Muhsin Gerviyani

İSLAM FELSEFESİNE GİRİŞ

Bilgi ve Varlık

birey

Muhsin Gerviyani

İSLAM FELSEFESİNE GİRİŞ

Bilgi ve Varlık

Elinizdeki bu kitap öncelikle bir ilim dalı olarak Felsefenin Tanımını ve gerekliliğini açıklayarak Felsefenin Derinliklerine girmeye çalışıyor.

Felsefenin Temel Kavramları, Felsefenin Doğuşu belli başlı felsefe okullarının genel olarak görüşleri, Felsefenin Düşünce Sistemi üzerindeki etkileri, Felsefenin diğer ilimlere katkıları ayrıntılı olarak bu kitapta ele alınmakta.

Bütün bunlarla beraber İslam Felsefesinin Temelleri, İslam Felsefesinin diğer Felsefi sistemlerle karşılaştırılması ve İslam Felsefesinn özgünlüğü bu kitapta titiz bir şekilde işlenmekte.

Temel bir kaynak olacağının düşündüğümüz bu çalışmanan Felsefe Dünyamıza önemli katkılar sağalayacağını ümit ediyoruz.

Hem genel Felsefeyi hem de İslam Felsefesini çağdaş bir yorumla okuyacaksınız.



b
birey

BİREY
9 789758 257010

ISBN975-8257-01-3

Muhsin Gerviyanî

İslam Felsefesine Giriş

• Bilgi ve Varlık

BİREY YAYINCILIK
Yayın No:18
Felsefe Dizisi No:3

Editör
Mahmut Balcı

Dizgi-İçdüzen
birey

Kapak Tasarım
birey

Kapak Uygulama
Sina

Baskı
Ziya Ofset

Cilt
Sistem Mücellit

ISBN
975-8257-01-3

Istanbul /Haziran 1998

Birey Yayıncılık
Yerebatan Cd. Çatalçeşme Sk.
Üretmen Han No:17 Tel: 511 33 69
Cağgaloğlu / İstanbul

Muhsin Gerviyanî

İslam Felsefesine Giriş

• Bilgi ve Varlık

Çeviri
Hasan ALMAS

BİREY YAYINCILIK

İÇİNDEKİLER

Birinci Bölüm

Mukaddimat (Öncüller) 15
Felsefenin gerekliliği 17
İnsanoğlunun temel sorunları 18
Çağdaş insan ile çürümüşlük ve şaşkınlık duyguları 19
Felsefe ve İslamî inançlarla ilişkisi 21
İnsanın insanlık sırrı 21
Birkaç şüpheye cevap 23
Felsefe nedir? (I) 28
Felsefe ve filozof kavramı 29
Nazarî ve amelî felsefe 30
Hakikî (gerçek) ve i'tibarî ilimler 31
Ortaçağda Felsefe 32
Felsefe ve ilim 32
İslamda felsefe: Meşşaî , İşrak ve hikmet-i müteelliye 34
Metafizik kavramı 35

Felsefe Nedir? (II) 38
Felsefenin Konusu 38
Felsefî konular ve kapsam alanları 40
Felsefenin tarifi 42
Felsefenin İlkeleri 43
Felsefede Araştırma Metodu 48
İlimlerin metodolojisi 48
Aklî ve tecrübî Metod 49
Temsil, istikra ve kıyas 50
Aklî uslup ve tecrübî metod alanı 52
Felsefî araştırma metodunun değerlendirilmesi 54
Felsefe ve İlimler 57
İlimlerin birbirleriyle bağlantısı 57
Felsefe ve diğer ilimlerin ilişkisi 58
Felsefenin ilimlere katkıları 59
İlimlerin felsefeye katkıları 60
İlimlerin sınıflandırılması 62
İlimlerin sınıflandırılma ölçüsü 62

İkinci Bölüm

Bilgi 65
Bilgi Bilimi (Epistemoloji) (I) 67
Bilgi biliminin geçmişi 68
Bilgi biliminin tanımı 69
Bilginin kısımları 70
Küllî ve cüz'î bilgi 72
Ma'kulî evvel, Saniye-yi felsefî ve saniye-yi mantıkî 73
Bilgi Bilimi (II) 78
Pozitivizm inancı 78
Pozitivizmin eleştirisi 80
Duygu veya aklın asaleti 82
Tasavvurlarda 82
Tasdiklerde 83

Üçüncü Bölüm

Varlık Bilimi ... 89
Varlık Alemi ... 91
Mukaddime ... 91
Vücut mefhumunun birliği (Manevî iştirak) ... 92
Aynî gerçekliğin açıklığı ... 94
Gerçeği inkarın çeşitleri ... 95
Madde alemi nasıl ispatlanır? ... 96
Vücut ve mahiyyet ... 100
Mahiyyetin anlamı ... 100
Vücut veya mahiyyetin asaleti ... 102
Kavramların açıklanması ve tartışma alanının belirlenmesi ... 102
Asalet, i'tibar ve hakikat ... 103
Existansiyalizm felsefesinde "vücudun asaleti" kavramı ... 106
Vücudun asıl oluşu ... 109
Vücudun asıl oluşunun delilleri ... 109
Birkaç şüpheye cevap ... 111
Varlıktan Şüphe Etmek ... 115
Birbirine benzer ve Şüpheli ... 116
İllet ve Ma'lûl (I) ... 120
İllet ve ma'lûl mefhumu ... 120
İllîyet esasının önemi ... 120
Zihnin illîyet mefhumunu tanımanın keyfîyeti ... 121
İlletin kısımlandırılması ... 123
İlletin tam ve eksik olarak ayrılması ... 124
İlletin basit ve mürekkeb olarak ayrılması ... 124
İlletin vasıtasız ve vasıtalı olarak ayrılması ... 125
İlletin inhisarî ve gayr-i inhisarî olarak ayrılması ... 125
İlletin dahilî ve haricî olarak adlandırılması ... 126
İlletin hakikî ve i'dadî olarak ayrılması ... 126
İlletin maddî, suverî (şeklî), failî ve nihaî olarak ayrılması ... 127

Failî illetin iki kavramı ... 127
İllet ve Ma'lûl (II) ... 130
Ma'lûlun illete ihtiyacının ölçüsü ... 130
İllîyet bağının gerçeği ve
Hume görüşünün eleştirisi ... 132
illetleri tanımanın yolu ... 134
Durum ve red ... 135
İllet ve Ma'lûl (III) ... 140
İllet ve ma'lûlun gerekliliği ... 140
Tam illet ve ma'lûlun birbirine yakınlığı ... 143
Hatırlatma ... 144
Ma'lûlun hudus ve bekâda illete ihtiyacı ... 144
İllet ve Ma'lûl (IV) ... 150
İllet ve ma'lûl arasındaki benzerlik ... 150
Bir şüphenin çözümü ... 151
"El-Vahid" kaidesi ... 152
Uzak ve teselsül ... 153
Uzağın muhal oluşu ... 154
Teselsülün muhal oluşu ... 155
Sadru'l-müteellehin'in açıklaması ... 156
Dikkate değer iki nokta ... 157
İllet ve Ma'lûl (V) ... 161
Failî illet ve kısımları ... 161
Allame Tabatabai'nin sözü ... 163
Ğayet ve illet-i Ğâî ... 164
Tesadüf ve çeşitli anlamları ... 167
Maddî ve mücerred ... 172
Felsefede maddî ve mücerredin anlamı ... 172
Cisimsellik ve mücerredlerin özellikleri ... 173
Zaman ve mekan etrafında birkaç nokta ... 174
Konunun zorlukları ... 175
Cevher ve a'raz ... 182
Makulat (Katagoriler) ... 182
Makulatın sayısı ... 183
Cevher, araz ve kısımları ... 184
Beş cevher ... 184

Dokuz a'raz ... 186
Kemm-i muttasıl-ı karr ve gayr-i karr ... 186
Nisbî makulat (söylenceler) ... 187
İlim ve idrak ... 191
İlmin kısımları ve huzurî ilmin konuları ... 192
Huzurî ilmin konuları ... 192
İlmin tecerrüdü ... 194
Sabit ve müteğeyyir-Hareket (I) ... 201
Teğayyur ve sebat ... 201
Kuvve ve fiil ... 202
Mevcudun bi'l-fi'l ve bi'l-kuvve olarak taksimi ... 203
Kevn ve fesad ... 204
Kevn ve fesadın hareket ile ilişkisi ... 205
Hareket ve onun vücudunun tarifleri ... 205
Hareketin gerekleri ... 206
Harekette seyir, yön, hız ve sür'at. ... 208
Hareket (II) ... 212
A'razda hareket ... 212
Cevheriye hareketi ... 213
Cevherde hareketi inkar edenlerin şüphesi ... 215
Şüphenin çözümü ... 216
Dikkate değer birkaç nokta ... 217
Felsefi kavramların İngilizce karşılıkları ... 221

Önsöz

"Ta'lim" (öğretim) bir çeşit "yeme" olarak kabul edilebilir. "İlim" ise tıpkı "yemek" gibidir. Birisi cisim, diğeri ise ruh içindir. Nasıl ki insan midesi her yemeği hazmedemiyorsa, her ruh da her sözü işitmeğe ve her mesajı kavramağa güç yetiremez, çünkü herkesin anlayış ve kavrayış kapasitesi eşit değildir.

İşte bu nedenle de ilim ve fenleri baştan sona doğru öğretme noktasında basitten zora doğru bir düzeni seçmeli ve ilimleri öğrenme, öğretme esnasında şu noktayı kesinlikle gözden uzak tutmayalım ki "kitap" ve "konu" -her ne kadar sağlam, metin ve üstün ise de- şayet araştırmacıların, ilim arzusu taşıyan kişilerin fikir, anlayış ve kavrayışlarına uygun olmaz ise tıpkı küçük çocukların midesindeki katı bir lokma ve ağır bir yemek gibi sancı yapmaya başlayacaktır. "Felsefe"nin ilimler arasında en karmaşık ve en muğlak bir konu olduğu hemen hemen herkesin dilindedir. Bu da elbette bir noktaya kadar doğrudur. Çünkü "Fikir", "His"ten daha üstündür "Aklî olan" da "Hissî olan"dan daha geniştir. -Bunlar, açık ve kesin iddialardır- Bununla birlikte felsefe üstadlarının ve öğretmenlerinin eleştirilerinden ve felsefî kitap yazmış olan yazarların, bu alandaki etkilerinden gaflete düşmemek gerekir. Felsefeye el atanlar ve felsefî eserleri okuyanlar çok iyi biliyorlar ki merhum "Şehid Mutahhari" (Allah rahmet eylesin) nin üstün özelliklerinden birisi de şudur: Felsefeyi, hazmedilmesi çok kolay ve tatlı bir şerbet gibi, arzu edenlerin dimağına döker ve çok ağır

felsefî konuları dahi kolay hazmedilir bir hale getirir. Hatta insan öyle bir noktaya erişir ki onun felsefî konuşmalarını dinlemekten ve yazılarını okumaktan felsefî bir haz duyar ve bu istek ve hazzı sürekli artar. Bu da elbette kolay elde edilemeyecek çok değerli ve üstün bir hünerdir. Çünkü felsefe ve ilimler üzerine derin bir hakimiyet ve geniş bir ihatanın mahsulu olmak başkadır.

"Felsefe eğitimi" kitabı asrımızın sağlam mühtevalı, metin kalemli ve yeni usluplu bir yapıya sahip çok değerli ve doyurucu felsefî konuları ihtiva eden kitaplardan olup değerli üstad Ayetullah Muhammed Taki Misbah Yezdi'nin çok değerli bir eseridir. Eser, İslam felsefesinin bir devresini ihtiva eder ve felsefe tarihi hakkında, batı filozoflarının görüşleri ve onların doğu hekimlerinin düşüncesiyle mukayesesi hakkında bilgiler sunulur. Ayrıca çok muhterem müellifin net, anlaşılır ve benzersiz görüşleri de çeşitli konular hakkında metaneti de tevazu derecesinde göze çarpmaktadır.

"Felsefe eğitimi" kitabı da şu anda ilmi merkez ve kurumlarda hakkıyla sahip olması gereken yerini bulmuştur. Felsefe eğitimi gören ve felsefeyi öğrenmek isteyen insanlar, üniversitelerde ve benzeri eğitim ve öğretim kurumlarında klasik İslamî felsefe konusunda ders kitabı olarak bundan yararlanmaktadırlar. Şu an elinizin altında bulunan bu kitabın yazarı olarak-sahip olduğum ilmî sermayenin azlığını itiraf ederek- tahsil yaptığım yıllarda bu eserin bir bölümünü fakültede bir grup felsefe öğrencisi ile birlikte okuma başarısını elde ettim. Tecrübeler gösterdi ki bu kitap felsefe öğrenimine ilk başlayanlar için ağırdır ve bundan önce "Felsefe eğitimi"ne giriş için başka bir kitabın okutulması gerekir. Bu konuyu başka felsefe hocalarına ve fazilet ehli kimselere de açtım. Onlar da bu konuda benimle hemfikirdiler. Bundan dolayı -ilmî sermayemin azlığıyla

birlikte- küçük te olsa bir adım atmağa ve "Felsefe Eğitimine Bir Giriş" adıyla bir kitap hazırlamağa çaba harcadım. Başlangıçta aynı fakültede Şehid Mustafa Çamran dönemindeki öğrencilere, önce şifahî olarak daha sonra da yazılı olarak dersler verdim. 69 senesinde Üstadla birlikte Kanada'ya yaptığımız seyahatte birkaç dersi kaleme almayı ve bir bölümünü üstada sunma fırsatını buldum. Üstad, beni acizane bu adımları atmaya teşvik etti ve babacan rehberliğiyle beni bu işe ısındırıp minnetine yakın olmayı nasib ettirdi. Şu anda elinizin altında bulunan bu kitap hiç şüphe yok ki hata ve kusurlardan uzak değildir. Acizane yazar, bu eseri gözden geçirme ve inceleme zahmetinde bulunan ve sahip oldukları alimane ince görüşlerinden ve inceleme tekniklerinden fayda gördüğü çok değerli üstadlarına ve hocalarına minnetdardır.

Burada birkaç noktayı açıklamakta yarar görüyorum:

1-Bu kitap İslam felsefesine başlamak için ve "Felsefe Eğitimi" adlı kitaba bir mukaddime niteliğindedir.(*) Çünkü bu kitabın kaleme alınışında genellikle "Felsefe Eğitimi" kitabından yararlanılmıştır Bazı konularda merhum üstad Allame Tabatabaî ve Şehid Mutahharî (Allah onlara rahmet eylesin) gibi üstadlardan da istifade edilmiştir. Burada ele alınan konular hakkında daha fazla bilgi almak isteyen okuyucular bu değerli alimlerin eserlerine başvurabilirler.

