseleden kaçmıştır [380] ve problemi sadece pratik olarak temellendirmiştir. Bu durumu çift hakikat anlayışı ile izah edilebilir.

7) Âlemin iradeden sudurunu "acayip" bulmakta İbn-i Rüşt haklıdır. Zira o iddia mantıkî olarak temellendirilmemiştir bu hu-

[380] Bk. S. 363 n. 381

susta kelâmcıların sözleri burhanî değil iknaîdir. Ancak, Allah zâtını bilmez hükmünde İbn-i Rüşt filozofların burhanî delilleri ololmadığını iddia eden Gazâlî'nin görüşünü tasdik etmektedir.

8) İbn-i Rüşt'ün Allahın ilmi insanınkine benzemez, Allah insanın ilminden daha şerefli bir cihetten bilir demesi onu Gazâlî'nin cüziyat meselesindeki ilzamından kurtarmaz. İbn-i Rüşt burada da meseleyi ele almaktan kaçmakta ve Gazâlî'yi cevapsız bırakmaktadır [381].

Allahla âlem arasındaki münasebetten doğan meseleler karşısında İbn-i Rüşt'ün durumu:

1) Âlemin kıdemi meselesinde İbn-i Rüşt Gazâlî'nin getirmiş olduğu irade tarifinin burhanî olmadığını söylemekte haklıdır. Bununla beraber burhanın ne filozofların ne de kelâmcıların tarif ettiği bir iradeye götürmediğini söylemek suretiyle Gazâlî'nin çıkış noktasını tasvip etmiş olmaktadır. Gazâlî tarzında bir irade tarifi vermek âlemin hâdis olduğu neticesine götürmez; zira ayrı bir hareket noktasıdır. Her şartı tamam olan bir failden fiil taahhur edemez hükmü ayrı bir hareket noktası kabul edilmedikçe aksi iddia edilemez. O bakımdan İbn-i Rüşt itirazında isabetlidir. Buna mukabil Gazâlî'nin kutup noktaları ve cihetlerin tahassusunda bir irade olmak gerektiği ilzamını İbn-i Rüşt cevaplandırmamıştır. Cihetlerin tahassusunu her ne kadar tabiat mefhumuna bağlamışsa da delilin ancak üstün bir zan ifade ettiğini beyan etmiştir, hattâ buna dair bir âyeti delil olarak kullanmış olması onun filozofik değil teolojik tavrını işaret eder. Allahla zamanı beraber mütalea etmenin hatalı olacağını belirtmesi isabetlidir; bu konudaki sözlerin burhanî değil ancak ikna edici ve cedelî olduğunu beyan etmesinden çıkan netice Gazâlî'ye hak vermektir. İbn-i Rüşt Gazâlî'nin mümkün müstahile döner hükmünü tenkit etmekte tamamen haklıdır. Fakat kendisinin imkân anlayışı aristocudur; ruh hakkındaki görüş bu anlayışla telif edilemez, o bakımdan Gazâlî itirazında isabet etmiştir. Netice itibariyle her iki tarafın da âlemin kıdemine veya hudusuna nihaî ve kesin olarak delâlet edecek burhanî delilleri yoktur [382].

[381] İbn-i Rüşt bu meseleyi başka bir eserinde ayrıca cevaplandırmıştır. Bk. *Faṣl*, S. 34-38 (Ẓamima)

[382] Âlemin kıdemi ve hudusu meselesi, bir bakıma yoktan, varetme mümkün müdür değil midir sorusunun cevabını araştırmaktır. İbn-i Rüşt, Kur'anda

2) Âlemin ebediyeti konusunda esas mesele ihdas ile yoktan varetmek mânâsında halk mefhumunun telif edilemiyeceği noktasına müncer olur. İbn-i Rüşt'ün vaziyeti açıktır: Mutlak icat filozoflara göre mümkün değildir.

B) Âlemin bir sanii olmak gerektiği hususunda İbn-i Rüşt asıl faili iradî fail olarak almanın apaçık olmadığını belirtmekte haklıdır, bu yönden eş'ariyeyi ilzamı doğrudur. Fakat halk mefhumunu yoktan varetmek mânâsında değil sadece terkibi veren mânâsında kabul etmekle İslâm şeriatına aykırı bir hüküm beyan etmiş olmak durumuna girer. Fârâbî ve İbn-i Sinâ hakkındaki tenkitlere iştirâk ederek ilâhi ilimlerin zannî olduğunu söylemesi Gazâlî'nin hareket noktasını tasdik etmiş demek olur. İbn-i Rüşt sudur keyfiyetini akıl anlayamaz, onu sadece Allah bilir demek bakımından hem agnostik hem teolojik bir tavır temsil ettiği gibi, gibi, neticede, *Tehâfüt*te, meselenin halli bakımından her iki taraf da kendi ayrı hareket noktaları içinde kalmıştır.

Gök hakkındaki meseleler karşısındaki durumu :

1) Göğün canlı olduğu hakkında İbn-i Rüşt'ün Gazâlî'nin dayandığı irade mefhumunu ayrı bir hareket noktası olması itibariyle tenkit etmesi isabetlidir. Tabiat mefhumu ile varlığın kanunlarını keyfî bir Allah iradesine karşı müdafaa etmesi ilim ve akıl hesabına uygundur, fakat tabiat mefhumunun Gazâlî'nin göstermiş olduğu gibi burhanî bir temeli yoktur. Bu hususları açıklamanın yeri burası değildir, beyanlar ancak, ikna edici olabilir demek suretiyle meseleden kaçmakla beraber Gazâlî'ye hak vermiş olmak durumuna düşmektedir.

2) Göğün muharrik maksadı hususunda İbn-i Rüşt meselenin sonuncu cevabını vermemekte ve çekinmektedir; bu tavrı çift hakikat anlayışı ile izah edilebilir [383].

3) Gök cisimlerinin cüzîleri bilmesi hususunda İbn-i Rüşt Gazâlî'nin itirazlarına iştirâk eder, fakat *Mahfuz Levh*dan bahsetmenin yeri bu kitap değildir diyerek meseleyi ele almaz, bu durumu da yine çift hakikat anlayışı ile alâkalıdır [384].

yoktan varetmeye delâlet eden açık bir âyet olmadığını iddia etmekle, imdi, Aristo'nun bu hususdaki izahı makbul olmak icabedecektir. Ayrıca Bk. S. 253 n. 271

[383] Bk. S. 367

[384] Bk. ay. yer

İbn-i Rüşt Gazâlî'nin *Tehâfüt*ünde beyan edilmiş olan sözlerin tastik ve ikna cihetinden derecelerini göstermek ve çoğunun burhan mertebesinde bulunmadığını açıklamak bakımından iki cepheli bir duruma maliktir: 1. Gazâlî ile beraber olması: İlâhiyat konusunda İbn-i Sinâ'nın fikirlerini, bazen, Gazâlî'den daha şiddetli tenkit etmiştir [385]. Bu suretle Gazâlî'nin *Tehâfüt*te gayesi bakımından muvaffak olduğunu tastik etmiş olmak durumuna düşmüştür; çünkü, Gazâlî'nin maksadı filozofların ilâhiyat konusunda yakîn delillerini olmadığını göstermektir. İbn-i Rüşt *Tehafüt*ünde İbn-i Sinâ'nın fikirlerini tenkit etmesine rağmen, sanki o fikirler Gazâlî'ye aitmiş gibi bir vaziyet alması metodolojik bir hatadır; zira kendisi, tenkitlerinde, Gazâlî'nin gayesine hizmet eden bir kimseden farklı değildir.

Fakat, Gazâlî'nin islâm aristocularını vasıta ederek Aristo ve aristo'cuları tenkit ettiği fikrine İbn-i Rüşt, haklı olarak, iştirâk etmemektedir. Bu tavrını mütemadiyen "burhanî sözler Aristonun kitaplarındadır" "Fârâbî ve İbn-i Sinâ Aristo'ya iftira etmişlerdir" veyahut "bu fikri İbn-i Sinâ'dan başka bir kimse söylememiştir" gibi cümlelerle belirtmiştir [386]. Metoda taallûk eden bu çok önemli ve isabetli itirazına mukabil, kendisi Aristo'nun görüşünden İslâm şeriatının esaslarına nasıl gelebileceğini göstermemiş [387] meselelerin teorik değil, sadece, pratik temelini verebilmiştir. Bu tavrı dahi, metot tenkidi hakkındaki değerini muhafaza etmekle beraber, Gazâlî'nin iddiasını teyit eder. Ayrıca, ilâhî bahislerde, aklın anlayamıyacağı hususlar bulunduğunu bu noktalarda şeriatın gösterdiğine inanmak gerektiğini açıkça beyan ve tavsiye etmek suretiyle, yine Gazâlî'yi bir başka bakımdan da tastik etmiş olmaktadır [388].

2. İbn-i Rüşt'ün Gazâlî'ye karşı olması: Gazâlî'nin Allah iradesi veya yoktan var etme gibi mefhumlara dayanmasının burhanî olmadığını belirtmesi isabetlidir. Hakikaten bu terimler ayrı hareket noktalarıdır, burhanla ulaşılmamıştır [389] Fakat Ga-

[385] Bk. S. 346 ve devamı.
[386] Bk. ay. yer.
[387] Bk. S. 253 n. 271.
[388] Bk. S. 259, 362.
[389] Bk. *Tah. al-Tah.*, S. 255, 396, 428, 503, 507, 527, 557, 581, 582.

zâlî'de bu terimlerin birer zaruret ifade ettiklerine dair burhan kaim olduğu hususunda açık bir iddia olmadığını belirtmek lâzımdır.

Meseleleri işlerken İbn-i Rüşt Gazâlî'nin ikazlarına rağmen, aristocu mefhumların dışına çıkamamıştır, bilhassa, tabiat veya tabiatı gereği, mucize, imkân, zaman-mekân, mefhumlarında bunu görüyoruz [390]. Bu hale göre, bir karşılaştırma yapmaya müsaade edilirse, düşünce istikameti yönünden, modern formel mantık ve geometriyi, endeterminist anlayışı, Gazâlî'ye nazaran kolayca benimseyecek durumda olamıyacağı düşünülebilir. Aristocu mefhumlara bağlılığı [391] ve Gazâlî'nin tenkitlerine rağmen bu bağlılığında bir değişiklik yapmaması, tefekkür tarihinde, hem geriye doğru bir temayül temsil eder, hem de onun serbest düşünceye sahip olmasından çok sâdık bir aristocu talebe olduğunu gösterir. Eserinde oldukça sık rastlanan "burhanî sözler Aristo'nun kitaplarındadır" veya "Aristo bunu böyle söylememiştir" tarzındaki ifadedeleri, onun, *Tehâfüt*te otorite metodu dışına çıkamamış olduğunun delilleridir. İbn-i Rüşt'ün bu hali hususunda İbn-i Sebîn'in vermiş olduğu hüküm mübalâğalı sayılmaz[392]. Halbuki L. Gauthier'nin tezinin kontrandüsünü yapmış olan Cl. Huart İbn-i Rüşt hakkındaki hükmünde acele etmiştir [393].

İbn-i Rüşt'ün fikirleri işlerken takınmış olduğu ikinci durum Kur'andan sık sık âyetler zikrederek meseleleri temellendirmeye çalışmış olmasıdır; bu suretle, Gazâlî'nin fikirlerinin tam tersine olarak, filozof vasfına rağmen bir teolog gibi hareket etmiştir.

Bununla beraber, Aristo'nun yanlış veya tahrif edilerek anlatıldığına ısrarla işaret etmesi, keyfî bir Allah iradesine karşı tabiat

[390] Bk. S. 83, 252, 253, İbn-i Rüşt'ün Aristo felsefesi çerçevesinden çıkamamış olduğu hususunda Bk. M. Allard, *Le Rationalisme d'Averroes*, S. 55. (Bu makale tez baskıda iken görülmüştür.)

[391] Bk. S. 251, 252

[392] ابن رشد مفتون بارسطو ومفطم له ويكاد أن يقلده فى الحس والمعقولات الاولى ولو سمع الحكيم يقول ان القائم قائد فى زمان واحد لقاله هو به و اعتقده و اكثر تأليفه من كلام ارسطو اما يلخصها واما يمشى معها فى نفسه قصير الباع قليل المعرفة بليد التصور غير مدك غير انه انسان جيد قليل الفضول و منصف وعالم يعجزه ولا يعول عليه Bk. Massignon, *İbn Seb'in*, S. 128. Rougier de onun bu vasfına delâlet eder, Bk. *Scolastique et le Thomisme*, S. 346, 348 Ayrıca Bk. *Sco. Mu.* S. 236

[393] İbn-i Rüşt için "grande figure du défenseur de la liberté d'examin contre Gazâlî" demektedir. Bk. J. A. XV, s, X 1910 S. 355-357

mefhumuna dayanarak -bu mefhum, bilgi teorisi yönünden temelsiz de olsa- varlığın kanunlarını ve dolayısiyle aklın ve ilmin itibarını müdafaa etmesi, Gazâlî'nin imkân istihaleye döner fikrini tenkit etmesi, filozofların yanlış bilgilere sahip olsalar da onları övmek için hakikat araştırıcıları olduklarını düşünmenin kâfi geleceğini belirtmesi tamamen doğru ve isabetlidir.

İbn-i Rüşt, bir taraftan Gazâlî'nin islâm aristocularını vasıta ederek ilâhiyat konusunda aristocu modelin bazı islâm meselelerini izah etmek bakımından uygun model olmadığı iddiasına karşı, aristocu modelin uygun olduğunu söylemekle yetinip bunu ispat etmeyerek meseleden kaçmıştır [394] diğer taraftan, Gazâlî'nin mümkün olarak ileri sürmüş olduğu model veya modellerin teorik olarak temellendirilememiş olduğunu göstermiştir. Netice itibariyle İbn-i Rüşt, *Tehâfüt*ünde, ilâhiyat konusuna taallûk eden islâmî meseleleri izah edebilecek bir uygun felsefî model getirmemiş olmak durumundadır [395].

İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*ünde bu üç birbirini tutmayan nokta -yani a) İbn-i Rüşt'e göre, Aristonun ilâhiyat modelinin islâmı izah bakımından uygun olması [396] halbuki b) Gazâlî'nin tenkidini kendisine dayanarak yapmış olduğu irade ve yoktan var etme fikrini temele alan modelin uygun bulunmaması ve c) başka bir uygun model getirmeyerek, meselenin mütaleasını haram sayıp şeriatı olduğu gibi kabul etmeyi tavsiye etmesi - ancak İbn-i Rüşt'ün çift hakikat anlayışı içinde mütalea edilirse mânâlandırılabilir.

İbn-i Rüşt'te Çift Hakikat Telâkkisi:

İbn-i Rüşt *Tehâfüt*e girerken Gazâlî'nin *Tehâfüt*ündeki sözlerin çoğunun burhanî olmadığını göstermek istediğini belirtmişti; bu iddiası bizi Gazâlî'nin yirmi meseledeki tenkitlerini cevaplan-

[394] Bk. S. 358

[395] Bu bakımdan Thery'nin "Averroes avait creusé la fossé entre la philosophie et l'orthodoxie musulmane" hükmü onun *Tehâfüt*ü yönünden isabetsiz sayılmaz. Bk. *Entretient sur la Philosophie Musulmane et la Culture Française*, ed. Heintz, Oran, 1945, S. 50 Ayrıca Bk. Anawati, *İntr*, S. 268 n. 7 ve 320, 343

[396] Aristonun ilâhiyatı ile İslâmî görüşün uzlaşamıyacağı hususunda Bk. Goldziher, *Stellung*, ar. ter. S. 123-172 Fakat İbn-i Rüşt yoktan var etmenin tevil olduğunu söylemektedir. Bk. S. 253 n.271 S. 374.n. 418

Aristonun ve İslâmın Allah fikrinin çarpışması hakkında Bk. M. Allard, *Le Rationalisme d'Avarroes*, S. 53.

dırarak, burhanî deliller getireceği, netice itibariyle, Aristo felsefesi ile İslâm dininin esaslarına telif edeceği ümidine sevketmişti. Tahlillerimiz İbn-i Rüşt'ün böyle bir ümidi cevaplandırmadığını gösterdikten başka, onun hareket noktası ile telif edilemiyen bir duruma düştüğünü de meydana çıkarmıştır.

İbn-i Rüşt, *Tehâfüt*te Allahın kendisine ait meseleleri (tesniye nefyi, Allahın mahiyeti vucuduna eşittir hükmü, Allahın cisim olup olmadığı, sıfatları, bilhassa ilim sıfatı, Allahın zâtını, gayrını, cüzîleri bilmesi), fiillerini (mucize, âlemin suduru keyfiyeti, maat meselesi) ruh (ruh mücerret ve ebedî midir meselesi) ve göğe ait meseleleri (gök canlı mıdır, muharrik gayesi nedir, cüzîleri bilir mi) şeriattan bağımsız olarak incelemenin haram olduğunu söyler; onları anlamakta aklın yetersiz olduğunu belirterek meseleleri izah etmek üzere sık sık âyetler zikreder [397], aynı zamanda bu meseleleri akılla izah etmenin halkın saadetini artırmayacağını, bu hususta şeriatın bildirdiklerinin kâfi olduğunu ilâve eder [398].

Bu fikirleri ile İbn-i Rüşt'ün felsefeyi mutlak olarak haram saydığı neticesi çıkarılamaz. Çünkü, burhanî sözlerin Aristo'nun kitaplarında olduğunu da ayrıca bildirmektedir [399].

İbn-i Rüşt'te din ile felsefenin karşılıklı durumlarına taallûk eden bu zıtlık onun *Fasl-ul Makâl* isimli eserinde birdereceye kadar ortadan kaldırılmıştır. Maksadı şeriat açısından felsefe ve mantıkla meşgûl olmanın ahkâmın hangi bölümüne girdiğini göstermektir [400]. Felsefe varlıkları hâliki yönünden incelemek olduğuna göre şeriata aykırı düşmez, hattâ, şeriat Allahı ve varlıklarını kıyas vasıtasiyle bilmeye sevkeder. O halde felsefe şeriatın aleyhine olan bir yere götürmez, zira hak hakka zıt değil bilâkis uygundur [401].