2- Elinizdeki kitapta ele alınan birçok konuda "Felsefe Eğitimi" kitabının kavramlarının değiştirilmesine kesinlikle gerek duyulmamıştır. Bundan dolayı da o kavramların aynısı bu kitapta değişiklik yapılmadan kullanılmıştır. Kavram, konu ve başlıklarda yapılan az değişikliklerin bir kısmı da kıyaslama şeklinde kaleme alınmıştır. Konuların akıcı, anlatımın basit olması için mümkün mertebe gayret sarfedilmiştir ki öğrenmek isteyenler konuyu rahatlıkla kavrasınlar, dil

kurallarına ve karmaşık kavramlara kapılmasınlar. Basit, inanç, tartışmalardan da kaçındık ki öğrencilerin ilk tanımaları gereken bilgilerin İslam felsefesi olması nedeniyle de bir takım konularda en son nihaî görüşü belirtmeyi ihmal etmedik. Eleşteri yapmaktan da sakındık.

3- Her dersin sonunda, değerli öğrenci ve hocalarımızın sözkonusu dersi daha iyi kavramaları için bütün konular ve o dersin geniş hatları özet şeklinde tekrarlanmıştır. Her dersin özeti verildikten sonra da öğrencilerimizin kendilerini denemek amacıyla dersi kavrayıp kavramadıklarını anlamak ve anlamadıkları konuyu daha iyi pekiştirmek niyetiyle sorular düzenlenmiştir.

4- Bu kitapta "Felsefe Eğitimi" kitabının ikinci cildinin son on dersinden herhangi bir konu anlatılmamıştır. Sözkonusu on ders ilahiyatın özel konularına yöneliktir. Zira değerli müellif ve üstad bu konuyu "Akaid Eğitimi" adlı değerli eserinde geniş bir şekilde anlatmıştır. Öğrenciler bu konuya ilgi duyarlarsa sözkonusu kitaba müracaat edebilirler.

5- Kitapta geçen bir takım felsefî kavramların ingilizce karşılıklarını kitabın sonuna ekledim. İlgi duyan öğrenciler için faydalı olacağını ümid ederim.

Eğer hatalı bir söz söylediysem sen ıslah et
Islah edicisin sen, ey sözün sultanı
Kimyager sensin ki değiştirebiliyorsun
Eğer kan deresi de olsa onu Nil'e çevirirsin
Bu tür minyatürlemeler senin işindir
Ve bu tür iksirler senin sırlarındandır
Ey pak, eşsiz ve benzersiz Allah'ım
Elimizden tut ve günahlarımızı affet

Ve'l-hamdulillahi evvelen ve ahiren

Muhsin Gerviyanî

---

* Biz de bunu dikkate alarak kitabın ismini İslam Felsefesine Giriş olarak belirtmeyi uygun gördük (birey yay.)

BİRİNCİ BÖLÜM

MUKADDİMAT
(Öncüller)

Felsefenin Gerekliliği

Her attığımız adımda ve her aldığımız kararda ilk önce şu soruyu kendimize sorup açıklığa kavuşturmamız yerinde olsa gerek: "Niçin?" böyle yapıyorum.

Bizim hekimlerimiz, Lemiyyeti (nasıllık-tabiat) sormayı, yani "niçin"liği, her şeyin temelindeki esaslı üç sorudan biri olarak görmüşlerdir. Bu üç soru: Niçinlik, varlık ve nasıllıktan ibarettir.

Bu yüzden her bir bilimsel dalın öğrenimi esnasında, o söz konusu dalın öğrencileri ilk önce, "Bu dalı niçin öğrenmek gerekir? ve bu bilimsel dal, öğrenilmediği takdirde ne tür bir noksanlık ve boşluk meydana gelecek?" sorusuna cevap aramalıdırlar.

"İlim"i tahsil etme -"diploma" tahsili değil- özelliğinin öğrencilerde dirilmesi ve büyük bir etki oluşturması, onları bu ilim etrafında büyük bir mantıksal aşk ve şevkle toplayacak ve bu yolu sürdürmede hiçbir sarsıntı ve şaşkınlığa uğratmayacak tek yol ancak bu şekilde mümkün olmaktadır. Yani öğrenci, her şeyden önce üzerinde çalıştığı şeyi niçin öğrenmesi gerektiğini kendi kendine sorarak olumlu bir sonuç elde etme yoluna gidebilir. Bundan dolayı da felsefeyi öğrenmenin başlangıcında bulunduğumuz şu anda, felsefenin niçin gerekli olduğunu, niçin felsefeyi okumamız gerektiğini ve okumadığımız takdirde ne olacağını iyi bilmemiz gerekmektedir.

İnsanoğlunun Temel Soruları

Her insan fıtratı gereği kendi mutluluğunu düşünür ve bu mutluluğu elde etme yolunda büyük bir çaba sarfeder. Çeşitli kültür ve izmlerin de her biri, insanı mutluluğa ve huzura erdirme ve ona doğru götürme iddiasındadırlar. Herkes nereden geldiğini bilmek ister. Nereden gelmiştir? Niçin gelmiştir? Sonunda nereye gidecek? gibi sorulara cevap arar durur. Herkes yaşamın amacının ne olduğunu sorup durmakta ve bu tür sorulara cevap aramaktadır: Yaradılışın amacı nedir? Acaba insanın hayat sayfası ölümle her zaman için içiçe midir? insanın gerçek mutluluğu ne iledir? Mutluluğu öğrenmenin yolu hangisidir?...

Hiç şüphe yok ki bu tür sorular, insanoğlunun en temel köklü, esaslı ve önemli soruları olmuştur, olmakta ve gelecekte de olacaktır. Bu sorulardan her birinin cevabı alem ve ademin (beşerin) kaderini altüst edecek derecededir. Gerçekten eğer bir toplumda mebde (ilk yaratılış) ve mead'a (kıyamet) inanç düşüncesi hakimse, o toplum nasıl bir renge sahip olacak? Ve eğer söz konusu o toplum, bu inanç sisteminden elini çekecek olursa nasıl bir duruma düşecektir? Nasıl bir günle karşılaşacaktır? Acaba bu konuda hiç düşündünüz mü?! Felsefe tarihçileri, felsefî soruların en esaslısının ve en ilkinin, varlığın kökünün ve onun başlangıcının sorulması olduğu düşüncesindedirler. Yani ilk sebebin (illet) ne olduğu sorusudur. Mead ve alemin harekete geçmeye başlangıcı sorusu her zaman tüm insanlığın zihninde yer işgal etmiştir. Elbette bu sorular, her zaman ve herkesin zihninde bilfiil olmamıştır. Fakat her hâlükârda hiçbir zaman beşeriyeti serbest bırakmamış ve toplumun aydınları tarafından açıklanmış, yarı uyanıkları kendine getirmiştir. Sonuçta mütefekkir ve düşünenleri, bu sorulara cevap vermek için düşünmeğe sevketmiş ve zorlamıştır.

Çağdaş İnsanın Çürümüşlük ve Şaşkınlığı

Hiç şüphe yok ki, çağımız insanı, bilimsel ve teknolojik açıdan çok büyük ilerlemeler katetmiştir. Semadaki gezegenleri fethetmiş, kıtalararası füzeler icat etmiş ve buna benzer değişik, yeni, ilginç binlerce icadı, insanlığın hizmetine sunmuştur. Fakat bütün bunlara rağmen bugünün insanı, şaşkın ve sarhoş bir varlık olarak karşımızda durmakta, çürük duygular beslemekte ve batılı bir düşünürün deyimiyle, "Bugünün insanı denizlerin altında bir balık gibi nasıl yüzeceğini, yeryüzü semalarında kuşlar gibi nasıl uçacağını öğrenip kavramıştır. Fakat üzerinde yaşadığımız şu yeryüzünde bir insan gibi nasıl yürüyebileceğini ne yazık ki hala öğrenememiştir!" Bundan dolayıdır ki uzay çağında ve bilgisayar asrında, hala ve her gün insanın çürümüş ve şaşkın duyguları değişik renklerde tezahür etmekte, Nihilizm, Hipiizm, Pankeizm vb. gibi çürümüşlük kültürleri birbiri peşisıra sahneye çıkmaktadır.

Uzay çağı insanını çepeçevre saran şaşkınlık, sarhoşluk ve başıboşluk yalnızca ferdî ve şahsî meselelerle sınırlı kalmamakta, aksine toplumsal meseleleri de kapsamına almakta ve değişik siyasal, toplumsal ve ekonomik şekillerde günyüzüne çıkmaktadır. Bir grup çıkıyor, Sosyalizmden dem vuruyor, bir kısmı çıkıyor kapitalizm bayrağını dalgalandırıyor, çeşitli siyasi parti ve gruplar da toplulukları kendi etraflarına çağırıp onları kurtuluşa davet edip durmaktadırlar. Ama hiçbiri çağdaş insanlığı doyuramamış ve onu bu manevî felaket, ruhsal bunalım, ızdırap ve şaşkınlıktan kurtaramamıştır.

Bizim inancımıza göre, bugünkü insanın başıboşluk ve sarhoşluğunun asıl sebebi, daha önce işaret ettiğimiz, yani alemin ve Adem (beşer)in başlangıcının ne olduğu ve bu arada yol göstericinin kim olduğu konusundaki o temel soruların hala halledilip çözümlene-

memiş bir yapıda kalmış olmasıdır.

Hiç şüphe yok ki, bütün bu soruların cevabı, felsefî düşünce, görüş ve akletme çerçevesi içinde durmaktadır. Bu konular, insanın uyanık vicdanının ve bilinçli fıtratının onlar için ikna edici ve kesin cevaplar aradığı dünya görüşünün o en temel soruları olmaktadır. İslam alimlerinin bu konuları "Usul-i din" olarak nitelemeleri de buradan kaynaklanmaktadır. Tanrıbilim konusu "Varlığın başlangıcı nedir?" sorusuna cevap için sözkonusu edilmiştir. Meadbilim "İşin sonu nedir?" sorusuna cevap için ortaya çıkarılmıştır. Vahiy ve Nübüvvet bilim, "Mutluluğun yolu nedir ve yol gösterici kimdir?" sorusuna cevaptır. İşte bu konular en temel konular olup "usul-i din" olarak kabul edilmişlerdir.

Bizim inancımıza göre, toplumsal düzenler, insanın fıtrî yapısını ve onun tüm boyut ve varlığının yapısını bilmeleri ve ona, nihai hedeflerine ulaşma konusunda yardımcı olan etkenlerin ve yaradılış gayesinin bilinip tanınması esası gereği tanzim olunmalıydı. Ve bu tür karmaşık formüllerin bulunması, normal insanların beyinlerinin gücünü aşar. İnsanın düşüncesinden beklenebilecek şey, bu düzenlerin temel ve esaslı meselelerinin daha sağlam ve daha esaslı temellendirilebilirliği konusunda tanınmasıdır. Yani dünyanın yaratıcısının, insanın ve beşerin yaşama hedefinin ne olduğunun tanınması, hakim olan yaratıcının nihaî hedefe hareket etmek ve yolalmak için beşerin önüne açmış olduğu yolun tanınmasıdır. Zira doğru bir ideolojiyi bulmak, doğru bir dünya görüşüne sahip olmağa bağlıdır. Dünya görüşünün temelleri sağlamlaştırılmadıkça ve onun temel meseleleri doğru bir şekilde halledilmedikçe istenen ölçüde bir ideoloji bulmağa ümid bağlamak mümkün değildir. Bir bakıma dünya görüşünün kesin ve doğru meselelerinin çözümü, felsefî ve aklî düşüncelere bağlıdır. Bundan dolayı felsefî

konuların önemi ve gerekliliği üzerinde durmamızda yarar vardır.

Felsefe Ve İslamî İnançlarımızla İlişkisi

Felsefenin gerekliliği üzerinde durmak için -daha önce de söylediğimiz gibi- şu noktaya dikkat çekmemiz gerekir: Bizim inancımızın en temel esaslarının, evvela akla dayalı ve felsefî yoldan başka bir şekilde ispat edilmesi mümkün değildir. Eğer bizler, dinsiz ve materyalist bir kişiyle karşılaşacak olursak kendi iddialarımızın ispatı konusunda -örneğin Allah'ın varlığının ispatı konusunda- kesinlikle ayetlerden ve rivayetlerden yararlanmamız mümkün değildir. Çünkü ayet ve rivayetleri delil olarak kabul etmek ve inanmak bunlardan önce gelen inanılması gereken şeylere ve bunlardan önce Allah'ın varlığını kesin bir kalple kabul eden bir kimse için sözkonusudur. Yoksa Allah'ın varlığının aslını inkar eden birisine, "İmam Sadık (a) "Allah mevcuddur (vardır) O halde O'nu kabul etmek gerekir." diye buyurmuştur." gibi deliller getirmemiz asla mümkün değildir.

Her meslekten ve her dinden olan iki insan arasındaki tek milletlerarası ilişki ve anlaşma yolu "akıl"dır. O halde, bizler kendi inançlarımızı en sağlam bir şekilde ispat etme noktasında felsefî uslup (metod) ve akla muhtacız. Bunların ispatı için bunun dışında başka bir yol kullanma şansına sahip değiliz. Felsefenin bilinmesinin ve kavranmasının gereği de buradan açıkça ortaya çıkmaktadır.

İnsanın İnsanlık Sırrı

Felsefenin gerekliliğinin ve öneminin tanınması için bir başka yol da aslında insanın gerçek insanlığının felsefî konulara bağlı olduğunun bilinmesidir. Bütün hayvanların, fiillerini kendi istek ve iradeleriyle yaptıkları noktasında, bu özellikleriyle ortak oldukları

bilinmektedir. Bundan dolayı hiçbir istek ve iradeye (şuura) sahip olmayan bir varlık, hayvanlar safının dışındadır. Fakat insan ise hayvanlar arasında üstün bir çeşittir. Ne onun idraki hissî bir idrake özgüdür ne de onun iradesi sırf tabiî arzulara bağlıdır. Aksine akıl diye bir idrak gücüne sahiptir. Onun iradesi aklın rehberliğinin gölgesi altında şekillenmektedir. Bir diğer ifadeyle, insanın hayvanlara olan üstünlüğü, sahip olduğu görüş ve değerler bütünüdür. Bundan dolayı eğer bir kişi, sadece hissî idraklerle yetiniyorsa ve kendi aklının gücünü doğru bir şekilde kullanmıyorsa ve eğer hareket ve değer yargısını sırf hayvanî istek ve arzulara özgü kılıyorsa, bu kişi gerçekte hayvandan başka bir şey olmayacak ve hatta Kur'an-ı Kerim'in deyimiyle hayvanlardan da daha aşağı olacaktır.

Bundan dolayı gerçek insan, kendi aklını ve kaderini etkileyecek olan en önemli konularda kullanan, o esaslar üzerine hayatın gerçek yolunu tanıyan ve daha sonra onlara ciddiyetle sarılan kimse demektir. Bilinçli her insan için apaçık olan ve onun ferdî ve toplumsal kaderinde hayatî bir yer işgal eden en köklü konuların, kesin ve nihaî çözümleri felsefî uğraş ve telaşlara bağlı olan temel dünya görüşü konuları olduğunu daha önce ifade etmiştik. Kısaca söylemek gerekirse, felsefî içeriklerden yararlanmaksızın ne kişisel olarak ne de toplumsal olarak mutluluğa ermek ve ne de insanın hakikî kemaline ve insanlık sırrına ermek mümkün değildir.