Şeriatta beyan edilmemiş şeyler, beyan edilmiş olanlardan kıyasla çıkarılır. Beyan edilmiş olanlarda lâfzın delâleti ya burhanî neticeye uyar veya uymaz, uymazsa, tevil talep edilir. Tevil

[397] Bk. S. 69, 89, 169, 221

[398] Bk. S. 68

[399] Bk. S. 361

[400] Bk. *Faṣl*, S. 8

İbn-i Rüşt'ün paradoksal durumu için Bk. M. Allard, *Le Rationalisme d'Averroes*, S. 55

[401] Bk. *Faṣl*, S. 8

mecazî mânâdan hakikî mânâyı çıkarmaktır. Zaten müslümanlar tevil etme esasında değil, sadece, neyin tevil edilip neyin edilmeyeceğinde ihtilâf etmişlerdir; tevilde ihtilâfa düşmek küfür gerektirmez [402]. İslâmiyette affedilmeyen hatâ şeriatın prensiplerine taallûk ederse küfürdür, prensipler üzerine kurulmuş şeylerde ise bidattır. Şeriatın zahiri cedelî ve hıtabî delillerle bilinir, bâtını ise ancak burhan ehline açıktır [403]. Asla taallûk eden mânânın tevil edilmesi küfürdür. Tevile kalkışan kimse ister burhan ister cedel ehlinden olsun küfürden kurtulamaz [404] bu husus bilhassa müteşabih âyetler de varittir. وما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ الا الله âyetinde durmalıdır. Tevili ancak burhan ehli yapar cedel ve hıtap ehlinin yapması ve tevil ehlinin ifşa etmesi küfre götürür, küfre götüren kâfirdir [405]. Teviller ancak burhan ehline ve üstün zekâlara hitap eden kitaplarda olmalıdır. Gazâlî gibi, cedelî ve hıtabî kitaplarda bu işi ele almak şeriata karşı bir hatâdır [406]. Müslüman imamların vazifesi bu ilimleri ehlinden başka kimseye menetmekdir [407], şeriatın hükmünü en iyi ve en üstünler (efdaller) bilir. Şeriatın maksadı hakikî ilim ve hakikî ameli öğretmektir. Hakikî ilim Allahı, diğer varlıkları, uhrevî saadet ve şekayı bilmek, hakikî amel ise saadet veren şeylere gitmek şekavetten kaçmaktır.

Şeriat ekseriyete hitap eder: 1. Şeriatta cedelî ve hıtabî olmakla beraber yakînî bulunan öncüllerden hareketle elde edilmiş neticeler vardırki tevili küfürdür. 2. Meşhur olmakla beraber yakînî olan öncüllerin neticeleri tevil edilebilirler. 3. Yakinî olmayan meşhur öncüllerin (mukaddimelerin) neticeleri tevil edilmez kendileri tevil edilir. 4. Öncül yakînî değil meşhur ve maznun (zannî) olursa seçkinlerin tevil etmesi halkın ise görünüşün (zâhiri) kabul etmesi farzdır [408].

Tevil yönünden insanlar üçe ayrılırlar: 1. Tevile hakkı olmayan halk 2. Cedel ehli; bunlar tevili cedelî yaparlar. 3. Yakîn tevil ehli,

[402] Bk. *Faşl*, S. 12-13
[403] Bk. ay. es. S. 18
[404] Bk. ay. es. S. 19
[405] Bk. ay. es. S. 21
[406] Bk. ay. es. S. 21
[407] Bk. ay. es. S. 21
[408] Bk. ay. es. S. 18-19

bunlar tevillerini değil halka, cedel ehline bile açıklamamalıdırlar, aksi halde küfre giderler. İşte bunun için zâhir olduğunda anlaşma bulunmayan noktaları müteşabih sayıp tevilini yalnız Allahın bildiğini söylemelidir [409]. Tabip beden sıhhatine, şeriat adamı ruhun sıhhatine bakar [410]. Halka ne sahih ne de fasit tevillerden bahsetmelidir [411]. Felsefe şeriatın süt kardeşidir, arkadaşıdır [412].

Görülüyor ki İbn-i Rüşt'e göre felsefe şeriat yönünden vâciptir; onun kardeşidir. Felsefe de hakikattir, şeriatta hakikattır; daha doğrusu bu çift hakikat [413] aynı hakikatın iki yüzüdür, zira hak hakka aykırı olmaz. Şeriatta müteşabih âyetler, eğer asıllara taallûk ediyorsa tevilleri haramdır; etmiyorsa onların zâhiri mânâlarını bâtınî mânâları ile tevil etmek ancak üstün zekâlı ve seçkin burhan ehline caizdir, farzdır; cedel ve ikna ehline haramdır burhan ehlinin bu tevilleri cedel ehline ifşa etmesi küfre götürür, haramdır; İbn-i Rüşt Gazâlî'yi bu yönden nerede ise, eş'arileri ise, açıkça küfürle itham etmiştir [414].

İbn-i Rüşt'e göre şeriatın maksadı hakikî ilim ve ameli öğretmektir; ekseriyete hitap eder. Halka ruhlarının sıhhati için şeriatın zâhiri kâfidir, onlara sahih veya fâsit tevillerden bahsetmek haramdır.

Şimdi neden dolayı İbn-i Rüşt'ün yukarda bahis konusu etmiş olduğumuz meseleleri halk önünde münakaşa etmekten çekindiği ve cevap olarak âyetler zikretmiş bulunduğu anlaşılmış oluyor. Her ne kadar ona göre şeriatla hikmet hakikatın birer yüzü ise de halka ve cedel ehline felsefe ile meşgûl olmak haramdır, çünkü onlar anlayışları kıt olduğu için burhanî delilleri kavrayamazlar; cedelî ve bilhassa iknaî deliller onlara yetişir ve zâten ruhlarının sıhhati için şeriat onlara kâfi gelir. Halka tevillerden bahsetmek onları zehirlemek yani küfre sevketmektir. Küfre sevk etmek ise küfürdür. İbn-i Rüşt o yüzden Gazâlî'yi *Tehâfüt*ünden yani bu gibi meseleleri cedelî olarak ve halk önünde münakaşa ettiğinden dolayı nerde ise küfürle itham etmiştir. Bu görüşünün

[409] Bk. *Faṣl*, S. 26

[410] Bk. ay. es. S. 28

[411] Bk. ay. es. S. 29

[412] Bk. ay. es. S. 32

[413] Bu tabir *Faṣl*da geçmez. anlatmada temin ettiği kolaylık yüzünden, Rougier'nin de kullandığı (Bk. *Sco. Mu.* S. 230) bu terimi tercih ettik.

[414] Bk. *Faṣl*, S. 21 ve 30

tabiî bir neticesi olarak bahsettiğimiz meseleleri halk önünde ele almaktan çekinecektir.

İbn-i Rüşt *Faṣl*'da da meseleyi ancak pratik olarak çözmüştür, Gauthier'nin haklı olarak dediği gibi "bu kitap halka bir din lâzımdır formülünün en âlimane bir şerhidir" [415].

Faṣl'da müşahede ettiğimiz İbn-i Rüşt din ile felsefenin telif edilebileceğine ve hattâ telif edilmesi gerektiğine dair bir kanaat beslemekte ve bunu açığa vurmaktadır. Fakat biz burada çok önemli iki meseleyi birbirinden ayırmalıyız. Din ile felsefenin telif edilebilceğine dair ümidi olmalı başka şeydir bu telifi fiilen yapıp göstermiş olmak başka bir şeydir. O bakımdan Gauthier. İbn-i Rüşt'ün din-felsefe arasındaki telifine dair olan tezinde, her nekadar İbn-i Rüşt'ü, eserlerinin henüz tamamen neşredilmemiş olmasından dolayı, münkir ile mümin arasında bölünebilen bütün izah gamlarına ayrı ayrı uydurmaya çalışmış bulunan Renan, Asin ve Mehren'e karşı, onun avama hitap ederken fideist filozoflara karşı tam rasyonalist olmak gibi bir durum temsil ettiğini müdafaa ederse de belirttiğimiz ayırmayı ihmal ederek İbn-i Rüşt'ün fiilen teorik bir telif getirip getirmediği sualini kendisine sormamış, hattâ *Tehafüt*ü fideist İbn-i Rüştün bir görüntü yeri saymıştır [416].

Gauthier tezinde sadece İbn-i Rüşt'ün felsefe ile din arasında müsbet bir münasebet bulunduğuna inandığı kanaatına varmıştır. Fakat İbn-i Rüşt'ün hakikaten bu münasebeti teorik olarak kurmuş olup olmadığını sormamıştır; tezi İbn-i Rüşt'ün [felsefe-din üzerindeki görüşü olduğuna göre, kaydettiğimiz ikinci noktanın ister istemez sorulmuş olması lâzım gelirdi. Müellif İbn-i Rüşt'e dair tesbit ettiği bir noktada "dinlerin sosyal ve ahlâki rolleri büyüktür, onlar spekülatif nizamda değil sosyal nizamdadır; en iyi din en doğru ve en felsefi olanı değil, fakat avamın ruhuna en tesirli olanıdır, din matlak olarak faydacı, felsefe ise doğrudur" [417] demek suretiyle onun din ile felsefeyi telif etmek şöyle dursun tamamen

[415] Bk. Leon Gauthier, *La Teorie d'Ibn Rochd (Averroes) Sur les Rapports de la Religion et de Philosophie*, Paris 1909 Leroux, S. 111

[416] Bk. Gauthier, *La Theorie*, S. 179-180

[417] Bk. Gauthier, *La Theorie*, S.119-120; ve Ayrıca Bk. L. Gauthier, *İntroduction à l'Etude de la Philosophie Musulmane*, Paris 1923 Leroux, Appandice S. 130-131

ayırmış olduğunu zımnî surette ifade etmiş olmak durumundadır. Tezinin *Faṣl*, *Manahic*, *Żamime* ve *Tehafüte* dayanarak verdiği ve "İbn-i Rüşt halka karşı fideist filozoflara karşı rasyonalisttir" hükmünden ibaret olan neticesi bu ayrılığı ilân etmiştir. Kaldıki *Faṣl*'a dayanarak bile İbn-i Rüşt'ün felsefe ile dini, sonuna kadar rasyonalist kalmak suretiyle, mutlak olarak telif ettiği söylenemez. Çünkü İbn-i Rüşt *Faṣl*'da a) asla taallûk eden mânânın tevilini küfür sayıp, bilhassa müteşabih âyetlerin tevillerinin yalnız Allah tarafından bilindiği için مايعلم تأويله الاالله âyetinde durmak icabettiğini söyler; bunlar cedelî ve hıtabî olmakla beraber yakînî öncüllerin neticeleridir, b) meşhur olmakla beraber yakînî olan öncüllerin neticeleri tevil edilebilirler. İbn-i Rüşt bir yanda asıllara taallûk eden âyetlerin tevilini hâttâ filozoflara dahi menederek akla bir sınır çekerken öte yanda cedelî, hıtabî veya meşhur olan öncüllerin yakînî olduğunu iddia etmekle, tecviz edilemiyecek bir durum ihdas etmiştir. Ondan dolayı İbn-i Rüşt'ün burada psikolijik ve mantıkî olmak üzere iki yakîn nizamını birbirine karıştırmış olduğuna hükmetmek tabiîleşmektedir.

Gauthier tezi ile İbn-i Rüşt'ün din ve felsefenin telif edilmesi gerektiğine dair açık ümidi olduğunu belirtmiştir, fakat bunu gerçekleştirmiş olup olmadığını kendi kendisine sormamıştır. İbn-i Rüşt'ün din-felsefe uygunluğu meselesi karşısındaki durumu onun bu telifi gerçekten yapıp yapmamış olduğunun cevabını vermekle tamamlanacağını zannediyoruz.

İbn-i Rüşt'ün yukarda belirttiğimiz meseleleri ele almaktan kaçınması çift hakikat anlayışı ile izah edilebilmiştir; fakat aynı meselelere ait olupta çift hakikat anlayışının izah edemediği diğer hususlar vardır, onların durumları ne olacaktır? Bu sorunun cevabı aynı zamanda onun, *Tehâfüt*te, din-felsefe telifini gerçekten yapıp yapmamış olduğunun da cevabını teşkil edecektir.

1. Mucize meselesinde "mucizeyi akıl kabul etmelidir hükmü" ile "sebepleri kaldırmak ilmi kaldırmaktır" hükmü arasındaki tearuz çift hakikat anlayışı ile zail olur; fakat "mucize meselesinde ne kelâmcıların ne de filozofların yakînî delilleri vardır" hükmü onun rasyonalist vasfıyle telif edilemez.

2. Ruhun mufârak veya ebedî oluşu meselesinin en ağır meselelerden biri olduğu, bu bakımdan şeriata inanmak gerektiğini

ileri sürerek meseleden kaçınması halk, yani cedel ve hıtap ehli önünde onun münakaşasını caiz görmemesinden ileri gelmektedir. Fakat "ruh bahsindeki deliller yakînî değildir" hükmü ile "nefis ilmi cedelle anlaşılmaktan yüksektir" hükmü arasındaki tutarsızlık kolaylıkla giderilemez. Delilleri yakînî olmadığı halde nefis ilminin cedelî olmaktan üstün olduğu iddiası varit bulunmamalıdır.

3. Maadi münakaşaya girmekten çekinmesi yine aynı sebebe bağlanabilir.

Maadin sıfatları hakkında burhanî deliller vermemiştir.

4. Terkip teselsül kesen illetle ortadan kaldırılmayınca, varlık yönünden mertebeleri farklı fertlerin meydana getirdiği cins mefhumunu teşkil etmesi burhanî bir izah değil, ancak bir tastiktir.

5. Tesniye nefyine dair âyet zikretmesi halka hitap ederken Kur'ana baş vurmak hususunda duyduğu bir mecburiyete atfolunabilirse de teselsülü kesen şeyin basit olduğuna zarurî ve burhanî bir delil getirmemiştir.

6. Allahın mahiyetinin vucuduna eşit olduğu meselesini incelemenin halkın saadetini artırmadığı kanaatında bulunması yine aynı görüşle izah edilebilir. Fakat bu meseledeki sözlerin cedelî olduğunu söylemesi çift hakikat görüşüne bağlanarak müsait karşılansa bile, asıl bu hususu burhan ehline açıklamış olduğu bir risalesi olup olmadığını kendimize sormak mecburiyetindeyiz. Fakat öyle olsa bile Allahın cisim olmadığı hakkında burhanî delillere malik bulunulmadığını belirtmesi rasyonalizmi ile telif edilemez.

8. İbn-i Rüşt'ün sıfatlarını ele alınmasını haram sayması çift hakikat anlayışına göre mânâlandırmak mümkündür. Ama, onun burhanî sözlerin Aristo'nun kitaplarında olduğu hükmü ile Kur'anın tasvir ettiği Allahın sıfatları meselesi telif edilemez. Aristonun Allahının sıfatları ile Kur'anın tasvir ettiği Allahın sıfatları birbirine uymaz.

9. "Allah gayrı bilir" hükmünü incelemenin halkın saadetini artırmayacağını söylemesi aynı görüş çerçevesinde mânâlandırılabileceği halde "ilminin keyfiyetini yalnız Allah bilir" hükmü ile onun ilmini filozoflar da anlayabilir hükmü arasında bir telif yapılamasa gerektir.

10. Allah zâtını bilir hükmünde filozofların yakînî delillere sahip bulunmadığını söylemesi kendisinin rasyonalist vasfına uymaz.

11. Kıdem meselesinde filozoflarla kelâmcıların irade tarifine götürecek burhanî delilleri olmadığını ve meselâ cihetlerin tahassusunda olduğu gibi, bu çeşit bilgilerin üstün zan ifade ettiğini beyan etmesi aynı rasyonalist vasfa aykırıdır.

12. İbn-i Rüşt ebediyet meselesinde, mutlak icadın mümkün olmadığını beyan ettikten sonra bu görüşünün İslâm görüşü ile nasıl telif edilebileceğini açıklamış değildir [418].

13. Âlemin sânii yoktan varetmeyip sadece terkibi veren ise, bunun islâmî görüş ile nasıl uzlaştırılabileceği keyfiyeti karanlık kalmaktadır. İbn-i Rüşt'ün, önceden, ilâhî ilimlerin zannî olduğunu ilân etmesi veya sudur keyfiyetinin yalnız Allah tarafından bilindiğini ileri sürmesi ilerde filozof olarak meseleyi burhanî olmak iddiası ile tekrar ele almasına mahal bırakmamıştır.

14. Gök hakkındaki konuları incelemekten kaçınması da çift hakikat anlayışından ileri gelmektedir. Bununla beraber gök hakkındaki bilgileri sadece ikna edici olduğunu söylemesi, onları burhanî olarak temellendirebileceği ümidine set çekmiştir.

Bu bahsettiğimiz on dört noktanın cevabını İbn-i Rüşt *Tehâfüt*te vermemiştir. Başka eserlerinde vermiş olacağı ümidi beslenebilir, fakat o eserlere baş vurmadan önce bu konudaki sözlerin burhanî olmadığını ilân etmesi uygun düşmemiştir. Eğer o konulara ait deliller halk önünde burhanî olmayan deliller ise nasıl olupta onların filozoflar önünde mahiyet değiştirerek burhanî bir değer kazanacakları izah edilmemiştir.

Çift hakikat anlayışı bazı noktaları izaha kâfi gelse bile, hakikî felsefe-din telifinin filozof tarafından ve burhanî ve zarurî delillerle yapılmış olması gerektiğine göre, İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*ünde Aristo felsefesi ile İslâm görüşlerini telif edemediği hükmüne varan mütalâamızı değiştirmeye saik bir sebep teşkil etmemek-

[418] İbn-i Rüşt'ün yoktan var eden Allah mefhumunun Kur'anın tevil edilmesi suretiyle ulaşılmış bir mefhum olduğu kanaatında bulunduğunu işaret edelim. Bu hususta Bk. *Faṣl*, S. 14, 15, 16 S. 361, n. 1

İbn-i Rüşt'ün yoktan var etmeyi kabul etmediği hakkında Bk. M. Allard, *Le Rationalisme d'Avorroes*, S. 36

tedir. Üstelik, bir taraftan kendi ifadelerinin mânâsı, "bu hususta ki sözler iknaîdir" demesinde olduğu gibi, diğer taraftan Aristo felsefesi ile islâm dininin prensiplerinin telif edilebilir olmaması, onun bu telifi nasıl yapabileceğini şüphe ile telâkki etmemize yol açmıştır [419].