Diğer taraftan, insanın akleden, tefekkür eden nefsinin onun diğer hayvanlardan üstün olduğunun ve onun ayırıcı bir özelliği sayıldığını biliyoruz. Bundan dolayı da insanın tarifi konusunda, "insan-ı natık" yani "düşünen hayvan" tabiri kullanılmıştır. Hakimler (filozoflar), aklî, idraki, her şeyi anlama olarak tanımlamışlardır. Bu da felsefî konuları anlamaktır. Bunun için felsefî iş ve fikrî spor, insanın üstün vasfının ve

temel yapısının olgunlaşması yönündedir, yani onun düşünme özelliğidir. Bundan dolayı daha çok filozof olanlar bu açıdan daha insandırlar.

Söylediklerimizden şu ortaya çıkmaktadır: Felsefî ilimlerin beşerin manevî ve insanî boyutuyla olan ilişkisi, tabiî ilimlerin kendisiyle olan ilişkisinden daha yakındır. Bu bağ ve ilişki, her şeyden daha çok Tanrıbilim konusunda ve ondan sonra da felsefî ruhbiliminde ve ahlak felsefesinde görülmektedir. Bizi Allah ile tanıştıran şey felsefedir. Ebedî saadeti ve nihaî kemali (olgunluğu) kazanmanın yolunu, gönül ve kalbin süslenmesi ve düzenlenmesi yolunu gösterip belli eden de ahlak felsefesi ve ahlak ilmidir. Bütün bunlar bizim yaşamımızı ümit ve huzurla dopdolu kılmış ızdırap ve endişeyi yaşam alanımızdan çıkarmıştır.

Birkaç Şüpheye Cevap

Felsefenin gerekliliği konusunda bazı şüpheler belirmiştir ki burada bunların önemli olanlarından bir kısmına cevap vermeğe çalışalım :

1- Kendi çalışma ve telaşımızın sonucuna kavuşmayı ümit etmemiz açısından dünya görüşü ve felsefe meselelerinin çözümü için çalışıp çabalamak, kayda değer bir şeydir. Fakat bu meselelerin derin ve geniş oluşlarına bakarak bu konuda başarıya ulaşmaya bu derece ümit bağlamak mümkün değildir. Bundan dolayı sonucu elde etmeği daha fazla ümit ettiğimiz bir başka yolda ömrümüzü sarfetmemiz daha iyi olsa gerekir değil mi?

Cevap:

Evvela: Bu meselenin çözümüne olan ümid, diğer ilimlerin sırlarının keşfine olan ümidden az değildir. İkinci olarak, ihtimalin değeri yalnızca tek bir etken yani, "ihtimal miktarı" değildir. Aksine "Mühtemel miktarı" da gözönünde bulundurmak gerekir. İhtimalin ölçüsünü belirleyen de aslında bu iki etkenin sonu-

cudur.

Her ne kadar felsefî araştırmalarda muhtemele bakarak insanın nihayetsiz saadetinin ebedî cihanda olduğu söylense de -ihtimal miktarının ölçüsü her ne kadar az da olsa yine de- bu ihtimalin değeri, her türlü yoldaki neticesi sınırlı ve sonlu olan başarı ihtimalinin ölçüsünden daha çoktur.

2- Birçok alimin muhalefet etmiş olduğu ve hatta felsefenin kötü olduğu noktasında birçok rivayetin de nakledildiği bir durumda nasıl olur da felsefe değerleriyle mutmain olunur?

Cevap:

Felsefeye muhalefet etmenin değişik sebepleri olabilir. Uyanık ve garazsız müslüman alimlerin muhalefeti, hakikatte bir kısmı -en azından kendi görüşlerine göre- İslamî kural ve esaslara uymayan felsefî düşüncelere karşıydı. Fakat bizim felsefî hareketten amacımız, yalnızca felsefî metodlarla çözüme kavuşan konuların çözümlenmesinde aklı kullanılır durumuna getirmektir. Bu da Kur'an-ı Kerim'in muhkem ayetlerinde ve masum imamların rivayetlerinde te'kid edilmiştir. Rivayet ve ayetlerin kendisinde bile Tevhid, mead... vb. meseleler konusunda felsefî şekilde delillendirmeler yapılmıştır.

3- Acaba filozofların görüş ayrılıklarının bizzat kendisi, felsefî metodun ve felsefe konularının doğru olmadığına delil değil midir?

Cevap:

Felsefe konularındaki görüş ayrılıkları, tıpkı diğer ilimlerde olduğu gibi kaçınılmaz bir şeydir ve onu felsefî metodun yalnış olduğuna delil olarak getirmek mümkün değildir. Aksine bu ihtilaflara bakarak daha inandırıcı ve doğru sonuçlar elde etmek için çalışıp çabalamak lazımdır. Bir ilimdeki görüş farklılığı mantıkî olarak, o ilimde doğru ve yalnış sözlerin yer aldığına bir delildir. Fakat o ilimde doğru bir görüşün

olmadığına ya da doğru bir görüşe ulaşılamaz düşüncesine kesinlikle delil değildir.

Konunun Özeti

1- Felsefe ve diğer bilim dallarının tahsilinde, ilk önce o ilmin kapsayıcılığının lemiyyeti (nasıllığı) kavranmalıdır. Ta ki sarsılmaz bir azimle ve asla zarar görmez bir iradeyle o ilmin öğrenimiyle uğraşılsın.

2- İnsanoğlunun temel ve esaslı soruları insanın mebde' (başlangıç), mead (son) ve gerçek mutluluğuna yöneliktir. Felsefe tarihçilerinin görüşüne göre, bu tür sorular hiçbir zaman insanoğlunu yalnız bırakmamıştır.

3- İçinde yaşadığımız şu asırda bilimsel ve sanatsal bütün gelişmişliklerin yanında batı toplumlarının üzerinde bir tür sarhoşluk ve başıboşluk hüküm sürmektedir. Bizim inancımıza göre, bunun sebebi bizim "Usul-i Din" dediğimiz o temel ve esaslı fikrî bütün soruların henüz çözüme kavuşmamış olmasıdır.

4- İnsan varlığının yapısı ve fıtratının bütün boyutlarından haberdar olmak, beşerî bir yapıya sahip olan düşünürler için mümkün değildir. Normal bir zekadan beklenebilecek şey, aklî ve felsefî metodla çözümlenebilecek (yaratıcıyı tanıma... gibi) temel konuların tanınmasıdır.

5- Doğru bir ideoloji, doğru bir dünya görüşüne sahip olmaya bağlıdır.

6- Felsefe öğreniminin gerekliliğinin en önemli yönlerinden birisi de felsefenin inancımızla olan ilişkisidir.

7- Felsefenin önem ve gerekliliğinin bilinmesi için bir diğer yol da, aslında insanın insanlığının felsefî sonuçlara (verilere) bağlı olduğunu ve yalnızca hissî duyguların ve hayvanî isteklerin sınırları içinde hareket eden bir insanın hayvanlardan bile daha aşağı olduğunu bilmemizdir.

8- Felsefî ilimlerin insanoğlunun manevî ve insanî boyutlarıyla olan ilişkisi tabiî ilimlerin kendisiyle olan ilişkisinden daha çoktur.

9- Felsefî konularda sonuca kavuşma konusunda ümidin yeteri kadar olmadığı hakkındaki şüpheye cevap konusunda da şunu söyleriz: Birincisi; bu alandaki konuların çözümü hakkında var olan ümit, diğer ilim alanlarından az değildir. İkincisi; İhtimaller hesabı esasına göre, felsefî araştırmalarda başarı ihtimalinin ölçüsü, diğer ilimlerdekinden daha çoktur.

10- Müslüman alimlerden bir kısmının felsefeye olan muhalefetleri, kendilerine göre, yalnızca İslamî temellere uymayan bazı meseleler noktasında olmuştur. Ve eğer felsefenin kötülüğü konusunda elimizde bazı muteber rivayetler var ise de, bu tür meseleler içindir. Bir bakıma ayet ve rivayetlerin kendisinde de Tevhid, mead...vb. meseleler hakkında bir çeşit felsefî delillendirmeler yapılmıştır.

11- Felsefî konularda görüş ayrılıklarının var olması, tıpkı diğer bütün ilimlerde olduğu gibi kaçınılmaz bir şeydir ve bu görüş ayrılıkları, asla bu ilimde doğru bir görüşe ulaşılamayacağı neticesini çıkarmaz.

Konunun Soruları

1- Her şey konusunda söz konusu olan üç temel soru hangileridir?

2- Öğrenimin başında felsefenin gerekliliğini idrak etmenin ne gibi bir önem ve etkisi vardır?

3- İnsanoğlunun en temel ve en önemli sorunlarından birkaç örnek veriniz?

4- Felsefe tarihçileri, insanlığın en başta gelen sorunları diye hangi sorunları göz önünde bulundurmuşlardır?

5- Yirminci yüzyıl insanını sarhoşluk, başıboşluk ve şaşkınlığının sebebi nedir?

6- Tanrıbilim, meadbilim ve peygamber bilimi neden "usul-i din" olarak nitelendirilmişlerdir?

7- Felsefenin inanç usuluyla olan ilişkisini açıklayınız?

8- İnsanın diğer hayvanlardan üstün olduğu yönü nedir?

9- Felsefî ilimlerin beşerin insanî boyutuyla olan ilişkisinin diğer tabiî ilimlerden daha fazla olduğundan maksat nedir?

10- Felsefenin gerekliliğini inkar etme konusunda açıklanan şüphelerden iki tanesini sayıp cevap veriniz.

Felsefe Nedir ? (I)

Felsefe ve onun gerekliliği konusundaki bu kısa açıklamayı yaptıktan sonra şimdi de felsefe hakkında daha detaylı bir açıklama yapmamız ve "felsefe nedir?" sorusunu sormamızın sırası ve yeri gelmiştir. Dikkat etmemiz gerekir ki eğer bir kavram değişik sözlük ve ıstılahî manalar taşıyorsa ilk önce tüm bu manaları açmamız ve üzerinde durmamız zorunludur. Çünkü bu değişik anlamların bir yanlışlığa yolaçması, her kişinin ve grubun tek bir anlamı gözönüne alması, bunun da değişik yönlere, boş uğraşlara ve verimsiz zıtlıklara dönüşmesi söz konusu olacaktır.

"Felsefe" konusunda batı filozofları ile onların doğu taklitçilerinin geneli, bu hatanın içine düşmüşlerdir. "Felsefe" kelimesi, ıstılahî bir kavramdır ve değişik manalara sahiptir. Değişik filozofların her biri felsefenin bir tarifini ele almış ve her biri kendine özgü bir manayı gözönünde bulundurmştur. Bundan dolayı bir grubun "Felsefe" olarak adlandırdığı şey, bir başkasına göre felsefe olmayabilir. Dolayısıyla da felsefe, değersiz olarak telakki edilebilmiştir. Bu yüzden biz daha şimdiden "Felsefe" kavramının sözlük ve ıstılahî manalarını bu tür yanlışlıklara, şüphe ve hatalara düşmemek için başta açıklamamız gerekir. "İbn-i Sina" gibi büyük filozoflardan bazıları, derin felsefî konulara girmeden önce değişik kavramların anlamlarını ve onların ıstılahlarının farklılığını yanlışlık ve hataların önünün önceden alınması için kavramları açıklığa kavuşturmayı esas almışlardır.

Felsefe ve Filozof Kavramı

Felsefe tarihinde yapılan rivayetlere göre, milattan önce beşinci asırda Yunan dilinde kendilerine "Sofist" yani hakim, bilgin denilen düşünürler vardı. Bu düşünürler kendi zamanlarının ilminden sahip oldukları onca geniş bilgiye rağmen hiçbir sabit gerçeğe ve bilime inanmamakta ve hiçbir ilimde kesin bilgi ve yakinî bir marifeti kabule yanaşmamaya çalışıyorlardı. İşleri güçleri hitap ve tartışma ilminin öğrenilmesi idi. Mahkemelerde her türlü iddiayı ispat ya da iptal edebilecek vekiller yetiştirmekle uğraşıyorlardı. Onların, sürekli bu tür tartışma ilmiyle uğraşmaları yavaş yavaş kendilerine de bulaştı. Bu da onları, "aslında insan düşüncesinin gerçekliği ve görüşü yoktur" fikir ve düşüncesine sürükledi.

Neticede, hakim ve bilgin anlamında olan "Sofist" kavramı, bu tür kişiler aracılığıyla ünlü, adı zikredilen kişiler için bir lakap şeklini aldı, asıl anlamını kaybetti ve karmaşık konuların delillendirilmesi ve düşünülmesi uslubu için bir işaret ve ünvan halini aldı. Arab dilinde "Sofistik" ve "Sofistika" şeklinde kullanılan kelimeler bu kavramdan çıkmıştır ve "Safsata" kavramı da buradan gelmektedir.

Bu şüphecilik dalgasının yani, "Sofizm"in karşısında kıyam eden ve onların görüş ve düşüncelerini eleştiren en ünlü düşünür Sokrat'tır. O kendisini, "Filosofos" olarak adlandırdı. "Philosophia" kelimesi, Yunan lugatında iki kısımdan oluşmaktadır: "Filo" ve "Sofya". Filo, sevme anlamında, Sofya kelimesi de bilme, bilim ve hikmet anlamındadır. O halde Filosofya kelimesi, bilimi sevme, filosofos kelimesi de bilimi seven anlamına gelir. "Felsefe" de "Filosofya" kelimesinin arapçası ve masdarıdır. "Filozof" ondan türetilmiştir.

Felsefe tarihinde yazıldığına göre, "Filosofos" lakabının Sokrat aracılığıyla seçilmesinin sebebi iki şey

içindi: Birisi kendi bilgisizlik ve cahillîğini itiraf etmesi, diğeri de kendilerini hekim ve filozof olarak tanıtan ve aynı zamanda da maddî maksadlar ve siyasî arzuları için tartışma, cedelleşme ve şüphenin oluşturulması için eğitim ve öğretim işine el atan sofistlere karşı mücadeleye girmesiydi. Kendisini filozof olarak nitelendiren Sokrat'tan sonra felsefe kavramı daima safsata kavramına karşı kullanıldı. Sokrat'ın felsefe görüşü, öğrencisi Eflatun (Platon) aracılığıyla yaygınlaştı. Daha sonra Eflatun'un öğrencisi "Aristo" üstadının yolunu ve düşüncelerini yayma ve genişletmekle uğraştı ki bu uğraş, felsefenin yayılmasında büyük ve yerinde bir adımdı. Sonra da mantık ilmini ilerletmeğe başladı.