L. Gauthier, İbn-i Rüşt'ün felsefe ile din arasındaki telife dair ileri sürmüş olduğu tezini teyit edip tamamlayan bir makalesinde Louis Rougier'nin *Les Paralogismes du Rationalisme* (1920) ve *La Scolastique et le Thomisme* (1925) adlı eserlerinde din ve felsefenin telif edilemiyeceğine dair, sebeplerini göstererek ileri sürmüş olduğu tezini "islâm skolâstiğine" tatbik iddiası bakımından tenkit etmektedir [420].

Rougier, ona göre, kısaca, hıristiyan skolastiğinin Aristo'nun "essence"ile "existence" arasında mantıkî olarak koymuş olduğu farkı, ontolojik olarak telâkkî etmek temeline dayanan ve Aristo'yu tahrif ettiğinden dolayı başarısızlığa müncer olan görüşünü "islâm skolâstiği" için de aynen varit olduğunu kabul etmiş; ve ister, Kindî, Fârâbî, İbn-i Sinâ gurubunda olduğu şekilde, bu farka dayanılsın isterse, İbn-i Rüşt'te olduğu şekilde, fark ortadan kaldırılarak Aristo'ya dönülsün, birinci gurubun, ayrıca Gazâlî'nin de gösterdiği gibi[421], mevsuk olmayan bir Aristo'dan hareket ederek heteredoks bir teolojiye varmak suretiyle, ikinci gurubun ise çift hakikat anlayışına baş vursa bile, felsefe ile dini telif edemiyerek [422] aynı başarısızlık akıbetine uğradığını iddia etmiştir.

Gauthier'nin bu teze karşı "İslâm skolâstiğinin", Hıristiyan skolâstiğinden hareket noktaları, durumu ve neticeleri yönünden arzetmiş olduğu farkı göstererek yapmış olduğu tenkit, hakikaten isabetli, haklı ve vakıaya uygun ise de, bu, Rougier'nin vahiy hakikatlerinin Aristo felsefesi plânında onunla gerçekten telifi kabil şeyler olup olmadığı hususunda varmış olduğu menfî neticeyi de-

[419] Bk. L. Gauthier, *Scolatique Musulmane et Scolastique Chretienne*, Rev. d'His. de la Philosophie 2. e An. 1928 S. 238, 340, 356-357

[420] Bu hususta Gauthier'nin, "İbn-i Rüşt'ün rasyonalist bir temelde, hem teorik hem pratik yönden tam olan bir felsefî skolâstik kuran teoriye sahip olduğu" iddiasına iştirâk etmemiz mümkün değildir, Bk. Gauthier, *İbn Rochd*, 1948 Paris P.U.F S. 266

[421] Bk. Rougier, *Sco. et Tho.*, S. 366; ve Gauthier, *Sco. Mu.*, S. 232

[422] Bk. Rougier, *Sco. et Tho.*, S. 357; ve Gauthier, *Sco. Mu.*, S. 236-237

ğiştirmez. Meselâ vahiy hakikatlerinden olan Allahın âlemi yoktan var etmiş olması Aristo felsefesinde yerleşecek bir köşe bulamaz. Aristo felsefesinin esasa taallûk eden bu çeşit vahiy unsurlarını zarurî suretle izah edememiş olduğunu Gazâlî *Tehâfüt*te göstermişti, o bakımdan Rougier'nin tespit ettiği netice vakıaya uygundur [423]. Bizi burada ilgilendiren şey Rougier'nin skolâstiği anlayışı değil, sadece, Aristo modelinin İslâm esaslarını izah edebilecek uygun bir model olmadığını belirtmiş olmasıdır.

L. Gauthier'nin islâm filozoflarının telif bakımından ulaşmış oldukları neticelerin modern kritiğe tahammül edemiyeceklerini [424] ve Rougier'nin telifi gerçekleştirecek olan "essence-existence" farkına dikkati çekmekle isabet ettiğini belirtmesi [425], kendisine rağmen, Aristo felsefesi ile İslâm dinini telif etmek gayretinin fiilen başarılamamaış olduğunu itiraf etmek durumunda bulunması demektir.

Bu makalesinde L. Gauthier'nin Rougier'ye karşı koyarken ileri sürmüş olduğu şu fikirlerine de temas etmek istiyoruz.

1. Gauthier'ye göre İbn-i Rüşt kör bir aristocu değildir; bulunmuş hakikatleri yeni baştan arayacak yere, kabul etmeyi tavsiye ederse de Aristo'yu tenkit ettiği noktalar olmuştur [426]. İbn-i Rüşt'ün başka noktalarda Aristo'yu tenkit etmiş olması konumuz dışındadır. Gauthier'nin bu fikri *Tehâfüt*te tespit ettiğimiz İbn i Rüşt'ün tam ve sadık bir Aristo hayranı olduğu neticesini değiştirmemektedir.

2. Gauthier'ye göre, Allahın ilmi hususunda Gazâlî yanılmış ve bunu İbn-i Rüşt ispat etmiştir, şöyleki: Allahın ilmi insanınkinden farklıdır, eşyadan müteessir olmaz; bilâkis, ilmi eşyayı yaratır, onun için değişmez. Bu netice burhanî (demonstratif) dir [427]. Gazâlî Allahın ilmi hususunda İbn-i Sinâyı yanlış anlamış olabilir; fakat, İbn-i Rüşt'ün bu hükmüne "demonstratif" nazariyle bakmak kolay değildir. Zira burada, insanın ilminden hareket edilerek, ayrı bir plânda ele alınması icadeden Allah hakkında hüküm

[423] Bk. yukarıda n. 421 e
[424] Bk. Gauthier, *Sco. Mu.*, S. 344
[425] Bk. ay. es. S. 357
[426] Bk. ay. es. S. 239-240
[427] Bk. ay. es. S. 244

verilmiş olmaktadır. İki ayrı plân birleştirildikte, insan plânı için varit olan mülâhazalar Allah plânına da tatbik edilerek bâzı uygun olmayan neticelere varılır. O takdirde, yaratma değişmeyi tazammun ettiğinden, hem ilminden dolayı yaratıp hem değişmeyen bir Allah mefhumu ve tasavvuru burhanî olmaktan uzak kalır. Oysaki, İbn-i Rüşt tamamen tersini yaptığını zannetmektedir.

3. Gauthier'nin kanaatına göre, İbn-i Rüşt muayyen bir felsefeyi değil felsefeyi müdafaa ediyordu [428]. *Tehâfüt*te tespit etmiş olduğumuz İbn-i Rüşt değil felsefeyi, Aristo felsefesini bile, bir iki nokta hariç, fiilen müdafaa etmemiş, ancak, burhanî sözlerin Aristo'nun eserlerinde olduğunu iddia etmekle yetinmiştir. Aristo felsefesini müdafaa etmek için, onun, Gazâlî'nin itirazlarını karşılayacak şekilde uygun model olduğunu fiilen göstermiş olması lâzım gelirdi. *Faṣl al-Maḳāl* hakkında da aynı neticeye varmış olduğumuzu belirtmiştik [429].

4. Gauthier'ye göre, İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*ü Gazâlî'ye karşı Fârâbî ve İbn-i Sinâ'yı müdafaa etmektedir [430]. *Tehâfüt*ün tetkiki bu iddiayı teyit etmeye değil, tekzip etmeğe yarar. İbn-i Rüşt miktar itibariyle Fârâbî ve İbn-i Sinâyı en az Gazâlî kadar tenkit ettikten başka esasta da yani "essence-existence" farkına dayanmalarında da aynı tenkidî durumu muhafaza etmiştir [431].

5. Gauthier, islâm filozoflarının dayanmış olduğu temelin "essence-existence" farkı değil, fakat, felsefenin ve hakikatın birliği olduğunu ileri sürmektedir [432]. Onun bu fikrini teyit edecek deliller hakikaten gösterilebilir. Fakat, bu, ancak, din ile felsefenin telif edilebileceği (felsefe ile Arisyo sistemi kastedilmektedir) ümidinin ifadesidir; telifin gerçekten yapılmış olduğunun delili değildir. Bu noktaya temas etmiştik [433]. Aynı şekilde Gauthier de kendisine rağmen bu noktayı tastik etmektedir [434].

Gauthier'nin islâm skolâstiğini hıristiyan skolâstiğinden ayıran üç farkı belirtmesi, ayrılıklarını açıklamak bakımından, ger-

[428] Bk. Gauthier, *Sco. Mu.*, S. 245
[429] Bk. S. 371
[430] Bk. Gauthier, *Sco. Mu.*, S. 246
[431] Bk. S. 122
[432] Bk. Gauthier, *Sco. Mu.*, S. 247
[433] Bk. S. 371
[434] Bk. S. 376

çekten, kıymetlidir. Fakat, bu durum telifin fiilen yapılmış olduğuna delil teşkil etmemektedir.

6. Gauthier, Eş'arîlerin iradeyi temellendirmek için haksız yere illiyet ve yeter sebep ilkesini mahkûm edip, çelişmezlik bağına dayanmış olduklarını söylemektedir [435], ama, Eş'arîlerin bu iki prensibi tenkit etmelerinde ne gibi bir haksızlık olduğunu belirtmemektedir. İddia edilen haksızlık ne teorik ne de pratik yönden varit olmasa gerektir [436].

7. Gauthier, din-felsefe telifi bakımından islâmiyetin "essence-existence" farkından vaz geçebileceğini söylemektedir [437]. Eğer, felsefe ile Aristo felsefesi kastediliyorsa, bu farktan vaz geçmek suretiyle bilhassa "yaratış" sırrı nasıl izah edilebilecektir? Ne farkı kaldırmak, ne de koymak bu telife götürebilecek mahiyette görünmemektedir. Birinci noktayı Gazâlî ortaya koymuştur; ikinci hususun delili ise, Aristo'nun kendisinin yaratmayan, ancak tanzim eden Allah tasavvurudur.

Gauthier'nin Rougier'nin fikirlerini değerlendirmek maksadı ile yazmış olduğu bu makalesinden, İslâm dini ve Aristo felsefesi arasında bir telif yapılma açısından, çıkarmış olduğumuz netice onun tezinden çıkarmış olduğumuz neticenin aynıdır [438], yani, bu makalesinde de Aristo felsefesi ve İslâm dini arasında fiilî bir telifin yapıldığı gösterilmemiştir.

Netice olarak, İbn-i Rüşt felsefe ile din arasında bir telif yapılabileceği ümidinde olmakla beraber, *Tehâfüt*te, İslâm dini ve Aristo felsefesi arasında fiilen bir telif yaptığını göstermemiştir. Burhanî sözlerin Aristo'nun kitaplarında olduğunu söylemesi bir delil değil, bir iddiadır.

c. Hocazâde'nin Tehâfütü

Fâtih'in emriyle felsefe ile dine taallûk eden konular hakkında bir kitap yazan Hocazâde'nin o kitabında varmış olduğu neticeler şöyle tespit edilebilirler:

Mucize hakkında

Mucizeleri reddetmek için, ona göre, filozofların "salih

[435] Bk. Gauthier, *Sco. Mu.*, S. 349
[436] Bk. S. 73 ve devamı.
[437] Bk. Gauthier, *Sco. Mu.*, S. 247, 343, 345
[438] Bk. S. 371-372

bir vecihleri" yoktur. Zira, a) felek devirlerinde her hangibir değişme olursa, tabiatlar ve istidatlar değişebilirler. b) Kavî ruhlar unsurî âleme hakim olarak mucize yaratabilirler. c) Allah isterse, mucize yapar. Hocazâde öz bakımından Gazâlî'nin fikirlerini tekrar etmektedir.

Ruh hakkında :

1) Hocazâde, ruhun mufârakatı bahsinde filozofların burhanî delilleri olmadığını göstermiştir. Esas, itibariyle Gazâlî'yi tekrarlamaktadır. Yalnız, taakkulun filozoflara göre fiil değil, infial telâkki edilmek gerektiğini işaret etmesi dikkate değer.

2) Ruhların fenâsına dair filozofların burhanî delilleri olmadığını göstermiştir. Onun, burada, Gazâlî'yi tamamen tekrar ettiği söylenemez; zira imkân anlayışı bakımından aristocu görünmektedir. Bununla beraber, filozofların görüşlerini kabul etmenin muhtar bir faili ortadan kaldıracağını halbuki kendisinin muhtar bir fail kabul ettiğini söyler. Muhtar bir fail mefhumu mantıkî olarak temellendirmediği ayrı bir hareket noktasıdır.

3) Hocazâde, cismanî lezzetler hakkında hukemanın görüşlerinin şeriata aykırı olduğunu iddia etmemiş, sadece, bu gibi bilgilere aklî delillerle ulaştıkları iddiasının temelsiz olduğunu göstermiştir. Ona göre, cesetlerin haşrı Allahın kudreti dahilindedir ve mümkündür. Hocazâde, bu meselede, Gazâlî'ye nazaran, filozofların daha fazla delillerini ele almış ve cevaplandırmıştır. Dayanmış olduğu temel mefhum, Allah iradesi, ayrı bir hareket noktasıdır.

Allahın kendisine taallûk eden meseleler karşısında Hocazâdenin durumu şudur :

1) Hocazâde, İbn-i Sinâ'nın vâcib-ul vucudun bir olduğu hakkındaki delilini "vacib-ul vucut, vâcibin mahiyeti değil, arazıdır" diyerek reddetmiş, mahiyet ve teşahhustan yapılmış terkibin vâcib-ul vucut için mümteni olmadığını göstermiştir.

2) İbn-i Sinâ'nın terkip muhal olduğu için Allahın tarifi yapılamadığı iddiasını Hocazâde kendisine mahsus bir şekilde değerlendirmiştir; ona göre, tarif dışarda bir terkip gerektirmez, terkip zihnîdir. Bu fikriyle tarifin terkip olduğunu kabul eden Gazâlî ve İbn-i Rüşt'ten ayrılmaktadır. Mufârak olma mefhumu hususunda da hem Gazâlî hem İbn-i Rüşt'ten ayrılır. Gazâlî'nin

kabul ettiği gibi bu mefhum bir cins değil zâta lâzım selbî bir mânâdır, onun için terkip gerektirmez. İbn-i Rüşt ise onu teşkik ile söylenmiş cins kabul etmektedir. Hocazâde, böylece, terkip demek olan tarifi nefyederek, vâcib-ul vucudun basit olduğu yani gayrı ile cins teşkil etmediği iddiasını kabul etmemiş olmaktadır. Eğer, tarif terkip olsaydı, vâcib-ul vucudun cinste iştirâk etmesi gerekecek, sonra, tarif nefyedilmek suretiyle onun cinsi olmadığı neticesi çıkacaktı. Hocazâde, daha ilk adımda, tarifin terkip olmadığını söylemekle, terkip demek olan tarifi nefyederek vâcib-ul vucudun basit olduğuna giden yolu kapatmış olmaktadır. Ayrıca, filozofların bu delili, ona göre, iki vâcib-ul vucut bulunamaz fikrine dayanır. Halbuki filozofların bu hususta delilleri tam değildir.

3) Hocazâde, vâcib-ul vucutta mahiyetin vucuda eşit olduğu delilinde netice itibariyle İbn-i Sinâ'yı haklı görüyor ise de Gazâlî'nin itirazını cevaplandıramamıştır. Vermiş olduğu hal tarzı bir teorik temellendirme olmaktan çok, sadece, bir durum tastikidir.

4) *Evvel*'in cisim olmadığına dair getirilen delillere mümkün ve mukabil itirazlar yapmış olduğu halde, sonda, Allahın cisim olmadığına dair getirilen delilde kesinlik bulunmadığını ifade etmektedir, bununla beraber o iddianın leh ve aleyhinde sonuncu deliller bulunmadığı neticesine varmış olduğunu söyleyebiliriz.

5) Allahın sıfatları bahsinde, Hocazâde, bir tarafta, "ziyadenin sebebi zât olabilir" ve "vâhit olan bir şeyin aynı bakımdan hem fail hem kabil olamıyacağında bir kesinlik bulunmamaktadır" iddialarıyla, zâta zait sıfatlar "ihtiyar etmek" durumundayken -bu hali onu Gazâlî'nin neticesine getirmektedir-, "vucudu icattan önce tutan kimse için zâtın fail olması caiz değildir' önce tutmayan kimse için bu halin bütün mümkünatta tatbik edilmesi gerektiğini" -bu takdirde Allahın eşyanın faili olduğu ispat edilemez- belirtip, bu meselenin düşünülmeye muhtaç olduğunu ilân etmek suretiyle tereddütlü bir vaziyete düşmektedir. Sıfatlar bahsinde Hocazâde imanı "ihtiyar" etmekle beraber, felsefeden gelen itirazları da bu iman yanında mütaleadan geri durmaz. O bakımdan kendisinde meselenin sonuncu cevabını tesbit etmek mümkün değildir.

Allahın basitlik ve birliğine taallûk eden bu terkip veya kesret nefyi meselesini "teselsülü kesen şeyin" sıfatlarını araştırmak

olduğunu Gazâlî ve İbn-i Rüşt vesilesiyle işaret etmiştik [439]. Teselsülü kesen şey mefhumundan o şeyin sıfatlarına geçilip geçilemiyeceği hususunda Hocazâde'nin durumu şudur: Açıkça ifade etmemekle beraber, meseleyi inceleyiş tarzından, onun, teselsülü kesmekte filozofların itiraz edilemez delilleri olmadığı fikrine sahip bulunduğu neticesi çıkarabiliriz.

6) Allahın gayrını bildiği iddiası karşısında Hocazâde, Gazâlî'ninkilerden başka türlü olan itirazlar ileri sürerek filozofların kesin delilleri olmadığını göstermiştir. Bu iddiayı incelerken taakkulün tarifine itiraz etmesi ve ilmin kemal olmadığı fikrini tutması, kendisinde sırasında muhtevaya önem vermeyen ve sırf cümle kalıplarıyla meşgûl olan mahir bir cedelci örneği tesbit etmemize sebep olmaktadır. Bir taraftan filozofların delillerine itiraz ederken diğer taraftan Gazâlî'yi onların görüşlerini doğru aksettirmemekle itham etmesi ve açık ifadelerle hangi tarafı tuttuğunu göstermemesi, onun durumunu kesin olarak tesbite engel olmaktadır. Bu hali dinî ve felsefî hakikatleri iki başka bilgi düzeni olarak kabul ettiği kanaatına götürecek mahiyette olmakla beraber filozofların delillerindeki kesinsizliği göstermemiş olduğu de iddia edilemez.

7) Allahın zâtını bildiği iddiasında, Hocazâde'ye göre, bir zaruret yoktur.

8) Allahın cüzîleri bilmediği meselesinde Hocazâde, filozofların kesin bir netice temin eden delillere sahip olmadıklarını ortaya koymuştur. Bununla beraber, Gazâlî'nin İbn-i Sinây'ı tekfîr eden kanaatının "zaaf" taşıdığı düşüncesindedir. İbn-i Sinâ'ya göre, Allah, cüzîleri, insanın bir şeyi bilmesinde olduğu gibi, zaman içinde değil, fakat tek tek bilir.

Allahla âlem arasındaki münasebetten doğan meseleler karşısında Hocazâde'nin durumu:

1) Âlemin kıdemi hususunda filozofların mefûlün tam failden geri kalamadığı fikrine dayanan birinci itirazına ancak iki benzerden birini seçen şey demek olan irade gibi, teorik olarak temellendirmediği ayrı bir hareket noktası kabul etmekle cevap vermiştir. Zamanın kıdemini iddia eden ikinci delile karşılık, zamanın

[439] Bk. S. 352

hadesi gibi mümkün ve mukabil görüş ileri sürmüştür. Âlemin imkânın ezelî olmaktan ibaret olan üçüncü delillerine cevap olarak "müessir âlemin imkânını ihdas edebilir" demektedir. Bu ifadesi "muhal mümküne dönebilir" fikrini tazammun ederse de, imkânı dışarda varlığı olmayan aklî itibarattan saymak ve bir şeyin zâta nazaran varlık veya yokluğu kabul etmesi şeklinde tarif etmek suretiyle fikrini tasrih etmekten geri durmamıştır. Hocazâde, netice itibariyle, âlemin kıdeminde, yeni bir hal tarzı getirmemiştir. Felsefî modelle dinî modelin dayanmış oldukları temeller ayrı ayrı mümkün olmakla beraber, uzlaştırılmadan bırakılmıştır.

2) Âlemin ebediyeti bahsinde Hocazâde'nin durumu Gazâlî'nin bir tekrarıdır.

Gök hakkında:

1) Göğün canlı olduğu hususunda filozofların kesin delilleri olmadığı için, Hocazâde, netice itibariyle Gazâlî'nin iddiasını teyit edecek bir sona ulaşmış olmaktadır.

2) Göğün muharrik maksadının ne olduğunu bilmek, ona göre, akılların erişemiyeceği bir mertebedir.

3) Semavî Cisimlerin cüzîleri bilmesi bahsi ile ilgili olan *Mahfuz Levha* sonsuz olayları almak için, ona göre, herhalde aklın kavrayamıyacağı bir şekilde genişlemelidir.

Hocazâde, *Tehâfüt*ünün girişinde filozofların ilâhiyat ve bir kısım tabiîyyat bahislerinde kesin delilleri olmadığı iddiasını eserinde ispat edebilmiştir.

Bu ispatı esnasında, onda, mantıkî kaideleri ustalıkla tatbik etmek suretiyle önerme kalıplarıyla oynamak mânâsında değil, fakat, Gazâlî'de teşhis etmiş olduğumuz gibi umumî metot olarak aklın değeri mânâsında bir metot şuuruna delâlet eden umumî bir davranış tespit etmek mümkün olmamıştır; ele almış olduğu fikirler onun bu haliyle mütenasip olarak dağınık kalmış ve kararlı bir şekilde tebellür edememiştir. Bilhassa, imkân, irade ve Allahın ilmi meselelerinde durum böyledir.

Netice itibariyle, Hocazade'de felsefî görüş ile dinî görüş ayrı ayrı mümkün olmakla beraber, aykırı ve yanyana olarak durmak zorunda kalmışlardır. Mefhumlar hakkındaki kararsız ve vuzuhsuz hali bazen çelişmeye yakın aykırı durumlara düşmesine sebep ol-

muştur: Tesniye nefyinin dayandırıldığı vâcib-ul vucudun bir taraftan vâcibin mahiyeti değil, fakat, arazı olduğunu söylerken, diğer taraftan İbn-i Sinâ'nın vâcipte mahiyetin vucuda eşit olduğunu söyleyen fikrini kabul etmektedir. Hocazâde'nin elinde meseleler Gazâlî'deki canlılık ve hareketliliğini kaybetmiş olup, daha ziyade bir mantık gösterisine yakın bir manzara arzetmektedirler.

Hocazâde, *Tehâfüt*te, cedel ve münazara kaidelerine tamamen vâkıf bir cedelci olarak istidlâl şekillerini ve tazammun tahlillerini maharatle başarmıştır; karşı tarafı ilzam edebilmek için en umumî hareket noktalarına dahi hücum etmekten çekinmemiştir: Tarifin terkip olmadığını iddia etmekte veya taakkûlün taritarifini kabul etmemekteki durumu böyle telâkki edilebilir.

İbn-i Sinâ'nın fikirlerini doğru anlatmadığı yerde Gazâlî'yi tenkit etmesi muhakkik vasfına delâlet ettiği gibi, dikkatli bir mantıkçı olduğu söylenebilir. Bu vasfı bilhassa Gazâlî'nin iddia etmiş olduğu devrin devir olmadığını belirtmesinde müşahede edilebilir [440]. *Tehâfüt* açısından muteber tutulmak şartiyle diyebilirizki, Hocazâde'nin, şuurlu ve kökten olduğu iddia edilemese bile aristocu tabiat mefhumunu tenkit etmesi ve yıldızların feleklerinde çakılı olmadığını, müşahadeye dayanarak, iddia etmesi dikkate değer iki noktadır [441].

2. *Tehâfütlerin Birbirlerine Nazaran Durumları*

*Tehâfüt*lerin içindeki fikirlerin bir taraftan hareket noktalarına diğer taraftan bir birlerine karşı olan durumlarını ve meseleleri ele alış ve işleyiş yönünden her üç müellifin tavırlarını gördükten sonra, şimdi meseleye girerken vazetmiş bulunduğumuz ikinci önemli sorunun cevabını vermeğe çalışabiliriz: Üç *Tehâfüt*ün birbirlerine karşı olan durumları nedir?

Gazâlî'nin *Təhâfüt*ünün ilkin İbn-i Rüşt'ün sonra Hocazâde'nin *Tehâfüt*leri ile mukayese ettikten sonra İbn-i Rüşt'ün ve Hocazâde'nin *Tehâfüt*leri karşılaştırılmak suretiyle her üçü birbiri ile münasebeti bakımından incelenmiş olacaktır.

Gazâlî, *Tehâfüt*te, başta İbn-i Sinâ olmak üzere filozofların ilâhî ilimlerde kurmuş oldukları felsefî modelin veya modellerin hem

[440] Bk. S. 186
[441] Bk. S. 329

kendi iç bünyeleri, hem de İslâm şeriatı bakımından uygun modeller olmadığını teolog olmasına rağmen bir filozof tavrı ile göstermiştir. İbn-i Rüşt *Tehâfüt*ünde İbn-i Sinâ'yı ondan daha çok tenkit etmek suretiyle, iddiasına ve kendine rağmen, Gazâlî'yi tasvip ve hattâ takviye etmek durumundadır.

Gazâlî bilhassa İbn-i Sinâ'ya dayanarak İbn-i Sinâyı ve Aristo'yu; İbn-i Rüşt ise Aristo'ya dayanarak İbn-i Sinâ'yı tenkit etmiştir. Neticede İbn-i Sinâ'nın bu hususdaki fikirleri Gazâlî ve İbn-i Rüşt tarafından müştereken itibardan düşürülmüş olmaktadır. O bakımdan, eğer İbn-i Rüşt'ün filozofları müdafaa ettiği söyleniyorsa onların hangileri olduğu tasrih edilmelidir. İbn-i Rüşt, *Tehâfüt*te, İbn-i Sinâ'da yıkdıklarına mukabil İslâmî ilâhiyat bahislerini izah edebilecek yeni bir model getirmiş olduğu söylenemez; yalnız, ilâhiyat bahislerinde burhanî sözlerin Aristo'nun kitaplarında bulunduğunu söylemekle yetinmiştir. Aristo'nun fikirlerinin İslâm ilâhiyatı için uygun model olduğunu iddia etmek Gazâlî'nin haklı tenkitlerini görmezlikten gelerek bir nevi geriye dönüş olduktan başka, üstelik, Fârâbi ve İbn-i Sinâ'nın, yeni Eflâtuncu fikirler taşıyan eserlerden dolayı bir dereceye kadar daha kolaylıkla tesis etmiş bulundukları din-felsefe telifinin de gerisine düşmekten ibaret bulunan bir ters vaziyet temsil eder. İbn-i Rüşt'ün durumu işte budur. Eğer ilim ve felsefenin din tarafından hoş görülmesi ve hayat hakkı tanınması isteniyorsa dinî görüşle felsefi görüşün sadece pratik olarak değil fakat teorik olarak da telif edilmesi gerektiği tezine itibar edilecek olursa, İslâm ilâhiyatına dair uygun bir felsefi model getirmemekle felsefenin hayatiyetine mani olmak bakımından Gazali *Tehâfüt*ünde ne kadar suçlandırılırsa İbn-i Rüşt'te o kadar suçlandırılmak icabeder. Kaldıki Gazâlî'nin teolog olduğu düşünülerek durumunu mazur gösterecek sebepler bulunabilir. Filozof olan İbn-i Rüşt böyle bir muazerete sahip değildir. Onun çift hakikat anlayışı ise teorik bir telif değil teorik telife dair bir inançtır.

İbn-i Rüşt'ün, *Tehâfüt*te iman-akıl farkını, Gazâlî'den daha gayretli olarak âyetler zikretmek suretiyle kabul ve beyan etmesi, isterse bu görüşü çift hakikat anlayışına dayansın, Gazâlî'nin çıkış noktasını tasdik etmekten başka birşey değildir. O halde İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*le Gazâlî'yi "yere serdiği" iddiası eğer varsa, yersiz ve hatalıdır; bilâkis ikisi elbirliği ile, yalnız İbn-i Sinâ'nın

fikirlerini tenkit etmişlerdir; şu farklaki Gazâlî bunu teolog vasfına rağmen filozofca, İbn-i Rüşt ise filozof vasfına rağmen teologca yapmıştır.

Hocazâde'nin *Tehâfüt*ünün Gazâlî ve İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*leri ile olan münasebetine gelince:

Hocazâde'nin tabiîyyat bahsindeki meselelerle Allahın kendisine ve âlemle münasebetine dair olan hususlarda öz bakımından Gazâlî'nin fikirlerinin tekrarıdır. Bununla beraber Hocazâde İbn-i Sinâ'nın fikirlerini doğru nakletmediği hususlarda ve ayrıca Gazâ'lî'yi tenkit etmekten geri durmamıştır. Denilebilirki Hocazâde bu eserinde İbn-i Sinâ'nın bir bakıma, müdafaasını yapmaktadır. Bilhassa Allahta vucubun mahiyete eşit olduğu meselesinde ve Allahın cüzîleri bilme keyfiyetindeki durumu böyledir; onun bu tavrını ilk iki mütefekkirde tesbit etmiştik. Bununla beraber Hocazâde'de İslâm ilâhiyatına uygun bir felsefi model getirmek gibi ne bir endişe ne de tam bir teşebbüs bulunduğunu söylemek kolaydır. Zira müellif her zaman keskin ifadelerle durumunu belli etmemektedir. Bu belirsizlik ifade formundan da ileri gelmekte, zira, fikirleri "desenki...derim" tarzında beyan etmektedir, Bazen de kesin fikrini söyledikten sonra münakaşaya devam etmiştir. O bakımdan biz daha ziyade, her iki sahayı yani dini ve felsefî görüşü, sonuncu bir telife varmadan yanyana mütalaâ ettiği neticesine varmış bulunuyoruz. Sıfatlar bahsindeki durumu bilhassa böyledir.

Hocazâde'nin *Tehâfüt*ünün ilk iki mütefekkirin *Tehâfüt*lerini mukayese ederek bir hükme varmak üzere kaleme alındığı iddiasının [442] sağlanmasına gelince:

1. Böyle bir iddiaya müellif kitabının ne önsözünde ne de bünyesinde temas etmiştir.

2. Meselelerin taksimi yirmi iki olup diğer iki *Tehâfüt*ten farklı ve hususî olarak ele alınmış olanlar vardır. Tam illetten tahallüf (1. mesele), birden bir çıkar (V. mesele) meselelerinde olduğu gibi.

[442] Bk. S. 56 ve devamı.

Bu iddiayı "qui dramatise l'histoire" olarak vasıflandıran Bouyges, iddianın İbn-i Rüşt'e taallûk eden kısmının kâfi derecede temellendirilmemiş olduğunu *Şakaik* ve *Keşf-uz-Zunûn*'a dayanarak işaret etmiştir. Bk. *Tah. al-Tah.* S. XIX ve not 2.

3. Hocazâde iki tarafın meselelerini mukayese etmedikten başka, İbn-i Rüşt'ün bazı itirazlarından haberli değildir. Meselâ, vâcib-ul vucutta, mahiyetin vucuda eşit olduğu meselesinde a) İbn-i Rüşt'ün fikirlerinden bahsedilmediği gibi, b) İbn-i Rüşt'ün varlık anlayışı bakımından hem İbn-i Sinâ hem de Gazâlî hakkında ve c) ayrıca, Gazâlî'nin filozofların vacipte mahiyetin vucuda eşit olduğunu ileri süren fikre sahip bulunduklarını söyleyecek yere "onlar vucuttan mahiyeti selp etmişlerdir" hükmünü ileri sürmek hususunda yapmış olduğu tenkitten haberli olmaması bu kabildendir.

4. Hocazâde'nin bâzı meselelerde kullanmış olduğu deliller başka ve fazladır, ruhun mufârak bulunduğu meselesinde böyle bir vaziyetle karşılaşılır.

5. Hocazâde müellif isimlerini oldukça sık kullanmasına rağmen, -Gazâlî, Ebu Ali, Behmenyâr, Râzi, Tûsî gibi- İbn-i Rüşt'ün adını bir defa bile zikretmediği gibi *Tehâfüt*ünün de adını anmamıştır.

6. Tabiiyyat meselelerinde, Allahın tarifi, Allahın mahiyeti vucuduna eşittir meselesinde, Allahın cisim olmadığı, âlemin kıdemi ve ebediyeti, gök cisimlerinin canlı oluşu ve Allahın cüzîleri bilmesi meselelerinde iki *Tehâfüt*ü mukayese ettiğine dair bir işaret yoktur.

a) Yalnız, kendiliğinden vâcib-ul vucut mefhumunu Gazâlî'nin anlamadığını ve asıl mânânın "iki muhtelif tabiat bir lâzımda iştirâk edemez" fikri olduğunu belirtirken Hocazâde İbn-i Rüşt'le bir fikir benzerliği arzeder. Zira, İbn-i Rüşt de Gazâlî'yi aynı noktayı anlamamakla itham etmişti. Ona göre, asıl mânâ "vâcib-ul vucut olmaklık sadece Allaha hastır, gayra mahsus değildir" demektir.

b) Allahın cüzîleri bilmediği meselesinde Hocazâde, İbn-i Rüşt ile aynı konuyu ele almak ve İbn-i Sinâyı tekfir etmesini tasvip etmemekte birleşirler.

Hocazâdenin a ve b hususlarında İbn-i Rüşt'le fikir birliği arzetmesi onun iki *Tehâfüt*ü mukayese etmesinden çok, her ikisinin ayrı ayrı İbn-i Sinâ'yı tetkik etmelerinden ileri gelir. Üstelik, b durumunda, İbn-i Rüşt Hocazâde gibi tekfir meselesini Allahın cüzîleri bilmediği meselesinde bahis konusu etmemiştir; onun tekfiri tasvip etmediğini biz dolayısiyle çıkarmaktayız. Zira her vesile

ile âyet zikretmekten geri durmayan İbn-i Rüşt, önceden belirttiğimiz gibi [443] meselede hassasiyetle durmamıştır.

c) Hocazâde renk ve renklilik konusunda Gazâlî'yi tenkit etmek bakımından İbn-i Rüşt'le iştirâk eder. Fakat Hocazâde'nin bu tenkidi ondan aldığını gösterecek bir işaret yoktur; bilâkis, vaziyeti onun mütalâasının tersi bir şekilde ele alır. İbn-i Rüşt ve Hocazâde'nin bu iştirâkleri daha ziyade bir mesele hakkında birbirinden ayrı ayrı düşünen iki aristocunun iştirâkine benzemektedir.

d) Sıfatlar bahsinde Hocazâde bizzat fail olmak, terkip ve icat mefhumları ile "cüzîleri bilmemek Allahı küçük düşürmektir" hükmünü mütalea ederken İbn-i Rüşt'ün fikirlerine benzeyen görüşler ileri sürmüştür.

e) Hocazâde Gazâlî'nin filozofların "Allah gayrını bilir" hükmünü doğru anlatmadığı kanaatındadır. İbn-i Rüşt aynı noktayı ele almıştır, d ve e durumlarındaki benzemeye bakarak Hocazâde'nin *Tehâfüt*te İbn-i Rüşt ve Gazâlî'yi mukayese ettiği neticesine varmak kolay değildir. Zira, Hocazâde bu neviden bir fikri ne filozofların mesleklerinde ne de onların onların nakillerinde gördüğünü söylemektedir [444]. Hakikaten, eğer Gazâlî bu hususta filozofların mesleklerini yanlış naklettiyse, onları doğru olarak bilen bir kimsenin bu yanlışın farkına varacağı tabiîdir. Hocazâde'nin sadece hukema tabirini kullanıp İbn-i Rüşt'ün ne ismini ne de eserini zikretmemesinde, eğer bu mütefekkiri inceliyorsa, bir sebep olmasa gerektir; bilhassa d durumu için şunu ilâve etmek lâzımdırki vâhit birşeyin aynı bakımdan hem fail hem kabil olamıyacağı hususunda filozofların kesin delilleri olmadığını belirtmek ve İbn-i Sinâ'nın Allahın ilmi hakkında, Allahın varlıkları huzurî bir ilimle bildiği iddiasında olduğu için kesretten kurtulamıyacağını söylemesi İbn-i Rüşt'ü desteklemediğini gösterir; benzeyiş aynı meselcyi ele almaktandır, yoksa İbn-i Rüşt'ün Gazâlî muvacehesinde değerlendirilmesi bahis konusu değildir.

f) Âlemin vâcipten suduru keyfiyetinde fiili sırf iradî olana hasretmemek ve kesretin vasıta ile çıktığını kabul etmek, aynı zamanda, göğün hareketinin bayağı bir gidiş geliş değil fakat kemalât

[443] Bk. S. 207
[444] Bk. S. 193-194

talebi için olduğunu belirtmek bakımından Hocazâde İbn-i Rüşt ile fikir birliği arzeder. Bu benzeyiş dahi, onun, iki *Tehâfüt*ü mukayese ettiğine değil, fakat, sadece, her iki mütefekkirin hukemanın fikirleri gibi bir temelde iştirâk etmelerine delâlet eder.