"Felsefe" kelimesinin ilk mana ve anlamlarını tanımak için ilkönce birincisi hikmet (felsefe), diğeri de mutlak ilimler konusundaki iki önemli kavramı kısımlandırmaya işaret etmemiz zorunludur:

Nazarî ve Amelî Felsefe

Eskiler, felsefeyi nazarî ve amelî olmak üzere iki kısma ayırmışlardır: Bilinenlere yönelik olan nazarî felsefe, tabiiyat, riyaziyat ve ilahiyat gibi konuları ihtiva etmektedir. Tabiiyyat ta kendi içinde dünyabilim, jeoloji, zeoloji, biyoloji, gibi bölümlere ayrılmaktaydı. Riyaziyat ta hesap, matematik, astronomî ve musikî gibi bölümlere ayrılmaktaydı. İlahiyat ta iki kısma ayrılmaktaydı, Birisi, tabiat ötesi (metafizik) ya da varlık (vucud)'a bağlı küllî konular, ikincisi de tanrıbilim konusu idi. Birinci bölüm, "ilahiyat-ı bi'l-ma'nai'l-a'am (genel anlamıyla ilahiyat)", ikincisi ise, "İlahiyat-ı bi'l-ma'na'il-has (özel anlamıyla ilahiyat)" olarak adlandırılmaktadır. İnsanın davranışlarına ve gereken ve gerekmeyen işlerine yönelik olan amelî hikmet üç bölüme ayrılmaktadır: Birincisi "ahlak"(ethik); daha çok kişisel davranışlarla ilgilidir. İkincisi "tedbir-i menzil"

(ev idaresi); küçük bir toplulukla, yani aile ile ilgilidir. Üçüncüsü de "Siyaset-i Müdun", büyük bir toplulukla ve ülkelerin (şehirlerin) genel yapı çerçevesiyle ilgilidir.

Bu tertiple hikmet (=Felsefe) yukarıda sözü edilen tüm bölümleri kapsamaktaydı. Bundan dolayı da filozof kavramı, Sokrat ve diğer eski Yunan felsefecileri zamanında yukarıda sözü edilen bütün ilimleri bilen kimseler için kullanılırdı.

Hakikî Ve İ'tibarî İlimler

İlimler farklı esaslara göre birkaç kısma ayrılır. İlimlerin tecrübî ve tecrübî olmayan, nazarî ve amelî... vb. kısımlara ayrılması gibi. Bu kısımlandırmalardan birisi de ilimlerin hakikî (gerçek) ve i'tibarî (göreli) diye kısımlandırılmasıdır. Hakikî ilimler demek, insanın sadece göreceli bir etkiye sahip olduğu alanlar demektir. Yani alim, bu ilimlerde sadece alemin gerçek metninde vukubulan şeyleri gözetler/gözlemler ve o zaman bilgi verir. Fizik, kimya, tıp, geometri, matemątik ve ilahiyat ilimleri bu gruba girer.

İ'tibarî ilimler ise, kıvamı insanların kabiliyet ve i'tibarına göre olan ilimler demektir. Sözlük ilmi, sarf ve nahiv ilmi bu gruba girer. Bu ilimler, alem metnindeki gerçeklikten bilgi vermez. Aksine insanların kendilerinin bir takım ihtiyaçlarının gereği olarak ortaya çıkardıkları ve yaptıkları i'tibarlar bütünüdür.

O halde bu iki gruplandırmayı yaptıktan sonra, felsefenin (= hikmet) genel anlamıyla, ilk zamanlarda bütün ilim alanlarını kapsamakta olduğunu ve aynı şekilde hakikî ilimlerin de, nazarî ve amelî hikmetin tüm bölümlerini kapsamakta olduğunu bilmek gerekir.

Ortaçağda "Felsefe"

Avrupa tarihinde miladî altıncı asrın başlarından onbeşinci asrın sonlarına kadar geçen zaman süreci "ortaçağ" olarak adlandırılır. Bütün bu on asrın temel özelliği, kiliselerin ilim merkezleri, okul ve üniversite programları üzerinde tek hakim güç olmasıydı. Bu süreç içinde hayatın bütün safhalarında tek sulta sahibi olan güç, kilise idi. Bu dönemler süresince kiliselere bağlı olan okullarda tedris edilen felsefe, "okul felsefesi" ya da "schoolastic philosophy" olarak adlandırılmakta idi. Skolastik felsefede, kilise tarafından kabul gören mantık, ilahiyat, ahlâk, siyaset ve bir parça da olsa tabiiyat (fizik), felekiyat (astronomi) gibi ilimlerin yanısıra dil, anlam ve beyan kaidelerine de yer veriliyordu. Bundan dolayı da "felsefe", o asırda daha geniş bir anlam ve alan bularak bir kısım i'tibarî ilimleri de kapsadı.

"Felsefe" ve "İlim"

Değişik ve yanılgıya sürükleyici kullanışları da beraberinde taşıyan kavramlardan biri de "ilim" kavramıdır. Bu kavramın sözlük manası gayet açıktır, ancak ıstılahî manası çok değişik ve farklı yönlere çekilebilir bir özellik taşımaktadır. İlim kavramının ıstılahî anlamlarından bir tanesi, sadece hissî tecrübelerle ispatlanabilir olaylar bütününden müteşekkil olmasıdır. Bunun ingilizcedeki karşılığı "science" kelimesidir. Bu kelime, ilim kavramına karşılık olarak ilk defa pozitivistler (*hakikatın yalnız tecrübe ve müşahede ile vakılara istinaden tam olarak bilinebileceği iddiasında olan kimseler - Çev.*) tarafından kullanıldı ve ne yazık ki bu ıstılah büyük bir yaygınlık kazandı ve kabul gördü. Bunun sonucu olarak da "felsefe" ilim karşısında yer aldı. Fakat şu noktayı da gözden uzak tutmayalım ki şayet ilmi, mutlak bilim ve ingilizcedeki "knowledge" kavramı anlamında kullanırsak bu, felsefeyi de kapsar ve

alim kelimesi ilahî filozof için de geçerli olur.

Eğer "felsefe" kelimesini sadece tecrübî olmayan bilimler için kullanacak olursak bu durumda mantık, bilgi bilimi (epistemoloji), varlıkbilimi (ontoloji) (metafizik), tanrıbilim, nazarî (tecrübî olmayan) ruhbilim, güzellikbilim (estetik), ahlâk (etik) ve siyaset gibi konuları kapsar.

Daha önce de değindiğimiz gibi, felsefe eskiden hakikî ilimlerin tümü için kullanılıyordu. Fakat bugün tecrübî ilimlerin yaygınlık kazanması, geniş bir alana yayılması ve çok değişik kollarının ortaya çıkmasıyla birlikte artık ilim felsefeden ayrılmış ve bundan dolayı da "felsefe" için bir başka ıstılahî mana vücuda getirilmiştir. Ve bu ıstılah gereği olarak da felsefe sadece felsefe-i ula (ilk felsefe) ya da metafizik (fizikötesi) anlamıyla kullanılmaktadır. Bunun anlamı da genel ve özel anlamıyla ilahiyat konularının tümü demek olur.

"Felsefe" kavramının genellikle sıfat ve muz'afü'n-ileyhlerle kullanılan başka ıstılahî anlamları da vardır. Örneğin: İlim felsefesi, bilimsel felsefe, İlimler felsefesi gibi ıstılahlar. Yanılgılara ve hatalara maruz kalmamak için bu gibi kavramların anlamını iyi bilmek durumundayız.

Günümüzde felsefe kavramı, muz'af şekliyle çok sıklıkla kullanılmaktadır. Örneğin: Ahlak felsefesi, hukuk felsefesi, fizik felsefesi... vb. Bu gibi tabirleri kullanmaktan maksat sözkonusu ilim ile ilgili olarak bir takım kavramların daha iyi anlaşılması, kavranması, temel yapıları, hedefleri, geçmişleri, daha iyi incelenmesi, değişim süreci, ve buna benzer konuların ele alınması. Bu ıstılahlar kullanılırken kimi zaman "ilim" kelimesi de muz'afın yanında zikredilir. Örneğin şöyle söylenir: Tarih ilmi felsefesi, ahlak ilmi felsefesi, fizik ilmi felsefesi, hukuk ilmi felsefesi ve buna benzer diğer bir takım kavramlar.

İslam'da Felsefe:
Meşai, İşrak, Hikmet-i Müteallive

Hicri ikinci asrın sonlarına doğru birçok Yunanca kitap Arapçaya tercüme edildi ve İslam alim ve filozofları, bu yolla yeni yeni fikir ve düşüncelerle karşılaşıp tanışmış oldular. Bu tanışma, onları daha çok bilgi almaya itti. Bu fikir ve düşüncelerle ilgili daha detaylı bilgi almak için çaba gösterdiler. Bu yüzden başlangıçta Muallim-i Sanî (ikinci öğretmen)olarak ün salmış olan Farabi, Eflatun ve Aristo'nun düşüncelerini açıklamaya ve şerhetmeye yöneldi. Ondan sonra da Şeyhu'r-Reis (Filozofların Reisi) İbn-i Sina da, bu yolda büyük adımlar atarak Aristo'nun felsefe ve mantığını şerhetti ve bununla şöhret buldu. Aristocu felsefe, "Meşaî' felsefesi" olarak adlandırılır ve bu meşrebi takib eden filozoflara da "meşaiyyun" denilir.

Hicrî altıncı asrın ortalarında Şehabüddin Suhreverdi'nin ortaya çıkışı ve Meşaiyyunlar'ın görüşlerinin onun tarafından tenkid edilmesiyle birlikte Eflatun'un görüşlerine doğru yönelen yeni bir düşünce ortaya çıktı. Bu felsefe, "İşrak felsefesi" olarak adlandırıldı ve onun takipçilerine de "İşrakiyyun" denildi.

Hicri onbirinci asrın başlangıcında büyük hekim Sadru'l-Müteellihin-i Şirazî zuhur edip hikmet ve felsefeye yeni bir ruh bağışladı. O, genel ve özel manada ilahiyat alanındaki bir çok önemli ve yeni konu ve meseleleri felsefe alanına çekti ki bizler bugün onun parlak fikirlerinin ve temiz, yüce düşüncelerinin etkilerini görmekteyiz. Sadra felsefesi "Hikmet-i müteallivye" olarak adlandırılır ve bu meşrebi takip eden filozoflar da değişik isimlerle anılmaktadırlar. Bunların başında gelen isim ise "müteallihin hekimleri" tabiridir.

Metafizik Kavramı

Bugün "tecrübî ilim"e mukabil olarak kullanılan kavramlardan birisi de "metafizik" kavramıdır. Bu kavramın Yunanca aslı "Metafysika" olup Arapça karşılığı "Ma ba'de't-Tabia" (tabiat ötesi) olarak tercüme edilmiştir. Kimileri metafizik kavramını "fizik ötesi" ile eşit tutmuşlardır ve maverai't-tebia (tabiat ötesi) anlamında kullanmışlardır ki bu pek akla yatmamaktadır. Fizik ötesi konularından maksat, yalnızca Allah ile mücerred varlıklarla ilgili olarak açıklanan konulardır. Metafizik ise, bütün ilahiyat (genel ve özel) konularını kapsar. Felsefenin yeni ıstılahlarından birisinin de metafizikle eşit olduğunu söylemiştik. Onun konuları tecrübî ve hissî konuların benzeri olmadığı için de pozitivistler onu " ilim dışı" olarak kabul etmektedirler.

Konunun Özeti

1- "Felsefe" kavramı değişik ıstılahî manalara sahiptir. Şayet bunlar tam anlamıyla anlaşılmaz ise birçok yanlışlıklara ve tartışmalara da yol açabilir.

2- Sofistler, milattan önce beşinci asırda mahkemelerde avukatlıkla meşgul olan bir tür demagoglardı ve sofizm, şekakiyyet (şüphecilik) anlamıyla yavaş yavaş "felsefe"nin karşısında yer aldı. Sokrat, kendini filosofos olarak adlandıran ve sofistlerin şekkakiyyet dalgaları karşısında direnen en önemli bilgindir.

3- Filosofiya, sevme anlamındaki "filo" ve hikmet anlamındaki "sofiya" kelimelerinden oluşan birleşik bir kelimedir. "Felsefe" kelimesi ise filosofya kelimesinin arapça masdarıdır.

4- Eskilerin nazarında hikmet, "nazarî" ve "amelî" olmak üzere ikiye ayrılır. Nazarî, tabiiyat, riyaziyat ve ilahiyatı kapsar. "amelî" ise siyaset-i müdun (yönetim), tedbir-i menzil ve ahlakı kapsar. Elbette bunların her biri de ayrı ayrı kendi arasında dallara ayrılmakta ve bu suretle de hikmet veya felsefe yukarıdaki tüm bö-

lümleri kapsamakta idi ve filozof da bunların tümünü bilen kişilere denirdi.

5- İlimlerin kısımlandırılmalarından biri de ilimlerin hakikî ve i'tibarî olarak kısımlandırılmasıdır. Hakikî ilimlerde, alim sadece gerçekleri gören, haber veren kişidir. Fakat i'tibarî ilimlerde, beşerî değer yargıları, i'tibarlar ve yapılar esas şekli teşkil ederler. Felsefe genel anlamıyla nazarî ve amelî hikmeti de kapsayan hakikî ilimlerin tümünü kapsamakta idi.

6- Felsefe ortaçağda, kilise tarafından kabul gören mantık, ilahiyat, ahlak, siyaset ve bir parça da olsa tabiiyat, felekiyat (astronomi, kozmografya) gibi ilimlerin yanısıra dil, anlam ve beyan kaidelerini de kapsamakta idi.

7- İlmi, mutlak bilgi anlamında kullanmamız halinde felsefeyi de kapsar. Yok şayet onu tecrübî bilgi anlamıyla sınırlandıracak olursak o zaman ilim, felsefenin yanında yer alır.

8- "Felsefe" kavramının genellikle sıfat veya müza'fü'n-ileyhlerle birlikte kullanılan başka ıstılahî anlamları da vardır. Bunlar da Örneğin: İlim felsefesi, bilimsel felsefe, İlimler felsefesi, ahlak felsefesi, fizik felsefesi...vb.

9- "Metafizik" (fizik ötesi) kavramı Yunanca aslı "Metafysika" olup Arapça karşılığı "Ma ba'de't-Tebia" olarak tercüme edilmiştir. "Metafizik" kavramı yalnızca mücerred (soyut) varlıklarla bağlantılı olan konuları kapsayan "fizik teransı" anlamında değildir. Aksine özel ve genel olarak tüm ilahiyat konularını kapsamaktadır.

Konunun Soruları

1- "Felsefe"nin lüğat ve ıstılahî anlamlarının belirlenmesinin ne gibi bir zorunluluk ve önemi vardır?

2- Sofistler kimlerdi?

3- Sofizmin karşında kim durdu ve kendisi için hangi lakabı seçti? Bu seçimin sebebi ne idi?