Görülüyorki Hocazâde Gazâlî'nin ve İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*lerini mukayese ederek Gazâlî'yi her iki hal bakımından haklı çıkarmamıştır. Bu iki kitabı mukayese etmek şöyle dursun İbn-i Rüşt ile iştirâk arzettiği noktaların çoğunda Gazâlî'yi haklı bulmayıp bahsettiğimiz sebepten dolayı bilâkis İbn-i Rüşt'e temayül etmiş olmak durumuna düşmüştür. Şunu da ilâve etmemiz lâzımdır ki yukardan beri tahkik etmeğe çalıştığımız şey, Hocazâde'nin İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*ünü okumuş olup olmadığını tesbit etmek değil, sadece Hocazâde'nin *Tehâfüt*ünün Gazâlî'nin ve İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*lerini mukayese ederek yazılmış bir eser olup olmadığıdır. Bununla beraber o eseri okumuş olduğundan şüphe ettirecek deliller vardır. Mütalealarımızdan Hocazâde'nin o iki *Tehâfüt*ü mukayese etmemiş olduğu neticesi çıkmaktadır.

3. Tehâfütlerin Felsefe-Din Münasebeti Bakımından Durumları

Felsefe-din münasebeti ölçüsünde *Tehâfüt*lerin ne şekilde telâkki edilebilecekleri meselesine gelince: Yukarda eserlerin bünyeleri hakkında yapmış olduğumuz tahliller a) *Tehâfüt*lerin Philon, Tertullianus, St. Augustinus, St. Thomas veya Leibniz de olduğu gibi doğrudan doğruya imanla akıl arasında bir uygunluk olup olmadığı meselesini incelemediğini göstermiştir[445] . Filhakika Kur'anda *Teslis*, *Tecessüt* ve *Kefaret* (redemption) gibi Allaha ve tabiatına ait sırlar yoktur. Bunlar Hristiyanlığa mahsustur, o bakımdan müslüman filozoflarda aklın imanla kuvvetlendirilmesi gibi bir mesele yoktur [446] . b) *Tehâfüt*lerde İslâm dininin uygun model olup olmadığı da araştırılmamıştır -yani gayesi "şüpheleri defederek delillerini getirerek dinî inançları sapasağlam tesis etmek" ten ibaret bulunan ve netice itibariyle inançları isbat eden ve muarızların şüpheleri defeden bir apoloji değildir- c) Ne de Weber'in

[445] Beyhakî'nin, Gazâlî'nin *Tehâfüt*ündeki fikirlerin Philoponos'un Proklos'a karşı yazmış olduğu reddiyesindeki fikirlerden alınmış olduğu iddiasının doğruluğunu, tahkik etmiş olmamakla beraber, hatırda tutmaktayız. Bk. Boer, *Gesch. d. Phil. im İs., ar. ter.* S. 226, n. 2

[446] Bk. Anawati, *İntr.*, S. 321, 322, 344 Anawati'nin dediği gibi İslâmda felsefî düşünce olmakla beraber, teolojinin hizmetcisi olan bir felsefe yoktur. Bk. *İntr.*, S. 325. Ayrıca Bk. Gauthier, *La Theorie.*, S. 116-117 ve *Sco. Mu.* S. 231

iddia ettiği şekilde [447] sillograf Timon'un yaptığı gibi, Gazâlî, sistemleri birbiriyle yıkmaktadır. Ancak *Tehâfüt*lerde d) Aristo felsefesine dayanarak İslâm dini hakkında uygun olduğu iddiasıyla ortaya atılan bir modelin böyle olup olmadığı incelenmiştir.

*Tehâfüt*lerde esas gaye ve odak noktası her ne kadar filozofların, bilhassa İbn-i Sinâ'nın, İslâm dinini izah etmek hususunda bilhassa Aristo felsefesine dayanarak kurmuş olduğu felsefî modelin uygun model olup olmadığını araştırmak idiyse de bu meselenin arkasında, daha doğrusu yanında imanla aklın din ile felsefenin muhakemesi, netice itibariyle, yer almış bulunmaktadır.

Dinî sahanın aklı dışarda bırakan bir iman konusu olduğunu düşünmek nekadar eksik bir görüş sahibi olmaya delâlet eder ise, -zira dinde aklın anlayabileceği unsurlar da ihtiva edilmiş olmak dolayısiyle akıl mutlak olarak dışarda bırakılmış değildir- felsefî sahanında imanı dışarda bırakan bir akıl sahası olduğunu düşünmek o kadar eksik bir görüş sahibi olmaya delâlet eder. Çünkü bâzı iman unsurlarını ihtiva etmiş olması bakımından felsefe, imanı mutlak olarak dışarda bırakmış değildir. Şu kadar varki dinde iman konuları çok ve değişmezdir, çünkü insanın eseri olmadığı iddiasını taşır. Felsefede iman konuları azdır ve değişir, çünkü insanın eseridir.

*Tehâfüt*lere göre Allahın bir, basit ve gayrı cismanî olmasına, sıfatları ve fiilleri, ruh-beden münasebeti ve gök cisimlerine dair sahip olduğumuz bilginin durumu ve keyfiyeti nedir? Bu hususta felsefenin ulaştığı bilgiler ve dinin teklif ettiği haberler nedir?

Allahın bir tek olması gerektiği hususunda Gazâlî kesin deliller verilemiyeceğini aklî olarak isbat etmiş, İbn-i Rüşt ise onun bu durumunu tasdik etmiştir; çünkü ona göre de silsilenin bir tek illetle kesimi zarurî değildir. O halde teselsül kesimine dayanarak monizm isbat edilemediği gibi düalizm veya politeizm de nefyedilemez, demek ki akıl üç görüşten hangisinin gerçekleşmiş bulunduğunu hükmedememek durumuna düşmektedir. Netice itibariyle bu delile dayanarak Allah basit ve gayrı cismanî olarak düşünülse bile, böyle olup olmadığı aklen kesin surette ispat edilemez. İbn-i Rüşt'e göre Allahın sıfatları Allaha kesret gerektirir; sıfat-

[447] Bk. Weber, *Felsefe Tarihi*, S. 128 n. 1

ları bulunan Allahın bir olduğuna burhanî delil getirilemez. Bilhassa ilim sıfatını insan aklı izah edemez. İzah etmek için Allahın ilmini insan ilmine benzetmek doğru değildir, çünkü, burada, görülmeyen şey görülen şey vasıtasiyle hükmedilmiş olmaktadır. Bu hususta söylenecek şeyler burhanî değil, cedelîdir, ilminin keyfiyetini ancak Allah bilir. Allahın zâtını; gayrını ve cüzîleri bilmekten ibaret olan ilmi hususunda İbn-i Rüşt burhanî sözlerin Aristo' nun kitaplarında olduğunu söylemek suretiyle *Tehâfüt*te burhanları getirmemiş ve meseleyi menfî olarak cevaplandırmış, yani Gazâlî'yi tasvip etmiştir. Çünkü, burada Aristo'nun Allahının ilmi değil, Kur'anın haber verdiği Allahın ilmi mevzu bahistir, o bakımdan, netice itibariyle, bu hususta akıl sonuncu hükme ulaşamamak durumuna düşmüştür.

Gazâlî'ye göre ruh-beden münasebetinde akıl, ruhu cismanî olarak da düşünebilir, fakat, hangisinin gerçekleştiğini hükmedemez. İbn-i Rüşt ise ruh-beden münasebetini halli en ağır olan meselelerden sayar; ona göre, bu hususta burhanî değil, ancak, cedelî neticelere ulaşılabilir; ruh hakkındaki bilgileri Allah ancak rasih âlimlere verir, bu hususta fazla sual sormak haramdır; ruhun ne olduğu âyetlerle ifade edilmiştir: ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى

Gök cisimlerinin canlı oluşu, hareket maksatları veya bilgileri hususunda Gazâlî'ye göre, akıl muhtelif şıkları mütalea edebilir, ama, hangisinin gerçekleşmiş olduğunu söyleyemez. İbn-i Rüşt ise bu gibi hususları aklın anlayamayacağı kanaatındadır.

Allahın ne olduğu, sıfatları, ruh-beden münasebeti, maat ve gök cisimleri konusunda, Gazâlî, aklın, maruf tabiriyle, "antinomik" vaziyetleri mütalea edebileceğini göstermiştir; o bakımdan, Gazâlî aklın değerini tasdik etmek durumunda bulunmaktadır. Ancak, bu antinomik vaziyetlerden hangisinin gerçekleşmiş olduğunu şeriat bildirir. Gazâlî'ye göre, akıl ancak bu noktada taciz edilebilir. Netice itibariyle Gazâlî aklı dinî konular karşısında tahsis etmek suretiyle değerlendirmiştir [448].

[448] Bouyges'un bu noktayı, D. B. Macdonald'i tenkit ederken, ayrıca, haklı olarak belirtmiş bulunduğunu kaydedelim: "İl est exageré de dire, me semble-il que, d'apres Algazal, l'intellect ne droit servir qu'a détruire la confience que l'on a en lui. Car Algazal ne rejette pas toute certitude intellectuelle; il

İbn-i Rüşt ise bu hususlarda aklın burhanî değil, cedelî sonuçlara ulaşabileceğini itiraf ettikten başka, ruh meselesinde olduğu gibi, bazen agnostik davranmış, bazen, durumu o konuları ele almayı haram saymaya [449] kadar götürmüştür. Böyle olmakla beraber burhanî sözlerin Aristo'nun kitaplarında bulunacağını söylemesi veya çift hakikat anlayışına dayanması onun durumuna bir kararsızlık amili sokmuş bulunmaktadır. Fakat, bu hali varmış olduğu neticeye tesir etmez zira, o halde dahi Aristo felsefesi ile İslâm dini, iman ile akıl sonuncu ve kesin şekli ile telif edilemeden bırakılmış olmaktadır. Yukarda belirtmiş olduğumuz gibi din ile felsefenin hakikatın iki yüzü gibi olduklarından dolayı telif edilebileceklerine dair inanç taşımak bu telifin fiilen yapıldığını göstermek değildir. Gazâlîde de bu meseleler yönünden felsefe ile din iman ile akıl hıristiyanlıkta olduğu gibi birbirine zıt ve aykırı olmak mânâsında değil, bilâkis, aklın hesaplıyabildiği imkânlardan hangisinin gerçekleşebileceğinin sonuncu ve kesin cevabını verememek bakımından, telif edilememektedir [450], yani akıl saydığımız konularda antinomik olmakla beraber muhtelif görüşlere varabilir, ancak, hangi görüşün gerçekleşmiş bulunduğunu şeriat bildirir.

Allahın bir, basit, gayrı cismanî olması, sıfatları, ruh-beden münasebeti maat ve gök cisimleri hususunda İbn-i Rüşt, *Tehâfüt*ünde, Gazalî'nin yapmış olduğu tenkitleri kabul ve tasdik etmek

impose seulement ses limites au champs des certitudes proprement intellectuelles.

Qu'Algazal reconnaisse à l'intellect l'aptidude à être certain d'atteindre la vérité objective, on ne peut en douter après avoir lu ce qu'il dit, dans le *Tahâfut*, des sciences logiques et physiques des Falasifat. Que cette aptitude de l'intellect ne soit pas refoulée par lui hors du cercle des scienses divines, cela est également indéniable, puisqu'Algazal ne rejette pas en bloc tout ce qui disent les Philosophes dans le domaine de ces sciences, et se contente de determirner avec soin les thèses où ils sont en défaut", Bk. *Mel. de l'Uni. St. Joseph*, t. VIII fasc. 8 *Algazaliana* I. *Sur dix Publicationes Rel. à Algazal*, Beirouth İmp. Catolique 1922, S. 379-380

Ayrıca Bk. ve Krş. de Vaux, *Penseurs.*, IV, S. 180-1; ve C. Salibā, *Gazâli ve Zu'amā' al-Falāsifa* RAAD, S. 399-400, 508

[449] Ayrıca Bk. İbn Rüşd, *al-Kaşf*, S. 59.

[450] Gazâlî'nin hiç bir zaman Hellen felsefesini kabul etmemiş olduğu söylenmekle beraber, (Bk. *Sco. Mu.* S. 230), o tezin aksi de iddia edilmektedir.

suretiyle felsefe ve din sahalarının sonuncu ve kesin şekli ile telif edilebilir olmadıklarını zımnen itiraf etmiştir.

Ayrıca, İbn-i Rüşt Allahın fiilleri bahsinde Gazâlî'nin getirmiş olduğu modeli bir filozof olarak tenkit etmiş olsa bile bu durumu yine aynı neticeyi yani din ve felsefenin iki ayrı saha olduğu neticesini verir. Allahın fiillerinin başlıcalarından birisi âlemin varlığa getirilmesidir; bu mesele âlemin kadîm veya hâdis mi olduğu yaratılıp yaratılmamış bulunduğu problemidir.

Âlemin varlığı meselesi dinî bir form içinde görünmekle beberaber "var olan niçin vardır da yok değildir?" veyahut "yok olan niçin yoktur da var değildir?" sorularından ibaret olan önemli metafizik meselenin yani var olanın varlığının yeter sebebi, var olmayanın yokluğunun yeter sebebinin araştırılmasından ibarettir: Mümkün olan şeyin gerçekleşmiş olmasının sebebi nedir?

Gazâlî varlığı ve yokluğu eşit olarak mümkün olan âlemin varlığının yeter sebebinin ne olduğu sorusunu cevaplandırabilmek için çelişmezlik, imkân ve irade mefhumlarına baş vurmuştur. İrade, iki benzeri bir müreccih gerekmezsizin birbirinden ayıran sıfat olmak üzere, yeter sebeptir. Yani Allah yokluğu da mümkün olan âlemi iradesiyle halketmiştir yani yoktan varetmiştir [451]. Allahın iradesi, insan iradesine benzemediği için ona tagayyür gerekmez. Yoktan varetmek mefhumu akıl için çelişik değil mümkündür. Buna mukabil İbn-i Rüşt irade tarifini kabul etmez Ona göre a) böyle bir irade mefhumu müreccihsiz bir tercih demektir, zıtlar iradeye taallûku bakımından eşittir; fail tam oldukta, fiil ondan geri kalamaz, o halde eğer Allah failiyetinde tamsa, ve ezelî ise fiilinin ondan geri kalması mâkul olamaz o halde âlem yaratılmamıştır, ezelîdir. b) Allah zaman dışı bir şeydir, zamana nisbetle mütalea edilemez, Allahın vucudu zamana nasıl dahil olmuşsa fiilleri de o şekilde dahil olmuştur. c) İrade tagayyürdür.

[451] İbn-i Rüşt, *Faṣl al-Maḳâl* de kelâmcıların "Allah vardı onunla beraber hiçbirşey yoktu; Allah âlemi yoktan varetti" hükmüne ancak tevil suretiyle geldiklerini, halbuki Kur'anın hiç bir âyetinde bu mânânın açık olmadığını iddia etmiştir. Bk. S. 253 Eğer hal böyle ise, o takdirde, "yaratmak" Aristo zemininde de "değiştirme" şeklinde izah edilebilecek demektir.

İslâmiyette Allahın âlemi yarattığı açıkça ifade edilmiş olmakla beraber varatmanın şekli ve "nasıl"ının izah edilmemiş olduğu iddiası hakkında ayrıca Bk. Allard, *Le Rationalisme d'Averroes*, S. 36.

İbn-i Rüşt'ün Allahın varlığından sonra, dinî inancın bel kemiğini teşkil eden böyle bir irade anlayışını reddetmesi, çoktan, felsefe dinin akıl ile imanın, vahiyle gelen hakikatlere burhanî istidlâllerle kesin ve nihaî olarak ulaşılamıyacağı mânâsında, uzlaşmaz olarak kabul etmiş bulunduğunu gösterir. -Çünkü Gazâlî aklın çeşitli ihtimalleri hesaplayabildiği halde hangisinin gerçekleşmiş olduğunun veya olacağının kesin cevabını veremediğini göstermiştir- Her nekadar a) burhan ne böyle bir irade anlayışına ne de başkasına kaim olmamıştır, veya b) bu hususta hüküm "fıtrat-ı faika" ya râcidir, yahut c)"irade, Allahta fiili ilminden hasıl olmuştur mânâsına gelir„demişse de bu üç cihet dahi imanla akıl sahasını belirttiğimiz mânâda ayırdığını göstermiş olmaktan başka bir şeye yaramaz.

Ayrıca halk mefhumundan Gazâlî gibi yoktan var etmeyi değil fakat suret değiştirmeyi anlaması İbn-i Rüşt'ün İslâm dini ile Aristo felsefesi arasına keskin ve uzlaşmaz ayrılığı yerleştirmesi demek olur [452].

Buna mukabil Gazâlî'nin filozoflarda birşeyin neden dolayı o şey olduğunu izah eden ve varlığın kanunlarını keyfî bir Allah iradesine karşı koruyan "tabiat" mefhumunu tenkit etmesi ve bunun sentetik değil analitik bilgi verdiğini belirtmesi filozofların varlığı veya şekillerini izah etmek yönünden daha ileride bulunmadıklarını göstermiştir. Çünkü gerçekleşmek bakımından varlığı ve yokluğu eşit olan bir mümkünün varlığa gelmiş olması, onun niçin yok olarak, menfî mânâda, gerçekleşmediğinin delili değildir; işte bu yönden mucize mümkündür. Çünkü bir şeyin tabiatı gereği vuku bulduğu hususunda akıl için deliller tam değildir, bu bilgi istikra ile elde edilmiştir.