4- Nazarî ve amelî hikmetten maksat nedir?

5- Nazarî ve amelî hikmetin kısımlarını yazın.

6- Hakikî ve i'tibarî ilimlerin amacını örnekle açıklayın.

7- Ortaçağdaki felsefe nasıl adlandırılıyordu ve hangi konuları kapsamakta idi?

8- "İlim" kavramının değişik anlamları nelerdir ve hangisi felsefeyi de içine alır?

9- "Felsefe" kavramının değişik anlamlarını zikrediniz.

10- "Metafizik" kavramı hakkında bilgi veriniz.

Felsefe Nedir? (II)

"Felsefe" kavramının ismi ve bu kavramın geçirdiği evreleri üzerinde durduk. Şimdi ise, bir adım daha ileri gidiyor ve isim üzerinde değil, müsemma (isim verilen şey) üzerinde duracağız. Bu ilmin yapısı, şekli ve iskelet yapısı ile ilgili daha geniş bir bilgi vermeye çalışacağız.

Felsefenin Konusu

Felsefenin konusunun ne olduğunu bilmemiz için ilkönce bir ilmin konusu ıstılahı etrafında bir açıklama yapmamız, daha sonra da "felsefe"den maksadımızın onun hangi anlamı olduğunu açıklığa kavuşturmamız gerekir.

Bir ilmin konusundan maksat, kapsayıcı bir ünvan ve o ilimde eserlere, hükümlere, özelliklere ve kısımlara yönelik sözü edilen ortak paydalardır. Örneğin tıp ilminin konusu, insanın "beden"idir. Riyaziyatın konusu ise, "kemiyyet (sayı, miktar)"tir. Sarf ve nahivin konusu da "kelime ve söz"dür. Kimya ilminin konusu, içsel bileşimler ve unsurların oluşumu ile ilgili olması açısından "madde"dir. Fizik ilminin konusu da görünüşteki değişiklikler ve bu değişikliklerin seyri açısından "madde"dir.

Görülüyor ki fizikte de kimyada da konu "madde"dir. Fakat her birinin "madde"ye bakış açısı değişiktir. Bu alanların her biri kendine özgü bir açıdan "madde"yi değerlendirmektedir. Bundan dolayı

herhangi bir ünvan iki ya da daha fazla bilim dalı alanına girebilir. Fakat her biri değişik açılardan bunu değerlendirir. Bir diğer örnek de "kelime"dir. Onun oluşumunda meydana gelen değişiklikler sarf ilminin alanına girer, i'rab açısından meydana gelen değişiklikler ise, nahiv ilmi alanına girer.

Bizim bu kitapta felsefeden muradımız, nazarî hikmet kısımlarından ilahiyat bölümünü teşkil eden ve ilahiyat-ı bi'l-ma'nai'l-a'am (genel anlamıyla ilahiyat) ve ilahiyat-ı bi'l-ma'nai'l-has (özel anlamıyla ilahiyat) bölümlerine ayrılan ve ikisi birlikte metafizik ya da felsefe-i ula (ilk felsefe) diye adlandırılan bir takım konuları ele almaktır. Bu ilim "varlık"tan söz eder ve ona yönelik bir kısım hükümler ve kanunlar vazeder. ileriki derslerimizde ele alacağımız İllet ve ma'lul kanunları ve diğer bir kısım kanunlar buna bir örnektir. "Varlık"tan maksad, "vücud" ya da "mevcudiyet"tir. Örneğin, insan bedeni nasıl tıbbî ilim açısından çok değişik ve muazzam bir yapıya sahipse ve kendine özgü uzmanlıklar gerektiriyorsa "varlık" da aynı şekilde felsefede ele alınan ve kendine özgü kuralları ve uzmanları olması gereken bir konudur.

Söylediklerimizi de gözönünde bulundurarak "Felsefenin konusu nedir?" sorusuna cevaben şunu deriz: Felsefenin konusu "varlık" ya da "mutlak mevcut" tur. Yani felsefede, "mevcudiyet" (var olma)in icabı olan hükümlerden sözedilir. Örneğin, mevcudiyetin hükümlerinden birisi şudur: Mevcudiyet, ya vücubî şekildedir ya da zaruridir veya da gayr-i zaruri şekildedir ki birinci kısma vacibü'l-vücud (vücudu mutlak var olan, yokluğu mümkün olmayan), ikinci kısma da mümkini'l-vücud (vücudu ihtimal dahilînde olan, olabilen veya olmayabilen vücud) denilmektedir. Bundan dolayı da felsefede açıklığa kavuşan konulardan birisi de mevcudun vacib ve mümkün olarak iki kısma ayrılmasıdır. Ancak burada şunu gözden kaçır-

mamak gerekir ki mutlak kavramı, bazen "bütün" anlamında kullanıldığı için bütün varlıklar anlamındaki mevcudun mutlaklığı ile mevcudiyetin kendisi anlamındaki mutlak mevcut ya da "mevcudun bima huve mevcud (zatıyla kaim olan, varlığı kendisine dayanan)" birbiriyle karıştırılmamalıdır. Felsefenin konusu olan şey tüm "varlık"lar değil, aksine "varlık"tır.

Felsefî Konular ve Kapsam Alanı

Bir ilimdeki konulardan maksad, vasıtasız veya vasıtalı olarak o ilmin konularına yönelik ele alınan ve her biri o konu hakkında müşahhas birer hüküm meydana getiren olaylardır. Örneğin geometride, "Bir üçgenin içkenar derecelerinin toplamı 180 derecedir." dediğimizde bu bir hükümdür ve geometri konusu ile bağlantılı olup bir üçgenin içkenar açılarının toplamından sözetmektedir. ve vasıtalı olarak da yüzeyle ilgili bir hüküm de ortaya çıkmakta ve geometrinin konusunun "kenar, yüzey ve hacim" olduğunu da anlıyoruz. "Yüzey, ya düzdür ya da eğridir" dediğimizde ise yüzey konusu ile ilgili vasıtasız bir hüküm söylemiş olmaktayız. Bundan hareketle şunu söyleyebiliriz: Bir ilmin konuları, mevzuları ilmin konusu olan kapsayıcı bir ünvanın çatısı altında yer alan olaylardan ibarettir.

Söylediklerimize bakarak felsefî konuların doğrudan ya da dolaylı olarak "mevcudun bima huve mevcud (zatıyla kaim olan, varlığı kendisine dayanan)" hükümlerinden bir hükmü beyan eden olaylardır. Daha önce zikrettiğimiz örneği burada da tekrarlayabiliriz: Mevcut, ya vaciptir ya da mümkün. Felsefenin konuları mevcudatın özel bir kısmına özgü değildir, onunla sınırlı kalmaz. Bundan dolayı özel bir mevcud hakkında inceleme yapan diğer ilimlerin hiçbirinin konusuyla benzerlik teşkil etmez.

Felsefî konuların mahiyetinin daha açık bir şekilde anlaşılması için felsefî konuların örneklerine yer

vermemiz ve ondan sonra onların özelliklerini irdelememiz yerinde olacaktır:

Hiç şüphesiz her insan için şu temel soru gözler önündedir: Acaba onun yaşamı ölümle son buluyor mu yoksa ölümden sonra da bir yaşamı olacak mıdır?

Açıktır ki fizik, kimya, jeoloji vb... tecrübî (deneysel) ilimlerin hiçbiri bu soruya cevap veremez, buna cevap vermekten acizdir.. Bu sorunun matematik, cebir ve buna benzer ilim dallarının alanı içinde olamayacağını da biliyoruz. O halde bu soruya cevap verebilecek, onu özel bir yolla inceleyecek başka ilim dallarının var olması gerekir. Acaba insan, bu maddî bedenden mi ibarettir yoksa onunla birlikte ruh adında duyu organlarıyla hissedilmeyen bir başka hakikati de taşıyor mu? Ve esasen tüm mevcudat acaba maddeden mi ibarettir yoksa maddî olmayan bir başka varlığa da sahip midir? Meselâ maddî olmayan bir varlık olarak ruhun varlığı acaba bedenin ölümü sonrasında kalıcı mıdır yoksa o da bedenle birlikte yok mu olur? İşte bu ve buna benzer daha başka soruları da açıklığa kavuşturacak bir başka ilim dalının olması gerekir.

Açıktır ki bu tür soru ve konuların incelenmesi, açıklığa kavuşturulup cevaplandırılması tecrübî ilimlerle mümkün değildir. Aksine bu tür soruların çözümü için aklî konu ve ilimlerden yararlanmak gereklidir.

Ahlak, siyaset gibi amelî ilimler alanında da tecrübî ilimlerin yapamayacağı bir takım önemli ve temel, bütünsel konular vardır. Örneğin hayır ve şer gerçeğini tanımak, saadet ve şekavet (bela, sıkıntı, kötülük), beşeri kemâl (olgunluk) ve eksiklikler gibi konuları hakkıyla anlamak, yine aynı şekilde bütün yönleriyle alemin başlangıç ve sonu ile bağlantılı konuların, tecrübî ilimler konusuyla herhangi bir ilişkisi yoktur ve bir başka yolu gerektirir. Acaba varlığın icabı olan şey, değişiklik ve yokoluşu kabul eder mi etmez mi?

Bağlı mı değil mi? Bir başka ifadeyle, acaba sabit ve yokolmayı kabul etmeyen, bağımsız bir varlığa sahip miyiz değil miyiz? İşte bu konu, kendisine verilebilecek müsbet bir cevabın olması için varlığın maddî ve mücerred, sabit ve değişken, vacip ve mümkün, illet ve ma'lûl gibi kısımlandırılmalara ayrılması zorunlu olan bir konudur. Bu konuları sadece ispata kavuşturmak için aklî dellillere muhtaç olmamız yetmez. Aksine bunları iptal etmek isteyen bir kimse de bu akıl yolunu kullanmak ve seçmek zorundadır. Yani, hem ispat hem de red etmek için akıl yolunu kullanmak zorunludur. Zira his ve tecrübe, yalnız başına bu konuları ele almaktan, ispat veya red etmekten acizdir. O halde onların inkarı ve reddi için de aklî yol şarttır. Bundan dolayı felsefî konuların özelliği şudur:

a) Diğer ilimlerin hiçbirinin konularına benzemez.

b) Tecrübe ve hisle ispat edilmesi mümkün değildir.

c) İspatı ya da reddi için tek çıkar yol akıl (düşünme) yoludur.

d) Bunların konusu, bütünsel felsefenin çatısı altında, yani "mevcudun bima huve mevcud (zatıyla kaim olan, varlığı kendisine dayanan)"ın şemsiyesi altında yer alır. Bundan dolayı da bu konular alemdeki bütün mevcudata bakar. Felsefenin "ilimlerin anası" olarak tanımlanması da buradan kaynaklanmaktadır.

Felsefenin Tarifi

Bir ilmi tanımlamak birkaç yolla mümkündür:

1- Konularla tanımlamak: Örneğin matematiği tanımlarken, "toplama, çıkarma, çarpma, bölme vb... konulardan söz eden bir ilimdir." dediğimizde bunu konularıyla tanımlamış oluyoruz.

2- Konu ile tanımlamak: Örneğin, "Matematik, kemiyyetin (sayı, miktar) durumlarından sözeden bir ilimdir." dediğimizde matematiği, konusu ile tanımla-

mış oluyoruz.

3- Sonuç ve sağladığı faydalarla tınımlamak: Örneğin, "Matematik, muhasebeyi yapmamızda bize çok faydası olan bir ilimdir." dediğimizde bunu faydası ile tanımlamış oluyoruz.

Bazen de bir ilmi tanımlarken yukarıdaki her üç veya iki tanım şeklini aynı anda kullanmamız da mümkündür.

Bir ilmi tanımlamanın en iyi yolu, ilk önce onun konusunun belirlenmesi ve daha sonra o ilmin konu ve mahiyyetinin (nelik) açıklığa kavuşturulması ve bütün bu tanımlamalar gözönünde bulundurularak bu ilmin tanımlanmasıdır.

Şimdi felsefenin konusunu ve onun mahiyyetini tanıdıktan sonra felsefeyi şöyle tanımlayabiliriz:

"Felsefe", mutlak mevcudun hallerinden sözeden bir ilimdir." Ayrıca şöyle de tanımlamamız mümkündür: "Vücudun (varlık) bütün durumlarından sözeden bir ilimdir." Ya da, "mevcudun bima huve mevcud (zatıyla kaim olan, varlığı kendisine dayanan)" çerçevesinde açıklanan konular ve hükümler bütününe felsefe denir." diyebiliriz.

Felsefe kitaplarında felsefe ile ilgili olarak başka tanımlamalar da yapılmıştır. Fakat bu tanımları burada açıklamak bir başka konudur. Bizim felsefe ile ilgili olarak yapmış olduğumuz bu tanımlamalar ise, felsefecilerimiz arasında da en meşhur olan tanımlardır.

Felsefenin İlkeleri

Her ilmin konularının açıklanması ve irdelenmesine başlamadan önce bir takım önbilgi niteliğindeki tanımlamalara ihtiyaç vardır. Örneğin şu bilgiler her ilim için bir giriş mahiyetindedir ve bunlar bilinmeden kesinlikle asıl ilimle uğraşılmaz:

1- Sözkonusu olan ilmin anlam, konu ve kavramlarını bilme ve tanıma.

2- Konu varlığından haberdar olma.

3- O ilmin meselelerinin ancak kendileri üzerinde durmakla ispatlanabilecek usulleri bilmek ve tanımak.

Bu tür konular, o ilmin "ilkeler"i olarak adlandırılır ve ilimlerin ilkeleri, tasvvurî ilkeler ve tasdikî ilkeler diye ikiye ayrılır.

Bu tanımlamalar, bazen hiçbir zorlukla karşılaşılmayacak kadar açık ve nettir, yeteri derecede bir bilgiyi kapsamaktadırlar. Fakat bazen de bu tanımlamalar yeterli açıklığa sahip değiller ve bu tanımın dışında bir açıklama ve ispata ihtiyaç duyarlar. Örneğin, ruhbilimi alanına giren insan ruhu gibi bir mevcudiyetin varlığı, tereddüde yol açabilir. Bu durumda onun hakikî varlığını ispat etmek zorunludur. Yine aynı şekilde onların temel esası üzerinde bir ilmin konularının hallolduğu olaylar ve usullerin de şüpheye sürükleyici olması ve önceden ispat edilip açıklığa kavuşturulmasının zorunlu olması mümkündür. Aksi takdirde vermesi gereken faydayı sağlamayabilir. Bu tür önbilgi konu ve açıklamalara "Tasdikî ilkeleri" denir.

Eşyanın mahiyetinin tanımlanması ve açıklanması sözkonusu olan "tasavvurî ilkeler" ise, tabiî olarak ilmin kendisinde ve mukaddime şeklinde açıklanmaktadır. Fakat ilimlerin ilkeleri farklılık arzeder ve genellikle başka ilimlerde sözkonusu edilir. Daha önce de zikrettiğimiz üzere her ilmin felsefesinden murad, başka ilimlerde açıklanan o ilmin ilkelerinden sözetmektir.

Şimdi soracağımız soru "felsefenin ilkeleri nelerdir? ve hangi ilimle açıklanmalıdır?" sorusudur.

Cevap şudur: Felsefenin konusu "mevcut" (var olan)tur ve onun anlamı bedihî (gayet açık) olup herhangi bir açıklamaya muhtaç değildir. Bundan dolayı da felsefe, bu tasavvurî ilkeleri kazanmaya gerek duymaz. Tasdikî ilke açısından da söylemek gerekir ki fel-

sefe mevzusunun varlığı ispata gerek duymaz. Zira varlığın aslı bedihîdir (apaçıktır) ve hiçbir akıl sahibi için inkarı mümkün değildir. En azından herkes kendi varlığından haberdardır ve sadece bu bilgi bile onun varlık mefhumunun gerçek delillere sahip olduğunu bilmesi için yeterlidir. Felsefe, diğer ilimlerde ispata muhtaç olan nazarî ve tasdikî ilkelere de muhtaç değildir. Örneğin fiziğin konusu olan cisimsel cevherin aklî ispatı gibi diğer ilimlerin mevzusunun ilkesi felsefe konusunun bir parçasıdır. Felsefenin tasdikî ilkeleriden olan bu ikinci grup açık olgulardır ve ispat ve açıklamaya muhtaç değildir. Örneğin zıtların birbirlerini itmesi ilkesi gibi. Bundan dolayı, felsefe ne mevzuyu tasavvur etmenin aslında, ne de kendi tasdiki ilkelerinin tasdikinde bir başka ilme ihtiyaç duymaz. Aksine tüm bu prensipler açık olan şeylerdendir ve onların tasavvur ve tasdiki başlı başına insan için vücuda gelmiştir.

Konunun Özeti

1- Bir ilmin konusundan maksat, kapsayıcı bir ünvan ve o ilimde eserlere, hükümlere, özelliklere ve kısımlara yönelik sözü edilen ortak paydalardır. Herhangi bir hareket ve şeyin, taşımış olduğu özellikler açısından birkaç ilmin konusu olması mümkündür.

2- Bizim bu kitapta felsefeden amacımız, tabiat ötesi (metafizik) ile ilgili bir kısım konulardır. Onun mevzusu da "mutlak mevcut" ya da "mevcudun bima huve mevcud (zatıyla kaim olan, varlığı kendisine dayanan)" dur.

3- Bir ilmin konularından maksat, vasıtasız ya da vasıtalı olarak o ilmin konularına yönelik açıklamalar getiren ve her birinin o konu hakkında bir hüküm ortaya çıkaran ve ispat eden hükümlerdir. Bundan dolayı da felsefenin konuları, doğrudan veya dolaylı olarak mutlak mevcudun hükümlerinden bir hükmü beyan

eden hükümlerdir.

4- Felsefî konular mevcudatın bir kısmıyla sınırlı olmadığından diğer ilimlere benzemez. Onların çözümü için onun kendisine özgü düşünce ve akıl yolundan yararlanmak gerekir. Hatta felsefî konuların reddi ve iptali için de felsefî yoldan ve aklî, düşünce yolundan yararlanmak gerekir, yani felsefeyi reddetmek için de felsefe yapmak şarttır.

5- Felsefî konuların özellikleri şunlardır:

a) Başka ilimlerin hiçbirine benzemez ve onlarla aynı kategoride yer almaz.

b) Tecrübe ve his metodu ile ispat edilemez.

c) Onu ispat veya reddetmenin tek çıkar yolu düşünme yoludur.

d) Konuları, felsefenin küllî konularının çatısı altında yer alır.

6- Bir ilmi tarif etmenin birkaç yolu vardır: Konularla tanımlamak, konusu ile tanımlamak, sonuç ve faydaları ile tanımlamak. Felsefeyi, "mutlak varlığın durumlarından sözeden bir ilimdir." diye tanımlarız.

7- Herhangi bir ilim ile uğraşmazdan önce gerekli olan tasavvurî ve tasdikî bilgilerin tümüne "o ilmin ilkeleri" denir. Bu bilgiler bazen bedihîdir (açıktır), bazen de kazanıma ihtiyaç duyar. Tasavvurî ilkeler, genellikle sözkonusu ilmin bizzat kendi içinde açıklanır. Fakat tasdikî ilkeler ise, çoğunlukla diğer ilimlerde ispata kavuşurlar.

8- Felsefenin mevzusu olan "mevcut" (var olan)un tasavvur ve tasdikinin ikisi de apaçık (bedihî) olup kazanıma muhtaç değildir. Bundan dolayı da felsefe kendi tasavvurî ve tasdikî ilkeleri konusunda diğer ilimlere muhtaç değildir.

Konunun Soruları

1- "İlmin konusun"dan maksadın ne olduğunu birkaç örnekle açıklayın.

2- Acaba bir şey birkaç ilme konu olabilir mi? nasıl?

3- "Cismin mutlağı" ile "mutlak cisim" arasındaki fark nedir?

4- Felsefenin konusu nedir? Açıklayınız.

5- Bir ilmin konuları ne tür olaylardır ve niçin felsefî konular diğer konularla farklılık arzeder?

6- Felsefe konularının özelliklerini yazınız?

7- Bir ilmi tarif etmenin yolları nelerdir? Bir örnekle açıklayın.

8- Felsefenin değişik tariflerini yapınız?

9- Bir ilmin ilkelerinden maksat nedir?

10- Felsefenin ilkeleri (usulleri) nelerdir ve nasıl açıklanırlar?

Felsefede Araştırma Metodu

Felsefeyi tanımamızda bize yardımcı olabilecek yönlerden biri de felsefî araştırma metodunun nasıl olduğunu ve onun diğer ilimlerin metoduyla farkılığının nerede olduğunu bilmemizdir. Biz, burada ilk önce özet bir şekilde ilimlerin metodolojisi üzerinde duracak ve ondan sonra felsefî araştırma metodunu inceleyeceğiz.

İlimlerin Metodolojisi

"Metod", uslup, yöntem, üsul, sistem anlamına gelir, "loji" ise fıransızca bir ek olup "bilim" demektir. O halde metodoloji, "Yöntem bilimi" anlamına gelmektedir. Bugün metodoloji bilgibiliminin (epistemoloji) bir dalı olarak kabul edilmekte olup bu alanda birçok kitap kaleme alınmıştır. Metodoloji "Bilimsel felsefe" anlamında da kullanılmıştır.

"Bilimsel felsefede (metodoloji) ilim ele alınır ve yüzeysel bilim denilen şeyle karşılaştırılır. Değişik ilimler sınıflandırılmış ve bu ilimler arasında düzenli bir sıralama yapılabilip yapılamayacağı açıklığa kavuşturulmak istenmiştir. Bilimsel felsefede, matematik, fizik, kimya ilimleri, yaşamla ilgili ilimler, ruhbilim, toplumbilim ve tarih bilim gibi değişik ilimler incelenip mevzunun tarifine ve uslub (metod)un belirlenmesine çalışılmıştır. Uslup veya "metod", sonuca kavuşacak ve konuyu kolaylaştıracak araçlar bütünü demektir. İlmi uslup da hakikate ulaşmayı kolaylaştı-

racak ve sağlayacak tüm uslup ve yollar demektir. Bilimsel felsefede, insan fikrinin ne dereceye kadar, ne oranda, hakikati bulma noktasında ümitvar olduğu ve ilim sayesinde yalnışlıklardan ne ölçüde uzak kalınabileceği konusu da ele alınıp incelenir.

Açıktır ki her ilim kendi konu çeşidinin gereğine göre, konusunun araştırılması ve ispatı için özel bir uslup, yöntem (metod) ister. Örneğin tarihî konuları, laboratuvarda maddelerin ayrıştırılması veya bileşimi aracılığıyla açıklığa kavuşturmamız mümkün değildir. Aynı şekilde hiçbir filozof da zihinsel ve felsefî tahliller ve sonuçlarla "Napolyon'un hangi yıl Rusya'ya saldırı düzenlediğini ve acaba bu savaşta zafer mi elde etti yoksa yenildi mi?" sorularına cevap bulamaz. Bu tür konuların tahkik üslûbu (araştırma metodu), onların i'tibarına dayanak, kaynak ve değerlerinin incelenmesidir.

Bütün ilimleri (genel anlamda) tahkik uslubü açısından, araştırma yolu ve konuları inceleme ve ispata kavuşturma taktikleri açısından üç genel gruba ayırmak mümkündür: Aklî ilimler, tecrübî ilimler, naklî ve tarihî ilimler.

Aklî ve Tecrübî Metod

İnsanoğlunun birçok sorusunun tecrübî metodlar (usluplar) ve deneysel müşahedlerle çözümlenemeyecek, aksine aklî metodlara ihtiyaç duyan cinsten sorular olduğunu daha önce ifade etmiştik. Matematik ile ilgili konular da bu türdendir. Gerçi matematik ile ilgili birçok nisbet ve bağlantıyı dışarıda eşyanın yardımıyla göstermek mümkündür. Fakat bu matematik ile ilgili konuların esasının dış müşahede ve tecrübeler olduğu anlamına gelmez. Matematikte "sonsuz" hakkında veya eksi sayılar hakkında yapılan konuşmalar asla müşahede ve deney alanına girmez.

Tecrübî üslup ile aklî uslup arasındaki temel fark

şudur: Aklî üslûbun dayanağı ilk açık hükümler (delil ile ispata muhtaç olmayan hükümler)dir. Zıtların ayrılması gibi... Fakat tecrübî üslûbun dayanağı, müşahede ve hisler yoluyla elde edilen hissî ve tecrübî mukaddematlar (önermeler)dır.

Kimi zaman tecrübî uslup istikraî (tümevarımsal) uslupla eşit tutulur. Burada tümevarım ve diğer iki usluba, istidlal çıkarım yani kıyas ve temsile kısaca işaret etmemiz gereklidir. Ancak ondan sonra aklî ve tecrübî iki uslubün her birinin alanı üzerinde durup incelemeye tabi tutabilir ve felsefede araştırma metodu değeri yani aklî uslubü ele alabiliriz.

Temsil(Benzeşim-Analoji), İstikra' (Tümevarımsal) ve Kıyas

Bir bilinmeyenin bir başka bilinenle keşfine çalışmak üç şekilde yapılır:

1- Temsil (Analoji): Bu, bir cüzden bir başka cüz'e harekettir. Yani birbirine benzeyen iki konuda, bu konulardan herhangi birinin hükmü biliniyorsa diğer bilinmeyen hükme de bilinen bu hükümle bir yargıya varabiliriz. İki konunun birbirine benzerliğine dayanarak bilinen hükmü bilinmeyen için de kullanır ve o konuyu bilinen hükme göre ispat etmeye çalışırız. Örneğin, iki kardeşten biri akıllı ise ve bizler bu ikisinin birbirine benzerliğine dayanarak "diğeri de akıllıdır." der isek bu yaptığımız şey, mantıkî ıstılahla "temsil", fıkhî ıstılah ile ise "kıyas" olarak adlandırılır. Temsil, yakîn (kesin bilgi) için herhangi bir önem arzetmez ve bilimsel bir değeri yoktur. Zira açıktır ki sırf iki konunun birbirine benzerliği onların her şeyde ortak olduğu hükmünü doğurmaz.

2- İstikra' (tümevarım): Bu da cüz'îden küllî'ye harekettir. Yani bir şey'in efradının (bileşenlerinin) incelenmesiyle ve onlar arsındaki ortak özelliği bulmakla sözkonusu bu özelliğin, o sabit şey için ve onun tüm

efradında gerçekleşmesi hükmünü vermemiz demektir. (Ayrı ayrı olaylardaki ortak vasıflara dikkat ederek genel bir sonuç çıkarmak demektir.) Yapılan bu şeye mantıkta "istikra'" denir ve iki kısma ayrılır: Tam İstikra ve nakıs (eksik) istikra .

Tam istikra, inceleme konusu olan tüm efradın tümünde ortak özelliğin görüldüğü yerde sözkonusudur. Bu tür bir işin pratik olarak gerçekleşmeyeceği açıktır. Zira, şayet, farz-ı misal bir şeyle eşzamanlı tüm doğrulayıcıların incelenmesi mümkün olsa da hiçbir zaman onun geçmiş ve gelecek efradı tahkike konu olamaz. Hiç şüphesiz en azından şu şüphe baki kalacaktır: Geçmişte veya gelecekte de böyle özelliklere sahip olan bu tür fertler meydana gelmiştir veya geleceklerdir.

Eksik istikra da, o şeyin bir çok efradının müşahede konusu olması ve o zaman onların ortak özelliğinin bütün efrada nisbet edilmesidir. Bu tür fikirsel bir hareket, elbette yakînin kabul edeceği bir şey değildir. Zira çok zayıf da olsa incelenmeye tabi tutulmamış bazı efradın bu özelliğe sahip olduğu ihtimali her zaman vardır. Örneğin, bir fakültede yer alan 1000 sandalyenin arasından 999 tane tahta sandalyeyi müşahede etmekle bu sandalyelerin tümünün tahta olduğuna kesin olarak hükmetmek mümkün değildir. Gerçi çokluğu görmekle değişik olma ihtimali daha da azalır ama asla sıfıra inmez. Belki-matematiksel ıstılahlasıfıra yönlendirir.

Bundan dolayı tam istikra' mümkün değildir, nakıs istikra'dan da kesin sonuç elde etmek mümkün değildir.

3- Kıyas: Bu da küllî olandan cüz'î olana harekettir. Yani ilk önce küllî olan bir mevzu için bir yük belirlenir ve ondan sonra o hükmün esası üzerinde o mevzunun cüzleri belirlenir. Bu tür bir fikirsel harekete mantıkta "kıyas" denir ve kendine özgü bir takım şart-

larla kesin olana faydalı olur. Kıyas hakkında, "Russell" ve "J.S. Mill" gibi bir kısım batılı filozoflar tarafından kimi farklı açıklamalar yapılmıştır ki şimdi esaslı açıklamanın ve onun cevabını vermenin imkanı yoktur. Kıyasın geçerliliğine yakîn ve onun faydalı oluşu için matematiksel konularda biraz düşünmek yeterli olacaktır. Zira matematiksel metodlar(usluplar) kıyaslama metodudur . Şayet bu metod faydalı olmamış olsaydı hiçbir matematik konusu matematiksel kaideler esası üzerine kurulmazdı ve asla bu noktada kesin bir sonuca varılamazdı. O halde madem ki bizler matematiksel konulara inanıyoruz bu da, bu tür konularda kıyaslama metodunun doğruluğuna işarettir.