Netice itibariyle *Tehâfüt*lerde Gazâlî ve İbn-i Rüşt, varlığı izah etmek bakımından, iki tarafında birbirini yetersiz bulmasından ibaret olan ayrı birer noktaya dönmektedirler.

[452] Bk. S. 253 n. 271

V. UMUMÎ NETİCE

Tahlillerimiz göstermiştir ki netice itibariyle Gazâlî'nin *Tehâfüt*ü bakımından akıl tezlil edilmek durumunda değil, bilâkis, değeri ve sınırı gösterilerek tahsis edilmektedir. Varlığı mütala ederken muhtelif ve hattâ zıt ihtimalleri eşit derecede hesaplıyabilmesi aklın hem kuvvetine hem de zaafına bir işarettir; akıl muhtelif imkânları düşünebilmektedir, o halde kuvvetlidir; fakat bu ihtimallerden hangisinin gerçekleşmiş olduğuna karar vermekte kifayetsizdir. Hangi imkânın gerçekleştiğini ancak şeriat haber verir.

İbn-i Rüşt'ün *Tehâfüt*ünde aklın gücü ile şeriatın karşılıklı durumları başka türlü telâkki edilmiştir. İbn-i Rüşt seçkin bir züm re önünde, değil, fakat halk önünde açıkça dinî problemleri münakaşa etmeye, yani, aklın hattâ biribirini nefyetmek durumunda bulunan mümkün ihtimalleri hesaplamasına dahi, Gazâlî'nin zıddına olarak, tahammül göstermemekte ve bunları haram saymaktadır. Bu cephesi ile mutaassıp bir iman taraftarı görünmesine rağmen, diğer taraftan burhanî sözlerin Aristo'nun kitaplarında olacağını işaret etmek suretiyle hattâ islâm problemlerine, bu bakımdan, bigâne bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Her iki halde de iman ile aklın İslâm dini ile Aristo felsefesinin uzlaşmadığını itiraf etmek durumunda bulunmaktadır. Aynı zamanda aklın yukarıda sözü geçen dinî hakikatlere erişemiyeceğini, bu hususlarda şeriata baş vurmak gerektiğini açıkça bildirmekle beraber âlemde herşeyin bir hikmeti olduğu halde insan aklının buna erişemiyeceğini bildirmek suretiyle, bir bakıma, metafizik yapmaya mâni olmaktadır. Böylece aklı dindar halk adamı önünde küçültmüş olmak durumuna düşerken, diğer taraftan, filozoflar önünde imanı değerden düşmüş olarak telâkki etmesi icabeder.

İmanla aklın uygunluğu meselesinde çift hakikat anlayışına başvurmak meseleyi her nekadar pratik olarak hallederse de teorik olarak ve müsbet şekilde kökten halledememek, ancak ortadan kaldırmak veya teorik olarak ve menfî şekilde halletmektir.

Hocazâde'de mesele derin, metodolojik bir tenkitten ziyade

Gazâlî'nin neticelerini kabul etmek şeklinde tezahür etmiştir. Hocazâde bazı meselelerde İbn-i Sinâ'nın modelini kabul eder gibi görünüyor ise de, nihaî olarak, aklın dinî hakikatlerle tearuz halinde olmadığını belirtmekle beraber onun bu hakikatlere kendi başına erişemiyeceği kanaatını taşımaktadır.

*Tehâfüt*lerin son tahlilde din ile felsefeyi daha doğrusu İslâm dini ile Aristo felsefesini, fiili ve teorik bir telif vermemeleri bakımından birbirinden ayıran bir noktaya ulaşmış oldukları görülmektedir.

Bununla beraber *Tehâfüt*ler bakımından varmış olduğumuz neticelerin o müelliflerin diğer eserlerindeki durumları tayin edilmeden onların din ve felsefeye dair olan son davranışları hakkında hüküm verilmiş sayılamaz.[453] O yüzden, ulaşmış bulunduğumuz neticelerin tamiminden çekindiğimizi ve o neticelerin ancak *Tehâfüt*lere taallûk et iğini bir defa daha belirtmek isteriz. Kaldıki bir insanın fikrî hayatı bir nokta ile değil bir grafik eğrisi ile temsil ve tavsif edilebilir. *Tehâfüt*ler o müelliflerin fikir münhanilerinin kendilerini değil ancak bir noktasını daha doğrusu bir parçasını teşkil ederler. Zira, *Tehâfüt*lerin de, kendi başlarına birer nokta ile değil birer eğri ile temsil edilmeleri daha uygundur. Bu bakımdan eğride rasyonalist ve fideist parçaların büyüklüğü, küçüklüğü, azlığı ve çokluğu mütalâa ve mukayese edilebilir. Gazâlî'de rasyonalist parçaların İbn-i Rüşt'e nazaran çoğunluğu teşkil ettiğini

[453] Moise de Narbonne *Makâsid*'e yazmış olduğu şerhin başında, İbn-i Rüşt'ün Gazâlî'nin tam bir mümin olmadığı fikrini zikrettikten sonra, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ün ardından seçkinlere hitap eden ve orada filozoflara karşı yapmış olduğu itirazları cevaplandırdığı bir eser kaleme aldığını söylemektedir. Munk'a göre, hakikaten birkaç yazmada *Tehâfüt*'ün ibrânî tercümelerini takiben Gazâlî'ye atfedilen böyle bir risale vardır. Bu risalede felekler, onların hareketleri ve ruhları, İlk Muharrik, İlk Muharrikin vasıfları ve insan ruhu gibi en önemli metafizik meseleler ele alınmış, zamanın ve hareketin ezeliyeti kabul edilmiştir. Bu esnada *Tehâfüt*te burhanî sayılmayan deliller kullanılmıştır. Bu eserin sonunda bu risaleden sadece anlayışlı kimselere bahsetmek gerektiği de ilâve edilmiştir. Bk. *Melanges*, S. 379-380.

Munk, ayrıca, *Mîzân al-'Amal*, *el-Munkiz* ve *Tehâfüt* eserlerindeki fikirler arasındaki çelişikliği İbn-i Tufeyl'in *Hay İbn-i Yekzân*'da (Bk. S. 19-21) belirttiğine de işaret etmektedir. *Maznûn bihi alâ Gayrı Ehlihi*' de de, eser hakikaten Gazâlî'nin ise, müellif *Tehâfüt*te reddetmiş olduğu fikirleri bu eserde kabul etmektedir. Bk. *Mélanges*, S. 381-382; *Kaşf al-Ẓunūn*, 11, S. 1713

Bu hususta ayrıca Bk. S, 354, not 365.

söylemek fikrimizi daha kolay bir şekilde ifade etmeye hizmet eder.

Ancak, bir müellifin hayatının sonuna doğru yazmış olduğu eserlerinin umumiyetle onun olgunluk eserlerinden sayılacağı iddiası her zaman muteber olmasa gerektir. Çünkü bu iddianın temeli bir nevi tekâmül tazammun eden bir postülaya dayanmaktadır. Öyle bir tekâmülün hangi tip eserlerde gerçekleşebileceği gözden uzak tutulmamalıdır; hayatın sonunda yazılan eser bir olgunluk ve tekâmül arzedebileceği gibi, bir zayıflama ve gerileme de temsil edebilir. O bakımdan üç müellifin *Tehâfüt*ler dışında felsefe ve din münasebetine dair ileri sürmüş oldukları fikirleri, onların bu konudaki bütün düşüncelerine nüfuz edebilmek için zarurî olsa bile, bu mülâhazanın haricinde kalamaz.

Üç müellif *Tehâfüt*lerde felsefe ve dini ayırmak bakımından birleşseler de bu ayırmayı yaparken takınmış oldukları tavır ve bu tavrın fikir tarihi yönünden taşımış olduğu önem hususunda ayrılmaktadırlar. Gazâlî'nin, İbn-i Rüşt'ün bile müteaddit yerlerde, *Tehâfüt*te, *Fasl-ul Makâl*'de *Menâhic-ul Edille*'de işaret etmekten kendini alamadığı, İslâmi inanca aykırı neticelere varmak bahasına, filozofik bir tavırla temsil etmiş olduğu kritik zihniyetin neden dolayı canlı ve yaratıcı bir devama sahip olamadığı sorulsa yeridir.

Gazâlî'nin tenkitleri muayyen bir mânâdaki felsefeyi, Aristo felsefesini hedeflemiş olmakla beraber, neticede, İslâmî görüş bakımından hangi neviden bir felsefenin uygun olamıyacağını göstererek yeni bir felsefe aramaya gidecek yolu açmış durumdadır.

Aristo felsefesi aklın kurabileceği mümkün modellerden yegânesi ve sonuncusu olmadığı gibi, bu felsefe aklın kendisine de eşit değildir. O bakımdan Aristo felsefesinin tenkitlere maruz bırakılarak bertaraf edilmesi aklın bertaraf edilmesi mânâsına alınamaz. Aristo felsefesinin kusurlu tarafları gösterildikten sonra Gazâlî de dahil olduğu halde acaba neden dolayı Aristo dışı uygun bir model arama cihetine gidilmemiştir? Başkaca, İbn-i Rüşt'ün o felsefeyi bırakıp bir yenisini kurmaya çalışmaması, bilâkis ters yolu tutması, da sorulmaya değer. Aynı zamanda, İslâmiyette felsefenin konu bakımından ilâhiyat meselelerine saplanıp kalmış göründüğüne bakılarak bilgi teorisi, ilimler ve

sanatlar veya sosyal felsefeler olarak niçin gelişemediği veya o türlü felsefelerin gerçekleşmiş olup olmadığı ve durumları gibi meseleler de önemle bahis konusu edilebilirler.

Öyle zannediyoruz ki bu sualler İslâmiyette felsefenin geçmişteki durumunu ortaya koymak ve geleceğini mânâlandırmak meselesine bağlı olan bir kültür dâvası ile ilgili olup, çözümü araştırmaların kemmiyet ve keyfiyetine tâbi olan bağımsız değişkenlerin ayıklanıp foksiyonel münasebetlerinin kurulmasını gerektiren uzun vadeli bir iştir.

Ayrıca, İslâm dininin umumiyetle felsefe karşısındaki durumunu mânâlandırıp değerlendirmek daima mümkün olduğu gibi, akan ve değişen hayat ve dünya karşısında bir mecburiyet olsa gerektir.

ZİKREDİLEN ESERLER

ʿABD al-RĀZIḲ, MUṢṬAFA BĀŞĀ: *Tamhīd li Tārīḫ al - Falsafa al-İslāmiyya*, al-Ḳāhira, 1363 (1944), Lacnat al-Ta'līf.

ABU'L ʿAṬĀ' AL-BAḲARĪ: *İʿtirāfât al-Gazālī*, Cairo, 1943.

ADIVAR, A.A.: *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, 1943, Maarif Mt.

,, ,, : *Tarih Boyunca İlim ve Din*, I, İstanbul, 1944, Kenan Mt.

AHMAD AMĪN : *Żuḥā al-İslām*, I, Tb. 4., al-Ḳāhira, 1946, Lacnat al-Ta'līf.

,, ,, : *Żuḥā al-İslām*, II, Tb. 2., al-Ḳāhira, 1934, Lacnat al-Ta'līf.

,, ,, : *Żuḥā al-İslām*, III, Tb. 3., al-Ḳāhira, 1949, Lacnat al-Ta'līf.

,, ,, : *Facr al - İslām*, Tb. 5., al-Ḳāhira, 1945, Lacnat al-Ta'līf.

ALLARD, MICHEL: *Le Rationalisme d'Averroes d'après une Etude Sur la Création*, Bulletin d'Etudes Orientales, t. XIV, Anı. 1952-1954, Damas, 1954.

AKDER, N. : *"Tanrı Fikrinin Ana Kaynağı" na Dair Eserler Serisinden 8. Cild Üzerine Tahlilî Düşünceler.*, D. T. C. F. Dergisi, VIII, 4, 1951, Ankara, S. 659-674.

ARISTO (Bk. Ross).

ASIN y PALACIOS, MIGUEL : *Sens du mot "Tahafut" dans les Œuvres d'al-Gazali et d'Averroes* trad. de l'espagnol par J. Robert. Revue Africaine, nos. 261-262, 1906.

AŞʿARĪ : *Maḳālāt al-İslāmiyyīn*, Ritter Neşri, I. Tb., İstanbul, 1928, Devlet Mt.

AVERROES: *Tafsīr Mā Baʿd al-Tabiʿat*, II, Texte Etabli par M. Bouyges, S. J., Beyrout, 1942, İmp. Catholique.

BABİNGER: *Mehmed der Eroberer und Seine Seit*, Munchen, 1953, F. Bruckmann.

BAYHAḲĪ : *Tatimma Ṣıvān al-Hikmat*, M. Şafi neşri, Lahor, 1351 (1935).

al. BAYŻĀVĪ, KĀŻĪ Nāşır al-Dīn Abī ʿSaīd ʿAbd Allah b. ʿOmar: *Anvār al-Tanzīl va Asrār al-Taʾvīl*, I, Leipzig, 1846-1848, Neşr. H. O. Fleischer.

BOREL, EMİL: *Le Hasard*, Nouvelle ed. Paris, 1948, P. U. F.

BOUYGES, M. : *Algazalina I. Sur Dix Publications Relatives à Algazal*, Mel. de l'Uni. St. Joseph, Beyrouth, t. VIII, fasc. 8, Beyrouth, 1922, İmp. Catholique.

BRÉHİER, E.: *L'Histoire de la Philosophie*, II, Paris, 1938, F. Alcan

„ „ : *Les İdées Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie* 3. ed, Paris, 1950, Vrin.

BROCKELMANN, C.: *Geschichte der Arabischen Litteratur* (G.A.L.) I, II; Supplement I, II, Leiden, 1943, 1949, 1937, 1938, Brill.

BURSALI MEHMET TAHİR : *Osmanlı Müellifleri*, I, İstanbul, 1933, Âmire Mt.

DAGOBERT D. RUNES : *The Dictionary of Philosophy*, New-York, Philosophical Library.

DE BOER, T. J.: *The History of Philosophy in İslam*, trad. E. R. Jones. 2. nd. ed. London, 1933. Arapça tercümesi: *Tārih al-Falsafa fi'l-İslām.* Naḳala ila'l 'Arabiyya va 'Allaḳa 'Alayh M. 'Abd al-Hādī Abū Rīda, 2. Tb. al-Ḳāhira 1368 (1948), Lacnat al-Ta'līf.

DE VAUX, CARRA : *Les Penseurs de l'İslâm*, IV, Paris, 1923 P. Geuthner.

EDDİNGTON, SİR A.: *Sur le Problème du Détérminisme*, Ac. Sci. et İnd., 112, Paris, 1934, Hermann.

Encylopedy of Religion and Ethics ed. J. Hastings c. X.

ERGİN, OSMAN: *Muallim Cevdetin Hayatı. Bibliyografya Bahsi*, S. 399-480, İstanbul, 1937, Bozkurt Bsm.

FAİK REŞAT : *Eslâf*, İstanbul, 1311, Alem Mt.

GARDET, L. - M. ANAWATİ: *İntroduction à la Théologie Musulmane Essai de Théologie Comparée*, Paris, 1948, J. Vrin.

GARDET, L. : *Raison et Foi en İslam*, III, Revue Thomiste, avril 1938, t. XIIV, no. 2, Paris, De Brouwer.

GAUTHİER, L. : *İbn Rochd (Averroes)*, Paris, 1948, P.U.F.

„ „ : *İntroduction à l'Etude de la Philosophie Musulmane - l'Esprit Sémitique et l'Esprit Arien-La Philosophie Grecque et la Religion de l'İslam*, Paris, 1923, E. Leroux.

„ „ : *Scolastique Musulmane et Scolastique Chretienne*

A Propos d'Un Livre Recent, Revue d'Histoire de la Philosophie, 2. e an., 1928, Paris, J. Gamber.

GAUTHIER, L. : *La Théorie d'İbn Rochd (Averroes) Sur Les Rapports de la Religion et de la Philosophie*, Paris, 1909, E. Leroux. Thèse.

GAZÂLÎ : *Maḳâsid al-Falâsifa*, Neşreden : Muḥyi'd-Dîn Ṣabrî al-Ḳurdî, 1. Tb., Saadet Mt., Mısr.

GAZÂLÎ : *al-Munkizu Min ed-Dalâl*. Çev. Hilmi Güngör, İstanbul 1948, Mil. *Eğ. Bsm.*, Dünya Ed. Terc. Se., Şark-İslâm Klâ.: 18

GHAZÂLÎ : *Réfutation Excellente de la Divinité de Jésus-Christ d'Après les Evangiles*. Texte Etablie, trad. et. comm. par R. Chidiac, Paris, 1939, E. Leroux.

GOICHON, A. - M. : *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'Après Avicenne*, Paris, 1937, De Brouwer.

GOLDZIHER, İ. : *Mavḳaf ahl al-Sunnat al-Ḳudamā, bi izā' 'Ulūm al-Avā'il*, arapçaya çeviren: 'Abd al-Raḥman Badavî (*Al-Turāṣ al-Yūnānî fi'l-Haẓārat al-İslāmî* içinde) 2. Tb. S. 123-172, al-Ḳāhira, 1946, al-Nohża al-Mışriyya.

GÜNALTAY, ŞEMSEDDİN : *İslâm Dünyasının İnhitat Sebebi Selçuk İstilâsı mıdır?* Belleten, c. II. Sa. 5-6, 1938, Ankara, T.T.K.Mt.

İBN ABÎ UŞAYBİ'A: *'Uyūn al-Anbā'*, 1. Tb., Vahbiyya Mt., 1299 (1882).

İBN HALLİKÂN: *Vafayāt*, II, Ḳāhira, 1299.

İBN al-'IMÂD : *Şazarāt al-Zahab*, 9, Maktabat al-Ḳuds, 1351.

İBN al-NADÎM : *Fihrist*, 1348, Mısr, Rahmaniyya Mt.

İBN RUŞD: *Al-Kaşf 'an Manāhic al-Adilla fî Aḳā'id al-Milla*, 1. Tb., Mt. 'İlmiyya, 1313, Mısr.

İBN ROCHD (Averroes): *Traité Décisif (Façl al-Maqal) Sur l'Accord de la Religion et de la Philosophie suivi de l'Appandice (Dhanima)*. Texte arabe, trad. fran. par L. Gauthier, 3. e ed. Alger, 1948, J. Carbonel.