Aklî Metod ve Tecrübî Metod Alanı

Yukarıdaki her iki metodun her birinin kendine özgü bir alanı vardır. O alan dışında da herhangi bir geçerlilikleri yoktur. Uslupların alanı arasındaki bu sınırlama bir karar işi değildir. Aksine ilimlerin konularının tabiî gereğidir. Örneğin, her filozof her ne kadar kendi beynini zorlasa da aklî ve felsefî tahayyülleri ile cisimlerin molekül ve atomlardan oluştuğunu keşfedemez. Ya da hangi unsurların bileşimiyle hangi kimyevî maddelerin oluştuğunu ve hangi özellikleri meydana getirdiğini keşfedemez. Rivayet edilir ki alimin biri uzun bir süre bir atın kaç dişi olabileceği üzerine düşünmüş durmuş, sonunda adamın biri ona bağırarak, "bu, tefekkür ve düşünce yoluyla bulunmaz. Atın ağzını aç ve ağzındaki dişleri tek tek say!" diyerek ona yapılması gerekeni söylemiştir. Araştırma metodu budur.

Diğer yandan mücerred ile ilgili ve maddî olmayan şeylerle ilgili olan konular kesinlikle hissî tecrübelerle çözüme kavuşmaz. Hatta onları ortadan kaldırmak da tecrübî ilimlerle oluşmaz. Örneğin, hangi hissî tecrübeyle, hangi laboratuvarda ve hangi ilmi araç ve

gereç yardımıyla ruh ve mücerredleri keşfedebilir ya da onların yokluğunu ispat edebiliriz. Bu tür konular ancak ve ancak aklî usluplarla ve aklî bedehiyyatlara dayanarak çözmemiz gerekir.

Bazı düşüncesiz ve temelsiz kimseler, aklî ve tecrübî metodların alanını birbirine karıştırmakta ve tecrübî metodun aklî metoddan daha üstün olduğunu ispatlamak için şunu iddia etmekteler: "Eski filozoflar, sadece aklî metodu kullandıkları için ilmi keşiflerde pek bir başarı elde edememişlerdir. Fakat yeni bilim adamları tecrübeye yöneldikleri için çok önemli buluşlara imza atmış ve ilmî araştırmalarda büyük ve önemli ilerlemeler katetmişlerdir."

Şunu bilmek gerekir ki eskiler de bu incelikten gafil değillerdi. Tecrübî ilimler noktasında tecrübî metod ve müşadelerden yardım dilemek gerektiği ölçüsünü kavramışlardı. Örneğin, Aristo, Makedonyalı İskender'in yardımıyla Atina'daki büyük bağı vücuda getirmiş, değişik bitki ve hayvanları yetiştirmekle uğraşmıştı. Bizzat kendisi onların durum ve özelliklerini müşahede ve tecrübe konusu etmişti. Asıl konu şudur: Acaba bütün soru ve bilinmeyenleri müşahede ve deney yardımıyla halletmek mümkün müdür? Bu soruya verilecek cevap olumsuz yöndedir. Bundan dolayı da yeni bilimadamının hızlı ilerlemesini onların aklî metodlardan yüz çevirmesi ve tecrübî metodları ona tercih etmelerine bağlamamak gerekir. Aksine bunu, yeni bilimsel araçların keşfine ve bilim adamlarının tabiî ve maddî konulara eğilim duymalarına ve onların fikirlerinin yeni keşif ve icadların yapılması üzerinde yoğunluk kazanmasına bağlamak gerekir. Bu iki konunun birbirine karıştırılması, bugün batı zihniyetine kapılmış insanlarımızın birçoğunun onların tuzağına düşmesinin esas yanılgısını teşkil etmektedir.

Felsefî Araştırma Metodunun Değeri

Felsefî dayanakların esası "kıyas"tır. Küllî bir esastan cüz'i konulara hareket etmekle ancak kesin bir sonuç elde edebileceğimiz tek ölçüt ancak kıyas ile mümkündür demiştik daha önce. Bundan dolayı eksik istikra' ve temsilin felsefede asla yeri yoktur. Tam istikra'ın da felsefî konularda gerçekleşme imkanı yoktur. Bütünsel kıyas öncüllerinde bütünsel mukaddime, aklî araştırma ve metodlara (usluplara) bağlıdır. Çünkü his, asla küllîyete ulaşamaz ve öncüllerin nihaî dönüşü felsefî kıyasların ilk bedehiyyatlara yapılmasındadır ki asla şüphe ve zanna yer yoktur. Felsefî usullerin kesin oluş sırrı da burada yatmaktadır. Bu konunun daha geniş açıklamasını gelecek bölümlerde vermeğe çalışacağız.

Konunun Özeti

1- Bugünkü yöntembilim anlamındaki metodoloji, bilgibiliminin (epistemoloji) bir dalı olarak tanınmış ve ona "ilmi felsefe" de denilmiştir. Bu bölümde ilimlerin değişik metodları inceleme ve araştırma konusu edilmiştir.

2- Her ilim kendi konusunun çeşidinin gereğine uygun olarak kendine özgü bir uslup ister. İlimlerin tümünü uslup açısından üç gruba ayırmak mümkündür: aklî ilimler, tecrübî ilimler ve naklî ilimler.

3- Aklî metodda dayanağımız, bedihiyyat-ı evveliye (delil ve ispatı gerekmeyen sahih ve açık şeyler)dir. Fakat tecrübî uslupta müşahede ve hissî algılara dayanırız.

4- Bilinmeyeni önceden malum olan yolla keşfetme uğraşı üç şekilde olur: "Temsil"(analoji), Cüz'î olandan ine cüz'î olana hareket demektir. "İstikra'"(tümevarım); Cüz'î olandan küllî olana harekettir. "Kıyas"; Küllî olandan cüz'î olana harekettir.

5- Temsil ve nakıs istikra' yakîn için fayda teşkil

etmezler. Tam istikra' da ilimlerde mümkün değildir. Yakîn için faydalı olan sadece "kıyas"tır. Matematik, mantık ve felsefenin esası da "kıyas" üzerine kurulmuştur.

6- Şayet kıyaslama uslubu faydalı ve doğru bir uslup olmaz ise matematiğin temeli tamamen sarsılır.

7- Bilimsel metodlar arasındaki sınırlandırma kararlaştırılmış (üzrinde ittifak edilmiş) bir şey değildir, aksine ilimlerin konuları gereğidir.

8- Aklî metod ve tecrübî metodun her birinin ayrı ve kendine özgü bir alanı vardır. Hislerin etkisi altında kalarak sahip oldukları alanları birbirine karıştırmamalı ve birini bir diğerine kurban etmemeliyiz. Yine aynı şekilde şunu da gözönünde bulundurmalıyız ki Avrupalıların bilimsel ilerlemelerinin sırrı, aklî metodlardan uzaklaşmak ve onlara sırt çevirmelerinde değildir. Aksine bu ilerlemeler, yeni ilmî araçların icad edilmesi ve bilim adamlarının tabiî ve maddî konulara eğilim duyması ve onların düşüncesinin yeni keşifler ve icadlarda yoğunluk kazanmasına bağlıdır.

9- Felsefî dayanakların esası "kıyas"tır. Nakıs istikra ve temsilin felsefede hiçbir yeri yoktur ve tüm felsefî kıyaslamaların dönüşü bedehiyyat-ı evveliye (delil ve ispat gerekmeyen açık ve doğru şey)'yedir.

Konunun Soruları

1- "Metodoloji" nedir?

2- İlimler metod açısından kaça ayrılır?

3- Tecrübî usluplarla incelenemeyecek konulardan örnekler zikredin?

4- Tecrübî uslup ile aklî uslup arasındaki temel fark nerededir?

5- Bilinmeyenleri önceden bilinenlerden keşfetmenin yolları hangileridir? Hangisinin yakin için faydalı olduğunu zikredin?

6- İstikra' kaç kısımdır? Hangi kısmı yakin için

faydalıdır?

7- Değişik ilim usluplarının alanı arasındaki sınırlandırma nereden ileri gelmektedir?

8- Batılıların yeni ilerleyişlerinin sırrı nedir?

9- Felsefî dayanakların esası nedir? Niçin hissî idrakler felsefî dayanaklara faydalı olamaz?

Felsefe ve İlimler

İlimlerin Birbirleriyle Bağlantısı

Geçen bölümde, felsefî konuları araştırma metodunun tecrübî ilimlerin araştırma uslubundan farklı olduğunu, felsefî konuların mahiyetinin aslî uslupları gerektiren bir yapıda olduğunu ve felsefenin bu açıdan da naklî ve tecrübî ilimlerden temel farklılıklar gösterdiğini öğrendik. Bu konudan kimilerinin felsefe ile diğer ilimler arasında demirden örülü bir duvarın çekilmiş olduğunu, hiçbirinin diğerini etkileyemeyeceğini çıkarmış olması mümkündür. Oysa bu doğru bir çıkarım değildir.

İlimler her ne kadar konuları, hedefleri, araştırma uslupları açısından birbirinden ayrılıyorsa da aynı zamanda aralarında bir ilişki, bir bağlantı da mevcuttur. Her biri gücü yettiği oranda ve bir dereceye kadar bir başka ilim veya ilimlerin konularının çözümü için yardımda bulunabilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bir ilmin tasdikî usulleri bazen bir başka ilimde ispatlanır. Bir ilmin bir başka ilimden yararlandığının en iyi ve açık örneği nücum (astroloji) ve fiziğin matematikten istifade etmesinde görmek mümkündür.

Felsefî ilimler -yani gayr-i tecrübî bir usluba sahip olan ilimler- de birbirleriyle bağlantılıdır. Bu tür ilimlerin en iyi örneği, ahlakın felsefî ruhbilimiyle olan bağlantısında bulmak mümkündür. Örneğin ahlak ilminin ilk esaslarından birisi, irade ve ihtiyarın insanda varolmasıdır. Ve bu esasın ispatı, aklî usluplarla insanın ruh

özelliklerinden sözeden felsefî ruhbiliminin sorumluluğunda olmasıdır.

Tabii ilimler ve felsefî ilimlerin de az veya çok birbiriyle bağlantısı vardır. Örneğin, bir takım felsefî ilimlerin konularının ispatı için konulan bazı burhanlar (deliller) noktasında tecrübî ilimlerde ispat olunmuş öncüllerden yararlanılabilir. Misal olarak, tecrübî ruhbiliminde ispat olmuştur ki bazen görmek ve duymak için gerekli olan fiziksel ve fizyolojik şartların varlığıyla bu algılar gerçekleşmez. Hepimizin bazen bir arkadaşımızla karşılaşmış olmamız ve içinde bulunduğumuz zihinsel ve benzeri meşguliyetlerin etkisiyle onu görememiş olmamız mümkündür. Ya da kimi sesler kulaklarımızın perdesini yırtacak düzeyde olmasına rağmen onları işitememiş olmamız mümkündür. Veya bir yangın esnasında bedenimizin bir tarafı yanmış da uzun bir süre onun verdiği acı ve sızıyı his edememiş olabiliyoruz. Bu konudan, felsefî ilim konularından birinin ispatı için mukaddime amacıyla yararlanılabilir ve şöyle bir sonuç çıkarılabilir: İdrak (algı), maddî fiil ve etkilenimler kategorisinde değildir. Yoksa her zaman o maddî şartların varlığıyla şekillenmesi gerekirdi.

Felsefe ve Diğer İlimlerin İlişkisi

Felsefî ilimlerin her yönüyle diğer ilimlerle ve ayrıca birbirleriyle ilişkili olduğunu görmüş olduk. Şimdi özel anlamıyla felsefenin yani metafiziğin diğer ilimlerle nasıl bir ilişki içinde olduğunu görelim.

Şunu bilmemiz gerekir ki felsefenin diğer ilimlere bir ihtiyacının olmaması ve diğer ilimlerde ispat olunmuş doğrulayıcı usluplara muhtaç olmamasıyla birlikte aynı zamanda diğer ilimlere yardımı dokunmakta ve o ilimlerin temel ihtiyaçlarını karşılamakta ve kendisi de bu arada diğer ilimlerden faydalar elde edebilmektedir.

Felsefenin Diğer İlimlere Katkıları

Felsefenin (metafizik) ister felsefî ister gayr-i felsefî diğer ilimlere esaslı katkıları, onların tasdikî usullerinin beyanında, yani apaçık olmayan konularının ispatında ve onların ilk önceki en küllî kaidelerinin ispatında özetlenir.

a) İlimlerin konularının ispatı: Her bir ilmin bir mevzusu olduğunu ve böyle bir mevzunun varlığı apaçık (bedihî) olmadığı takdirde ispata muhtaç olduğunu daha önce öğrenmiştik. Her ilmin mevzusunun ispatı aynı ilmin konuları alanında değildir. Aslında bir kısım konularda ilmin konusunun ispatı, o ilmin konuları türünde de değildir ve bir başka metoda gereksinim duyar. Örneğin tabiî ilimlerin mevzularının gerçek varlığının ispatı, aklî metodlara gereksinim duymakta ve bu tür konularda bu ilimlere yardımcı olabilecek ve onların mevzularını aklî delillerle ispatlayabilecek tek şey felsefe-i ula (ilk felsefe)'dır.

b) Önceki küllî kaidelerin ispatı: Bütün hakikî ilimlerin ihtiyaç konusu olan en önemli küllî esas, illîyet esası ve onun fer'i kanunlarıdır. Bütün bilimsel çalışmaların odak noktasını, eşya ve olaylar arasındaki sebep-sonuç bağının keşfi teşkil eder. Bir hastalığın mikrobunu veya onun ilacını keşfetmek için deneyle uğraşan bir bilim adamı, hakikatte hastalığın illetini (sebebi) ve onun ilacının sebebini keşfetme peşindedir.

O halde bilim adamları, kendi bilimsel çalışmalarına başlamazdan önce her olayın bir sebebinin olduğu inancını taşımaktadırlar. Hatta bir elmanın ağaçtan düşmesini müşahede etme sonucu, çekim kanununu keşfeden Newton bile, bu inancın bereketiyle bunu keşfetmiştir. Şayet olayların meydana gelişinin tesadüfî ve sebepsiz olduğu inancında olsaydı asla böyle bir keşfe nail olamazdı.

Fakat aklî bir kaide olarak bizzat illîyet (sebeplik)

kanununun incelenmesi, felsefe dışında hiçbir ilmin konusu alanında değildir.

Aynı şekilde illîyetin fer'î kanunları da felsefede açıklığa kavuşur ve bu kanunların ispatı felsefenin ilimlere yaptığı katkı ve yardımlardandır.

İlimlerin Felsefeye Katkıları

İlimlerin felsefeye sağladığı en önemli katkılar iki şekilde sözkonusudur:

a) Bazı delillerin mukaddimelerinin ispatı: Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bazen felsefî ilim konularının bir kısmının ispatı için tecrübî mukaddimelerden yararlanılabilir. Örneğin, idrakin maddî şartların varlığıyla gerçekleşememesi nedeniyle idrakin maddî olaylardan olmadığı sonucunu çıkarırız.