İBRAHİM HAKKI (Erzurumlu): *Marifetnâme*, İstanbul, 1330, Ahmet Kâmil Mt.

İSMAİL BELİĞ BURSAVİ: *Güldeste-i Riyaz*, Bursa, 1287, Hüdavendigâr Mt.

İzmirli, İsmail Hakkı: *Müslüman Türk Feylosofları*, Türk Ta. Ana Hat. Sc. Müsveddeleri, İstanbul, 1934 - 1936 (?), Akşam Mt.

İzmirli, İ. H. : *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul, 1341, Evkaf-ı İslâmiyye Mt.

Kâtip Çelebi : *Kaşf al-Ẓunūn*, I, İstanbul, 1941, Maarif Mt.

J. A.: (*Journal Asiatique*).

Lalande: *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Paris, 1951, P. U. F.*

Leibniz: *Oeuvres Philosophiques de Leibniz*, V, neşreden P. Janet, 2 e. ed. 1 Paris, 1900, Alcan.

Madkour, İ.: *L'Organon d'Aristote Dans le Monde Musulmane*, Thèse, Paris, 1933, J. Vrin.

Madkour, İ. : *La Place d'Al-Fârâbî dans l'Ecole Philosophique Musulmane*, Paris, 1934, A. Maisonneuve.

Massignon, L. : *İbn Sab'în et la Critique Psychologique dans l'Histoire de la Philosophie Musulmane*, S. 123-130, dans Mém. H. Bassé, Paris, 1928, Geuthner

Massignon, L. : *Receuil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'İslam*, Paris, 1929, P. Geuthner.

Mehren, A. F. : *Etudes Sur la Philosophie d'Averroes Concernant ses Rapports avec celle d'Avicenne et de Ghazalî*, Muséon de Louvain, VII, 613-627, VIII, 1-20. 1886.

Meyerhof, Max: *La Fin de l'Ecole d'Alexandrie d'après Quelques Auteurs Arabes*, Archeion, XV, 1933, S. 1-15.

Meyerhof, M. : *Min al-İskandariyya ilā Baġdād* arapçaya çev. ʿAbd al-Raḥman Badavī (*al-Turāṯ al-yūnānī fi'l-Ḥażārat al-İslāmī* içinde) 2 Tb., 37-100, al-Ḳāhira, 1946, al-Nohża al-Mışriyya.

Munk, Salamon: *Mélanges de la Philosophie Juive et Arabe*, Paris, 1859.

Nallino: *Buhūṯ fi'l-Muʿtazila. Aṣl Tasmiyatiha.* Arapçaya çev. ʿAbd al-Raḥman al-Badavī (*al-Turāṯ*...içinde) S. 173-198 al-Kahira, 1946, al-Nohża al-Mışriyya.

Nallino: *İsm al-Ḳadariyya*, arapçaya çev. ʿAbd al-Raḥman al-Badavī (*al-Turāṯ*... içinde) S. 194-204, al-Ḳāhira, 1946, al-Nohża al-Mışriyya.

Nişancızâde, M.b. A.: *Mir'at ul-Kâinât*, İstanbul, 1290, Tatyos Mt.

ORHAN SADEDDİN, Dr. : *Felsefe Tarihi Usulü*, İstanbul, 1930, Devlet Mt., İstanbul Ün. Ed. Fa. Neşr.

ÖTÜGEN, A. : *Bibliyotekçinin El Kitabı*, I, İstanbul, 1947, Millî Eğ. Bsm.

QUADRİ, G. : *La Philosophie Arabe Dans l'Europe Mediévale. Des Origines à Averroes* trad. de l'İtalien. par R. Huret, Paris 1947, Payot.

R. A. A. D. : Revue de l'Académie Arabe de Damas.

RENAN, E. : *Averroes et l'Averroïsme*, III, Oeuvres Complètes de E. Renan ed. H. Psichari, Paris, 1949, Calmann-Levy.

RENAN, E. : *Nouvelles Considérations Sur le Caractères Géniales des Peuples Sémitiques*, J. A. t. XIII, se. 5, 1859.

ROSS, W. D.: *Aristote*, Paris, 1930, Payot. Fransızcaya çev. Parodi

,, ,, : *Aristotle's Metaphysics*, I-II, Revised Text, Oxford 1948, Clarendon Press

,, ,, : *Aristotle's Physics*, Revised Text, Oxford, 1936, Clarendon Press

ROUGİER, L. : *Le Scolastique et le Thomisme*, Paris, 1925, Gauthier Villards.

SALĪBĀ, C. : *Al-Gazālī va Zu'amā'* al-*Falāsifa*, R. A. A. D., ey-teş. I, teş. II-Ḳa. I, 1946, Dımışḳ.

SARTON, C. : *İntroduction to the History of Science*, I, Baltimore 1927, William-Wilkins

SAYILI, Dr. A.: *Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri*, Belleten, XV, 57 Ocak 1951, S. 10-59, Ankara, T.T.K. Bsm.

SERKİS, Y. E.: *Mu'cam al-Maṭbu'āt al-'Arabiyya va'l-Mu'arriba* 1928, Mışr Mt. Sarkis.

SÜLEYMAN HASBİ BEY: *Tehāfüt Tercümesi* (Yazma) İstanbul Ün. Kit. No. 4213

ŞAHRASTANĪ, M. : *Kitāb al-Milal va'n-Nihal*, ed. W. Cureton, London, 1842-1846, J. Maden.

TAŞKÖPRÎZADE : *Hadaik-i Şakaik*, Edirneli Mecdi Ef. ter., İstanbul, 1269, Amire Mt.

TAVFİK al—ṬAVĪL: *Ḳıṣṣa al -Nizā' Bayna'd-Dīn va'l-Falsafa* Mışr, 1947, Mt. al-'İtımād.

THIERY : *Entretien sur la Philosophie Musulmane et la Culture Française*, Oran, 1945 ed. Heintz,

UZUNÇARŞILI İ. H.: *Osmanlı Tarihi*, II, Ankara, 1949, T.T.K. Bsm.

ÜLKEN, H. Z. : *İslâm Düşüncesi*, İstanbul, 1946, R. Koşkun Mtb.

„ „ : *İslâm Felsefesinde Akıl ve İman Meselesi*. S. 56-72 Felsefe Semineri Dergisi, I, İstanbul, 1939, Türkiye Bsm.,

„ „ : *Mantık Tarihi*, İstanbul, 1942, R. Koşkun Bsm.

„ „ : *Türk Tefekkür Tarihi*, I, İstanbul, 1933, Ebuzziya Mt.

VAN den BERG, SIMON : *Averroes Tahafut*, OLZ (Orientalische Literatur Zeitung), 1933, No. 5, S. 319.

WALZER, R.: *The Rise of İslamic Philosophy*, Oriens, III, sayı. I, 1950.

WEBER, A.: *Felsefe Tarihi*, Türkçeye çev. H. V. Eralp, 2. Bsm. İstanbul, 1949, Pulhan Mt.

WENSINCK, A. J.: *La Pensée de Ghazali*, Paris, 1940, Maissonneuve.

WOLFSON, H. : *Philo*, I, 2. nd. ed. Cambridge Mass. 1948 Harvard University Press.

YALTKAYA, Ş. : *Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler* S. 463-467 (*Tanzimat. Yüzüncü Yıldönümü* içinde), İstanbul 1940 Maarif Mt.

YAZIR, ELMALILI, A. H.: *Hak Dini Kur'an Dili*, I ve IV, İstanbul, 1935, Ebuzziya.

ZABİDÎ, ABU'L FAYZ M. MURTAZA b. M. b. M. b. 'ABD al-RAZZAK al-HUSAYNÎ : *İtḥāf al-Sāda al-Muttakîn*, I, Ḳāhira, 1331.

ZEYDAN, C. : *Medeniyyet-i İslâmiyye*, III, Çev. Z. Maġamiz, İstanbul, 1329, İkdam Mtb.

İNDEKS

İNDEKS[1]

Abbâsi İmparatorluğu, 9, 26, 30, 32.
Abd ul-Hamîd II., 42, 45.
'Abd al-Rāzıḳ, 30, 33, 399.
Âdem, 19.
Adıvar, A. A., XIV, 10, 21, 31, 60, 350, 399.
Adliyye, 22.
Agnostik, 308, 359, 362, 364, 391.
Ahmad Amîn, 13, 14, 20, 25, 30, 33, 399.
Akademi, 31.
Akder, N., IX, XII, 182, 399.
Albertus Magnus (Bk. Büyük Albert)
Alexandre of Aphrodisias (Bk. İskender el-Efrudîsî).
Alger, 8.
Ali, 16, 17, 22.
Ali b. Yusuf b. Tafşîn, 355.
Allard, M., XV, 366, 367, 368, 374, 392, 399.
Alpaslan, 10.
Ammoniyus, 82.
Anawati, X, XV, 6, 12, 17, 18, 20, 22, 25, 354, 355, 367, 388, 400.
Anaxagoras, 103.
Antakya, 30, 31.
Antinomik, 391.
Arabistan, 57.
Araplar, 14, 21, 29, 30, 34.
Aristo (ve Aristo felsefesi), 2, 5, 6, 27, 31, 34, 47, 50, 84, 103, 127, 128, 141-144, 148, 159, 165, 178-182, 199, 208, 217, 223, 224, 230, 233, 241, 245-254, 256, 280, 288, 296, 297, 300, 302, 304, 308, 317, 322, 339, 340, 342, 343, 346, 348, 355, 358, 361, 362, 364-368, 373-378, 384, 389, 396.
Asin y Palacios, M. XV, 371, 399.
Aster, E. Von, XIV.
Aş'arî, (Bk. Eş'arî).
Atatürk, X.
Ateist, 321, 353, 355.
Avendeut, 34.
Averroes (Bk. İbn-i Rüşd).
Avicenna (Bk. İbn-i Sînâ).
Augustinus Nifus, 51.
Ayront, H., 47, 399.

Balıinger, 59, 399.
Bağdat, 10, 32, 86.
Bağdadî, 17.
Bakillânî, 27.
Basra, 10.
Bâtiniyye (Batinîler), 12, 13.
Bayhaḳī (Bk. Beyhakî).
Bayżāvī (Bk. Beyzavî).
Becker, C. H., 21.
Behmenyâr, 308, 386.
Belin, XIV.
Benî İsrail, 110, 111.
Benû Mûsa, 32.
Beyhakî, 41, 355, 388, 399.
Beyrut, 42, 46, 51, 52.
Bianchi, XIV.
Bibliothèque Nationale de Paris, 41.
Bizans, 31.
Boer (Bk. De Boer).
Bombay, 42.
Borel, E., 80, 400.
Bouyges, M., 8, 10, 41, 42, 45, 47, 50-52, 385, 390, 400.
Bréhier, 6, 307, 400.
Brockelmann, 41, 54, 400.
Buht Yişu, 32.
Bursa, 57.
Bursalı, M. Tahir, XIV, 43, 58, 400.
Büyük Albert, 34.

[1] Asıl konular "İçindekiler" de geniş olarak belirtildiği için buraya dercedilmemiştir.

Cahiliyye, 14, 15, 29, 30.
Câhiz, 30.
Calo-Calonymos, 8, 51.
Calonymos ben David, 51.
Caramc, 142.
Chidiac, R., 354.
Cebriyye, 20, 21, 25.
Clarke, 255, 356.
Cundişâpur, 31, 32.
Curcanî, 27.

Dagobert D. Runes, 4, 400.
Dâr ul- Hikme, 32.
Dâvut b. Huneyn, 32.
De Boer, XV, 8, 10, 20, 21, 33, 51, 80, 342, 355, 357, 388, 400.
De Vaux, C. XV, 59, 60, 354, 391, 400. Debusî, 111.
Dehrîler (Dehriyye), 23, 37, 214, 225, 241, 311, 313, 317, 318, 321, 322, 352, 362.
Descartes, 13, 354.
Devvanî, 53, 58.
Dımışk (Bk. Şam).
Dieterici, 34.
Drama, 143.
Dugat, XIII, 8.
Duhem, 34, 355.
Düalizm, 389.

Ebû Bekir, 56.
Ebû Bişr Mettâ, 32.
Ebû Huzeyl, 265, 266, 271.
Ebu'l Maalî, 72.
Ebu'l Atâ el-Bakarî, 12 399.
Ebû Nasr (Bk. Fârâbî).
Ebû Ride, 20, 21, 33.
Ebû Süleyman, 36.
Eddington, Sir A., 81.
Edesa, 31.
Edirne, 54, 57.
Edirne Kapı, 43.
Eflâtun, 5, 32, 38, 47, 102, 103, 219, 280.
Ehl-i Hadîs, 22, 23.
Ehl-i Sünnet, 10, 13, 28.
Ehl-ül Adl ve't Tevhid (Bk. Mu'tezile).
Elmalılı, M. H. (Bk. Yazır).
Emevîler, 14, 15, 17, 20, 21.
Endeterminist, 366.
Epikurosçular, 5.
Ergin, O., 400.
Erzurumlu, İ. H., 45, 400.
Escurial, 41.
Eski Ahit, 6.
Eş'arî, 24, 26, 57, 399.
Eş'arîler (Eş'ariyye), 26, 155, 216, 230, 266-268, 298, 322, 361, 364, 370, 378.

Faik Reşat, 60, 400.
Fârâbî, Ebû Nasr, 6, 34, 35, 38, 48-50, 133, 141, 142, 158, 207, 240, 281, 287, 296, 297, 300, 301, 340-343, 346-348, 365, 375, 377, 384.
Fars, 30, 34.
Fâtih Kitaplığı, 41.
Fâtih, Mehmet, XI, 53, 56, 61,
Fideist, 371, 372; 378.
Filistin, 31.
Filon, 5, 6, 388.
Flügel, 8, 23.

Galenos, 32, 230, 265, 273.
Gardet, L., XV, 6, 8, 11, 354, 355, 357, 400.
Gauthier, L., XV, 8-10, 29, 51, 354, 371, 372, 375-378, 388, 400, 401.
Gazâlî, III - VII, X, XVII, XVIII, 6-8, 11-13, 16, 27, 28, 35, 36, 39, 41-43, 45, 47, 49, 52, 56-62, 65, 66, 68, 70, 71, 73-75, 80-85, 87-90, 92, 94-101, 104-107, 116-120, 122, 124- 131, 133-136, 139-155, 157- 161, 164-167, 169, 170, 172, 173, 175, 177- 191, 193-210, 215-229, 233-247, 251-265, 267-270, 272-274, 277-288, 291, 292, 294-297, 300-314, 316-319, 321-325, 327-333, 335-367, 369-371, 375-381, 390-396, 401.

Gazneliler, 9.
Gelenbevî, A. Tevfik, 43.
Geylân Dımışkî, 25.
Goichon, 142, 253, 401.
Goldziher, İ., 350, 367, 401.
Gosche, 8.
Günaltay, Ş., 10, 57, 60.
Güngör, H., 10, 58, 60.

Halid b. Yezîd, 31.
Hanbelîler, 24.
Haricîler, 16, 17, 27.
Harran, 31.
Harun ur- Reşid, 32.
Hasan ul-Basrî, 22.
Hasbî, S., XII, 10, 42, 44, 45,
Havâric (Bk. Haricîler).
Hayyam, Ömer, 12.
Hegel, 307.
Hellenistik Devir, 30.
Hesiodos, 5.
Hıristiyan, 6, 18, 20, 22, 44, 361, 391.
Hıristiyanlık, 5, 6, 21, 388.
Hilmî, 111.
Hitti, Ph., 47.
Hocazâde, III - VII, X, XI, XVII, 7, 39, 41, 53, 54, 56-58, 60 - 62, 72, 79, 84, 90, 94 - 99, 101, 103, 106, 107, 111, 117, 122, 129 - 131, 137, 145, 146, 149, 151, 152, 155, 160, 161, 173, 184-188, 191, 197, 198, 200, 202, 204, 209, 210, 229, 261, 264, 270, 273, 274, 288, 290, 308-310, 313, 317, 318, 321, 323, 326, 329, 331, 333, 336, 338, 340, 342, 345, 346, 378-383, 385 - 388, 394, 401.
Homeros, 5.
Horten, Max, XV, 51.
Huart, Cl., XIV, 45, 59, 366.
Hulefa-i Raşidîn, 16.
Hume, 80.
Huneyn b. İshâk, 32.

İbn-i Arabî, 355.
İblîs, 19.
İbn-i Bıtrîk, 32.
İbn-i Ebî Useybia, 50, 401.
İbn-i Haldûn, 17, 27, 29, 36.
İbn-i Hazın, 27.
İbn-ul İmâd, 54, 401.
İbn-i Lûka, 32.
İbn-i Nedîm, 29.
İbn-i Sabîn, 354, 366.
İbn-i Sinâ, III-VII, XIV, XVII, 6, 8, 35, 38, 39, 48, 49, 50, 68, 73, 88, 94, 102, 105, 119, 121, 122, 124, 126, 130, 133, 134, 137, 138, 140-143, 144, 145, 147- 152, 154, 158, 165, 169, 170, 171, 179, 181, 188, 190-192, 197, 206, 209, 210, 218, 224, 225, 227, 240, 242, 244, 260, 279, 281, 283, 285, 287, 288, 296, 297, 301-305, 307, 312, 316-318, 320, 322, 323, 330, 335, 337, 338, 340-348, 351, 353, 356, 359, 360-363, 375-377, 379, 381, 383-389, 395.
İbn-i Rüşt, III - VII, X, XI, XVII, 7, 8, 10, 11, 35, 41, 48, 50, 51, 56-60, 68, 74, 75, 77, 78, 80 - 84, 87, 94 - 102, 106, 107, 110, 117, 119, 126-130, 133, 134, 139 - 145, 147, 150, 151, 154, 157-161, 163, 177-185, 187-189, 194-199, 201-203, 207-209, 215, 237-248, 251-261, 265, 266, 271-274, 277, 285, 296, 298, 299-301, 303, 305-307, 310, 311, 316-319, 321-324, 327-330, 332, 333, 335, 337, 338, 340, 342-349, 357 - 368; 370-381, 383, 396.
İbn-i Tufeyl, 395.
İbrahim Çelebi, 43.
İbrahim Peygamber, 65, 70, 75, 350.
İcma-ı Ümmet, 15, 28.
İhvan-ı Sefâ, 33.
İlâhiyyûn (İlâhîler), 37, 38.
İlm-i Kelâm, 12, 16, 18, 21, 27, 29, 33, 36.

İmamet meselesi, 16, 17-22.
İncil, 19.
İran, 9, 10, 15, 57.
İsa, 6, 111.
İshak b. Huneyn, 32.
İskender el-Efrûdisî, 32.
İskenderiye, 30, 31, 111.
İslâm, XI, XVI, 13, 14, 15, 20, 21, 26, 29, 31, 33, 49, 361, 362, 364, 365, 367, 368, 374, 376, 378, 388, 389, 391, 393-397.
"İslâm skolâstiği", 375.
İslâm dini, 7, 397.
İslâmiyet, 5, 6, 15, 16, 29, 39, 378, 396, 397.
İsmail Beliğ Bursavî, 58, 401.
İsmailî Cereyan, 10.
İsmail Saip kitapları, 60.
İspanya, 9, 50.
İstanbul, XI, 32, 41, 42, 54, 57.
İzmirli, İ. H., XIV, 10, 56, 60.

Jakobitler, 35.
Janet, P., 256.
Jeans, 80.
Johanna Dımışkî (Şamlı), 20-22.

Kaderiyye, 20-22, 25.
Kahire, 42, 47, 51, 399, 342, 404.
Kant, 298
Kâtip Çelebi, 41, 53, 58.
Kefaret, 6, 388.
Kelâmcı (Bk. Mütekellimîn).
Kelâm hareketi, 16, 36.
Kesp Teorisi, 25.
Kerramîler, 266, 268.
Kıyas, 15.
Kindî, 34.
Kûfe, 10.
Kur'an-ı Kerîm, 1, 13-15, 17, 18, 20-26, 28, 30, 108, 181, 240, 253, 273, 297, 308, 321, 363, 366, 373, 374, 388, 390, 392.

Lalande, 258, 402.
Lâlelî Kütüphanesi, 57.
Laplace, 81.
Leibniz, 39, 255, 256, 388, 402.
Lelingrad, 41.
Levh ve Kalem, 336.
Levh-i Mahfuz (Bk. Mahfuz Levha).
Louvain, 8.
Lûgal, N., XII.
Lûka, 19.

Ma'bed ul-Cuhenî, 25.
Mac Donald, X, 21, 390.
Madkour, İ., XV, 8, 32-35, 47, 48, 52, 80.
Mahfuz Levha, 334-338, 369, 382.
Malebranche, 78.
Mâlik b. Unes, 24.
Manikeizm, 30.
Mansur, 32.
Markus, 19.
Massignon, L., XVI, 34, 41, 51, 354, 366, 367.
Maturîdî, 26.
Mazdeizm, 30.
Medine, 13.
Mehren, A. F., 8, 10, 51, 74, 371, 402.
Mekke, 13, 32.
Melik Şah, 10.
Me'mun, 31, 32.
Mettâ, 19.
Mettâ b. Yûnus, 32.
Meyerhof, M., 31.
Mısır, 9, 15, 50, 54, 58, 403.
Moise de Narbonne, 395.
Molla Husrev, 54.
Molla Zeyrek, 53, 54, 58.
Monizm, 389.
Muaviye, 17.
Muhkem Ayetler, 18.
Munk, S., 8, 354, 357, 395, 402.
Murcia, 17, 27.
Mûsa, 110.
Musevîlik, 5.
Mustafa b. Yûsuf (Bk. Hocazâde).
Mutasavvıflar, 12.
Mu'tezile, 17-21, 27, 209, 227, 230, 231, 265, 268, 361.

Muvahhide, 22.
Mücessime, 22.
Müeyyet Zâde, 53.
Müşebbihe, 22.
Mütekellimîn, 5, 27, 28, 28, 49, 189, 194, 217, 221, 240.
Müteşabih Ayetler, 18, 372.
Mütevekkil, 32.

Nallino, C. A., 17, 20, 47, 402.
National-Bibliotek, 41.
Nesturîler, 35.
New York, 47, 400.
Nişabur, 10.
Nişancı zâde, 54, 58, 402.
Nizâmiye Medreseleri, 10.
Nizâm ul-Mülk, 10.
Nusaybin, 31.

Origines, 31.
Orhan Sadettin, XVIII, 403
Osmanlılar, X, XIV.

Öklid, 247.
Ömer, 31.
Ötügen, A., XIV, 403.

Panteizm 305.
Paris, 41, 47, 400, 401, 402, 403, 404.
Pascal, 354.
Philopponos, 388.
Pitagorasçılar, 32.
Plotinos, 31, 34.
Plutarkos, 32.
Politeizm, 353, 389.
Porfiryos, 32, 34, 288.
Prantl, 48.
Praviştе, 43.
Proklos, 34, 388.
Purgstall, 8.

Quadri, XV, 33, 34, 80, 403.

Raimundi Martini, 8.
Ragıp Paşa Kütüphanesi, 55.
Râzî, F., 27, 92, 139, 149, 152, 293, 386.
Reha (Bk. Harran).
Renan, E., XV, 8, 9, 29, 33, 80, 341, 371, 403.
Rasyonel Teoloji. 298,
Rey, 15.
Ritter, 27, 399
Robert, J., 8.
Roma, 47.
Ross, W. D., 2, 245, 247, 249, 250, 251, 253, 256, 339, 348, 403.
Rougier, 142, 366, 375, 376, 378.

Sabia, 110.
Sâbit b. Kurra, 32.
Salîbâ, C., 78, 80, 355, 357, 391, 403.
Samanoğulları, 9.
Sâmiler, 30.
Sarruf, F., 47.
Sarton, 11, 12, 13, 30, 31, 34, 59, 403.
Sayılı, A., XII, 34, 52. 403.
Schmölders, 8, 354.
Sehabe, 21.
Selçuklular, 10.
Selefiyyun, 23, 24.
Serkis, 59, 103.
Sezgin, F. XII.
Sokrates, 38, 47.
St. Augustinus, 6, 39, 388.
St. Thomas, 6, 348, 388.
Stefan (İskenderiyeli), 32.
Stoalılar, 5, 32, 34.
Subkî, 355.
Suriye, 15, 34.
Suryanus, 32.
Süleyman Dunya, 42.
Süleyman Hasbî (Bk. Hasbî, S.)
Süleymaniye Kütüphanesi, 54.
Sünnet, 14, 15.
Synave, P., 47.

Şam, 20, 21, 403.
Şamlı Johanna (Bk. Johanna Dınışkî).
Şehit Ali Paşa Kütüphanesi, 54.
Şehristanî, 15, 17, 18, 20, 48.
Şerefeddin Yaltkaya, 56-58.
Şeyh Huseyn Efendi, 45.

Şîa, 27.
Şiraz, 10.

Tabiîyyun (Tabiîler), 37, 326.
Tancî, 355.
Taşköprizâde, 53, 58, 403.
Tavfik al-Tavîl, 81, 403.
Tecessüt, 6, 388.
Temistiyos, 32.
Teofrastos, 32.
Tertullianus, 6, 39, 388.
Teslis, 6.
Tevrat, 19.
Thalas, 2.
Thery, 367, 370, 404.
Timon (Sillograf), 389.
Tûs, 10.
Tûsî, N., 231, 236, 264, 291, 386.
Tûsî, Alâeddin, XI, 53, 56, 59.
Türkistan, 16.

Uhut, 20.
Ulûm-u Dâhile, 29.
Unesco İstanbul Bürosu, 51.
Uzunçarşılı, İ. H., 10, 58.

Ülken, H. Z., XIV, 13, 46, 57, 60, 141, 404.
Üniversite Kütüphanesi (İstanbul) 10.

Van den Bergh, 8, 47, 51, 52, 404.
Vâsıl b. Atâ, 22.
Vatican, 41.
Von Kramer, 20, 21.

Walzer, R., 34, 404.
Watt, W. M., 13.
Weber, A., 6, 253, 388, 389, 404.
Wensinck, 357, 104.
Wolfson, H., 5, 6, 404.

Yahudiler, 20, 21.
Yahya b. Adî, 32.
Yahya Nahvî, 32.
Yaltkaya, Ş. XIV, 404,
Yazır, Elmalılı M. H., 1, 404.
Yeni-eflâtuncu, 31, 33, 34.
Yuhanna, 19.

Zebidî, 61, 404.
Zebur, 110.
Zerdüştük, 33.
Zerkalî, 11.
Zeydan, C., 31, 404.

DÜZELTMELER

DÜZELTMELER

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
2	31	Plânları	Plânlar
3	30	etmez. kutsal	etmez, kutsal
3	33	Tehâfütler	*Tehâfütler*
4	17	sistemli iddiasını	sistemli olduğu iddiasını
4	37	R. Dunes	D. Runes
5	24	işle	işte
6	24	Brehier	Bréhier
6	24	Thcologie	Théologie
7	9	T hâfüt	*Tehâfüt*
7	10	Tehafütündeki	Tchâfütündeki
8	12	Son Rapport	Ses Rapports
8	16	Rosch	Roschd
8	16	Decisife (Facl	Décisif (Façl
8	17	Al-Gazal	Algazal
8	18	s. 243	s. 343
8	44	Flugel	Flügel
9	13	HBT	HFT
9	29	olduğunu ikinci	olduğunu, ikinci
9	33	irreflechie	irréflechie
9	41, 44	Gâzâlî	Gazâlî
10	21	Thahafot	Tahafot
10	30	Çö.,	İn.,
10	32	Güngör ise	Güngör
11	36	S. 73	S. 72
11	40	Tahâfüt-üt	Tahafüt-ü
12	7	çervresi	çevresi
13	33	ghazâlı	Ghazâli
16	12	ğ undan	ğundan
16	34	Żuhā	Żuḥā
17	Not 57	Bk. Ay. es	Bk. Sull'Origene
18	29	etmiştir	etmiş
20	17	Facr, I, s. 223	Facr, s. 189
20	25	Żuhā	Żuḥā
20	39	ter.), S.	ter.), S. 173-198
21, 22	26	Tārīh	Tārīḫ
22	28	sürülmekle, beraber	sürülmekle beraber
24	12	makul	mâkul

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
25	29	doğmayı	dogmayı
26	23	İbanesinde	*İbâne*'sinde
26	32	Makalât'ı	*Makâlât*'ı
27	24	İktisad'ı	*İktisâd*'ı
27	30	Kelâmcıları	kelâmcılarını
27	31	bi	bir
28	11	edebilirler?	edebilir?
29	23	el-Mırkiz	el-Mınkiz
29	24	Żuḥā, s. 20	Żuḥā, III, s. 20
29	24	S.ā 48	S. 48
29	27, 38	parçası	parçacı
29	24	Żuḥā	Żuḥā, III.
30	9	çevrelerindir	çevreleridir
30	33	istikametlrin	istikametlerin
31	9	üzerin deçok	üzerinde çok
31	25	s. 273	s. 273-274
31	41	edil-mesini	edilmesini
32	8	tıbbına	tıbbını
32	18	Huneny	Huneyn
32	25	Galien	Galenos
33	13	şâriblerinin, eserlerinin	şârihlerinin eserlerinin
33	20	herhengi	herhangi
33	14	;Tamhid	; A. Rāzıḳ, Tamhīd
33	19	yeni-eflâtoncu	yeni-eflâtuncu
33	25	Zuhâ	Żuḥā
33	28	vetiresidir".	vetiresidir" (Bk. *The Hist. of Philos.* S. 29)
33	25	(Bk. İ. Madkour	(Renanda da bu fikir bulunmaktadır, *Averroes*, S. 49; Ayrıca Bk. İ. Madkour
33	26	s. 36;	s. 36, II, s. 292;
32	40	Thologie	Théologie
33	41	La Placa, s. 29	La Place, s. 28
34	29	Müslpan	Müslüman
35	(Not 117)	327-337	340-342
36	32	Munkizdde	*Munkiz*'de
38	36	etmişdir.	etmiştir.
41	26	Zunun	Ẓunūn
41	6	Bauyges	Bouyges
41	2	teimz	temiz
44	20	oldular	oldukları
45	39	dikate	dikkate
45	41	İsmail Hakkı	İbrahim Hakkı

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
45	41	S.)	S. 592)
46	23	etablie	établie
46	39	numaralır	numaralar
46	12	Üniversitesinc	Üniversitesinde ve Société de Jésus'ye
47	20	"Bouyges:	1) "Bouyges:
47	32	- 298	- 296
48	(Not 147)	Bu kitapta	Bâzılarına göre, bu kitapta
48	33	bc	ve
48	(Not 148)	Kaşf	al-Kaşf
50	(Not 157)	GAL,I	GAL, Suppl, I
51	(Not 163)	S. al-Talı.,	Al-Talı., S.
53	(Not 176)	Şakāiḳ	Şaḳā'iḳ
53	(Not 177)	s. 167	s. 157
53	(Not 178)	s. 519	s. 513
57	(Not 189)	s. 433	s. 463
58	(Not 196)	s. 111	s. III
59	(Not 199)	c. III	c. II
59	(Not 200)	s. 834	s. 843
60	35	va al-Hukama	va'l-Huḳamā'
67	20	var olması	var olmasının,
71	8	بارادهٔ	بارادة
74	(Not 215)	Son Rapport	Ses Rapports
79	(Not 221)	Zuamâ'	Zu'amā'
81	22	ayetini	âyetlerini
85	26	ayrı, idrâk	ayrı idrâk
87	36	b) sıfatı	b) sıfat
88	35	zayıflık	zayıflığın
89	1	XVII, 87) فليلا	(XVII, 87) الا قليلا
94	6	*Vâhib-us Suver*	Vâhib us-Suver
95	18, 19	suretınalıal	suret-mahal
95	22	mufarak	mufârak
100	3	*Suretler Bağışlayan*	*Vâhib us-Suver* (Suretler Bağışlayan)
102	37	nefislcir	nefisleri
105	6	: İmkân	: 1- İmkân
109	26	müddetlelerin	müddetlerin
110	4	(istib'at)	(istib'ad)
111	17	övülmeyi	övülmeye
127	(Not 232)	ba'd at-Tabi'at	ba'd at-Tabi'at
129	15, 16	anatiktir.	analitiktir.
130	11	gelir.	gelir,

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
131	15	*Evvel* hakkında, onun	*Evvel* hakkında,
136	12	Vacut	Vâcip
136	13	birdir veya	birdir; veya
136	19	denilseki bu	denilse ki: Bu
136	26	, oysaki bu,	, bu,
153	28	, cisim	, cismin
154	37	*Suretler Bağışlayan* (Vâhib us-Suver)	*Vâhib us-Suver*
157	25	*Suretler Bağışlayan*	*Vâhib us-Suver*
158	9	filozoflar	filozofları
159	(Not 242)	Tah. Tah.	Tah. al-Tah.
161	10	söylcyebiliriz.	söyleyebiliriz.
168	11	mez	mez'
170	9	etmekten	etmesinden
186	(Not 245)	saydığı	saydığına
211	30	mânûsiyla	mânâsıyle
216	17	demesı fılozofları	demesi filozofları
228	29	dışıda	dışında
232	37	oğullak	oğulluk
245	33	Büyüklerin	Büyüklüklerin
253	(Not 271)	*Kaşf*	*Al-Kaşf*
255	7	"iki	'iki
256	4	olmasızın	olmaksızın
258	8	önöndeki	önündeki
265	34	g	göre
267	16	zıddırır	zıddıdır.
269	25	tallflk	taallûk
274	3	kendisinde	kendisinden
274	5	ÂLEMİN BİR YAPICISI (SANİİ) VARDIR	ÂLEMİM YAPICISI (SÂNİİ) HAKKINDA
275	2	dışın da	dışında
275	34	*Evvell*'in	*Evvel*'in
276	13	*Evel*	*Evvel*
276	32	*İlk Mâlûl*	*Malûl-u Evvel*
282	17	imaksatlı	maksatlı
288	10	cihetiınden	cihetinden
290	19	nefytmek	nefyetmek
294	14	*Aksâl* En Uzak Felek	*Aksâ* (En Uzak Felek)
294	8	şcy	şey
294	29	Gazâlî filozofların	Gazâlî 'filozofların
294	31	ye	ve
297	30	etmelerini	etmeleri
297	(Not 287)	Bk. 341	Bk. S. 381
311	5	yakınî	yakînî

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
329	28	MAKSADI	GAYESİ
335	6	cüz'leri	cüzîleri
339	(Not 316)	*Tah. al-Tah.*	*Tah.*,
340	(Not 317)	*Tah. al-Tah.*	*Tah.*,
343	13	Fârânî	Fârâbî
346	34	olmdığı	olmadığı
347	(Not 349)	Tah., S.	S.
351	14	kuvvetlerin	kuvvetlerin,
351	21	Gâzâlî	Gazâlî
353	12	oldikları	oldukları
354	40	paris	Paris
356	17	*Tehâfütte*	*Tehâfüt*'e
357	(Not 374)	C. XIV	C. XLIV
357	(Not 374)	s. 383	s. 343
358	22	gözel	güzel
358	(Not 375)	*Kaşf*	*Al-Kaşf*
362	30	oradesi	iradesi
366	33	مفطم	معظم
356	35	مدك	مدرك
366	36	منصق	منصف
371	11	olmalı	olmak
376	33	icadeden	icabeden
384	31	muazerete	mazerete
385	15	etmiştik	etmemiştik
385	(No 285)	Bk. 310	Bk. S. 308-309
385	15	etmiştik	etmemiştik
388	27	(redemption)	(Rédemption)
388	28	Hristiyanlığa	Hıristiyanlığa
390	(Not 448)	semble-il	semble-t-il
390	(Not 448)	d'apres	d'après
391	23	münasebeti	münasebeti,
391	30	scienses	sciences
391	32	determirner	détérminer
391	33	Mel.,	Mél.,
391	35	379–380	479–480
392	19	gerekmezsisin	gerekmeksizin
392	39	varatmanın	yaratmanın
393	4	felsefe	felsefe ile
394	4	mütala	mütalea
394	13	önünde, değil	önünde değil
395	8	fiili	fiilî
395	12	neticelerin	neticelere göre,
395	13	edilmeden	edilmeden,
395	16	et iğini	ettiğini
395	35	Melanges	Mélanges
396	39	tutması, da	tutması da
397	8	olan	olan,