Bugün ilim bize der ki, hayvan ve insan bedenindeki hücreler tedricî olarak ölürler ve onların yerini başka yeni hücreler alır. Öyle ki birkaç yıl zarfında bedendeki tüm hücreler (beyin hücreleri dışında) değişmektedir. Bu konudan, yani hücrelerin yavaş yavaş değişmesi konusundan, ruhun ispatlanması için yararlanılabilir. Zira kişisel vahdet ve ruhun ıspatı, vicdanî bir şey olup inkarı asla mümkün değildir. Fakat beden daima değişiklik ve başkalaşma halindedir. O halde ruhun bedenden ayrı olduğu ve sabitlik ve değişkenliği kabul etmez bir şey olduğu anlaşılıyor.

Buradan metafizikte (felsefe-i ula) varlığın maddî ve mücerred olarak ikiye ayrılması konusuna gidilebilir. ve maddî olmanın bütün varlığın havvas ve bütün mevcudatın arazlarından olmadığı (ilintiler)sonucunu çıkarabiliriz.

Elbette tabiî ilimler ile felsefe arasında varolan ilişki, daha önce söylediklerimizle, yani felsefenin diğer ilimlere muhtaç olmadığı görüşüne aykırı değildir. Zira zikredilen felsefî konuların ispat yolunun yukarıdaki yollarla sınırlı olduğu da anlaşılmamalıdır.

Aksine onların her biri için, yalnızca ilk bedehiyatlara ve vicdaniyetlere dayanan kendine özgü felsefî burhan veya burhanlar mevcuttur. Kapsayıcı delillerin tecrübî mukaddimeler (deneysel öncüller) üzerine ikamesi, henüz halis felsefî delilleri tam kamil manasıyla idrak edecek bir zihne erişememiş olan kimseler için faydalı ve uygundur.

b) Felsefî tahliller için yeni zeminlerin hazırlanması: Her bir ilim, ilk aşamada bir takım küllî ve usulî konulardan başlar ve öz ve cüz'î konuların izah ve açıklanması için yeni alanların bulunması ile gelişir. Bu alanlar, bazen diğer ilimlerin yardımıyla meydana gelir. Felsefe de bu kaideden müstesna değildir ve onun ilk konuları sınırlıdır. Fakat yeni ufukların bulunmasıyla yaygınlık kazanmış ve kazanmaktadır. Öyle ufuklar ki bazen zihnî araştırmalar, düşünce ve fikirlerin karşılaşmasıyla (çatışmasıyla), bazen de vahyin rehberliğiyle veya irfanî keşiflerin öncülüğüyle keşfolunur. Bazen de diğer ilimlerde ispat olunan ve ortamı felsefî usullerin ve yeni aklî tahlillerin tatbiki için oluşturan konular aracılığıyla gelişir, yaygınlık kazanır.

Örneğin, yeni yüzyılda maddenin enerjiye dönüştüğü ve maddenin zerrelerinin sıkışmış enerjiden teşkil olunduğu görüşü ortaya atılınca filozoflar için şu konu ortaya çıktı: Acaba madde aleminde maddenin esas sıfatını yokeden, mesela hacime sahip olmayan bir şeyin gerçekleşmesi mümkün müdür? Acaba hacme sahip olan bir şeyin hacimsiz bir şeye dönüşmesi mümkün müdür? Şayet cevap menfi yönde olursa her ne kadar hissî tecrübe ile ispat ve müşahedesi mümkün değilse de enerjinin hacmi yokettiği sonucuna varacağız.

İlimlerin Sınıflandırılması

Her ne kadar ilimler birbirleri ile ilişkili ve değişik yollarla birbirleriyle alış veriş yapıyorlarsa da aynı zamanda aralarında sınır çizgileri oluşturmak ve bu esasla sınıflandırmak da mümkündür. Alimler ve bilim adamları ilimlerin öğretilmesinde kolaylık sağlamak için eskiden beri ilimler arasında bir sınıflandırma yapmışlardır ta ki bu yolla hangi ilmin öncelikli hangisinin sonradan geldiğini ve bir ilmi konuya ulaşmanın yolu hangisi olduğunu aydınlığa kavuştursunlar. İlimlerin sınıflandırılmasının başında, küllî sınıflandırılmalarının nazarî ilimler ve amelî ilimlere ayrılması, nazarî sınıflandırılmaların tabiiyat (fizik), riyaziyat (matematik) ve ilahiyata ayrılması, amelî sınıflandırılmanın ahlak, siyaset menzilin tedbiri gibi bölümlere ayrılması şeklinde olmuştur ki biz bunlara daha önce işaret etmiştik.

İlimlerin Sınıflandırılma Ölçüleri

İlimleri farklı ölçülerle sınıflandırmak mümkündür. En önemlileri şunlardır:

a) Araştırma uslup ve tarzı esasına göre: Daha önce ilimlerin araştırma metodu esasına göre üç gruba ayırmanın mümkün olduğunu ifade etmiştik:

1- Aklî ilimler: Buna, sadece aklî deliller ve zihinsel sonuçlarla incelenebilen matematik, mantık ve felsefe-i ula gibi konular örnek verilebilir.

2- Tecrübî ilimler: Tecrübî yollarla ispatlanabilen fizik, kimya ve biyoloji gibi ilimler buna örnektir.

3- Naklî ilimler: Buna da tarihî ve naklî dayanak ve delillerine başvurma esasıyla incelenmesi mümkün olan tarih, fıkıh ve sosyoloji gibi ilimler örnek verilebilir.

b) Hedef ve sonuç esasına göre: Maddî ve manevî hedefler, ferdî ve ictimaî hedefler gibi. Kendi manevî tekamül yolunu tanımak isteyen bir kimsenin, servet

elde etmenin yollarını -sanat ve çiftçilik yollarıyla- öğrenmek isteyen birisinin ihtiyaç duymadığı bir kısım konulara ihtiyacı vardır. Yine aynı şekilde toplumsal bir liderin de bir başka bilgilere ihtiyacı vardır. O halde, bu örneklerden yola çıkarak ve bu farklı ve değişik hedefleri gözönünde bulundurarak ilimleri sınıflandırmak mümkündür.

c) Konu esasına göre: Bir tek konu çerçevesinde bulunan değişik konuları genel ve kapsayıcı bir başlık altında tutmak ve bir ilim adıyla müşahhaslaştırmak ve bu yolla ilimler arasında bir sınıflandırma yapmak mümkündür. Bu sınıflandırmada konuların derin uyumluluk, ilişki ve bağlantılarını ile aralarındaki düzen ve intizam daha iyi korunur. İşte bundan dolayıdır ki bu tür bir sınıflandırma eskiden beri büyük bilim adamı ve filozofların teveccühüne konu olmuştur.

Konunun Özeti

1- Felsefî araştırmaların metodlarının tecrübî metodlardan farklı oluşu, felsefenin diğer ilimlerle hiçbir ilişkisinin olmadığı anlamına gelmez.

2- Nasıl ki felsefe dışı (tecrübî ilimler) ilimlerin birbirleriyle alış-verişleri var ise aklî ve felsefî ilimlerin de birbirleriyle ilişkisi vardır. Bunlara ilave olarak bir yandan tecrübî ilimler ile diğer yandan felsefî ilimler arasında da ilişkiler sözkonusudur.

3- Felsefenin özel anlamıyla (=metafizik) tecrübî ilimlere yönelik iki temel yardımı vardır: Birisi; onların mevzularının ispatı, diğeri; önceki küllî kaidelerin onlar için ispatı. İllîyetin aslı gibi.

4- İlimlerin felsefeye en önemli yardım ve kartkısı iki şeydir: Bazı delillerin mukaddimelerinin ispatı, felsefî tahliller için yeni ortamların hazırlanması. Bu konu elbette felsefenin diğer ilimlere bir ihtiyacının olmamasıyla bir aykırılığı yoktur.

5- Maddenin enerjiye dönüşmesi ve bunun tersi, filozoflar karşısında yeni soruları ortaya çıkaran ilmî gerçekliklerdendir.

6- Her ne kadar ilimlerin birbirleriyle ilişkisi var ise de aynı zamanda sınıflandırılmaları da mümkündür. Alimler çok eskilerden beri, öğretimi kolaylaştırmak için ilimleri sınıflandırmaya yönelmişlerdir.

7- İlimleri değişik tarzlarda sınıflandırmak mümkündür. En önemli sınıflandırma şudur: Tahkik (araştırma) metod ve tarzı esasına göre -Hedef ve sonuç esasına göre- konu esasına göre.

Konunun Soruları

1- Bir ilmin bir diğer ilimden yararlanmasını bir örnekle açıklayın?

2- Acaba felsefî ilimlerin (gayr-i tecrübî) birbirleriyle alış-verişleri var mı? Cevap olumluysa bir örnek veriniz?

3- Tecrübî ruhbilimi verilerinden idrakın soyutlamasının ispatı için nasıl yararlanılır?

4- Felsefenin diğer ilimlere yaptığı temel yardımlar nelerdir?

5- Hakikî ilimlerin tümünün ihtiyacı olan en önemli küllî esas hangi felsefî esastır? Niçin?

6- Tecrübî ilimlerin felsefeye yardımları hangi yolla olur?

7- Tecrübî ilimlerin verilerinden yararlanarak ruhun tecerrüdü nasıl ispat edilir?

8- İlimlerin sınıflandırılmasının sebebi nedir?

9- İlimlerin sınıflandırılmasının ölçüsü nedir? Hangi ölçü daha çok bilim adamlarının ilgisini çekmiştir?

İKİNCİ BÖLÜM

BİLGİ

Bilgi Bilimi (Epistemoloji) (I)

Şu ana kadar anlattıklarımızdan şuraya vardık: Faaliyetlerini bilinç esası üzerine bina etmesi gereken bilinç sahibi bir varlık olarak telakki edilen insan, bir takım temel konularla karşı karşıyadır ki onların sahih (doğru) cevabını bulmak için telaş ve çabadan gafil olmak ve meydanı boş bırakmak, onu insanîyet sınırı dışında bırakıp dörtayaklılar zümresine düşürmektedir. Bu tür konularda şüphe ve tereddüde de asla yer yoktur ve birçok tehlikeye sebebiyet verir. Bundan dolayı bu tür konuların halledilmesi için aklî ve felsefî telaş ve çabaların zarureti, gün gibi aşikardır ve inkar edilmesi mümkün değildir.

Akla gelen ilk soru şudur: Acaba insanoğlunun aklının bu konuları halledip çözmeye gücü var mı yok mu? Bu soru, "Bilgi bilimi" konularının merkez çekirdeğini teşkil etmektedir. Bu bölümün konuları halledilip çözümlenmedikçe "varlık bilimi" (ontoloji) konularını ve diğer felsefî konuları incelemeye sıra gelmez. Zira aklî bilginin değeri tespit edilmediği sürece bu tür konular için gerçek çözüm yolunun belirlendiğini iddia etmek boşunadır. Asla kabul edilecek bir şey değildir ve her zaman "akıl nerede bu tür konuları doğru-dürüst çözmüştür?" sorusu zihinlerde yer alacaktır.

Bilgi bilimi konularının diğer felsefî konuların önünde yer alması elbette ki sadece bu bölüme özgü değildir. Aksine, bilgi ile ilgili konuların incelenmesi

diğer tüm ilim dallarının da öncelikli konusudur. Nitekim madem ki her bir ilim alemin bir kısım hakikatlerini bildiği ve varlığın bir kısım bilinmeyenlerini keşfettiği iddiasında bulunuyor o halde ilkönce "bilgi"nin kendisiyle ilgilenmek lazım gelir ki ne tür araç ve gereçlere sahiptir ve bilgi yollarından hangi birisi yakîn (kesin bilgi) için faydalı hangi biri yakîn (kesin bilgi) dışıdır. Acaba gerçekten hakikatı bilmenin beşer için imkanı var mı yok mu? Doğrusu Hume (1711-1776), Kant (1724-1804), Auguste Comte (1798-1857) gibi batılı filozofların bir çoğunu ve bütün pozitivistleri yerinden sarsan ve sahip oldukları yalan-yalnış görüşleriyle batı kültürünü yerle bir eden, hatta diğer bilim dallarındaki özellikle ruhbilim bilginlerini yalnışlığa ve sapıklığa iten de bu tür konulardır.

Bilgi Biliminin Geçmişi

Felsefî ilimlerin bir dalı olarak bilgi biliminin, ilimler tarihinde fazla uzun bir geçmişi yoktur. Fakat konularının esas mihverini oluşturan bilginin değeri konusu, felsefenin en eski dönemlerinden bu yana azçok irdelenmiştir. Bilim adamlarının bu konuya eğilmelerine sebeb olan ilk etken de haricî olayların görülmesi için bu bilgi araçlarının hissî ve ulaşılmazlıkları hatasının keşfi olmuştur. Bu hareket de "elealılar" adındaki bir grup eski filozofların aklî idraklara daha çok değer vermesine ve hissî idrakleri itimada layık görmemelerine sebeb olmuştur. Diğer yandan sofistler, bütün idraklerin değerini hatta aklî idrakleri bile inkar ettiler. İşte bu dönemden i'tibaren bilgi konusunun değeri ortaya çıktı.

Yaklaşık olarak bilgi bilimi etrafındaki sistematik araştırma ve incelemeler Avrupa kıtasında Leibnitz (1646-1716), İngiltere'de John Locke (1632-1704) tarafından başlatıldı ve böylece felsefî ilimlerin bağımsız bir dalı olarak resmen şekillendi. Kant, bilginin değerlili-

ğini ve aklın gücünü felsefenin en önemli görevi olarak değerlendirdi ve bilgi bilimi konularının önemi üzerinde çok fazlaca durdu.

Bilgi Biliminin Tarifi (Tanımı)

Tarif, tanıtmak anlamında kullanılmaktadır. Bundan dolayı "bilgi ve tanıtma"nın bizzat kendisini tanıtmanın pek bir anlamı yoktur. O halde bilgi biliminden amaçlanan nedir? Bir başka ifadeyle, şayet bir kimse "bilgi"yi bana tarif edin, ta ki ne olduğunu bileyim." diye soracak olur ise, buna karşılık şunu deriz: Böyle bir kişi, aslında bu soruyu sormazdan önce bilgiyi biliyor, fakat bundan gafildir. Çünkü böyle bir kişinin ona ulaşsın diye sorduğu soruyu tanımak ve bilmek zaten bilginin kendisidir. Onun yapmış olduğu bu hareket, aslında bilginin kendisidir, fakat bunun bilgi olduğunu bilmemektedir." "İlim ve bilgi, apaçık kavramlardır ve gerçek tarife ihtiyaçları yoktur. Eğer onun için bazı tarifler yapılmış ise de bu, mantıkî gerçek tarifler sayılmayan ve kelime açıklaması ıstılahı niteliğinde olan müteradif (eşanlamlı) kelimelerin tarifidir." denilmesi de bundandır. Azıcık dikkat edildiğinde anlaşılacaktır ki ilim mefhumu, tarife ihtiyaç duymamakla kalmaz. Çünkü aslında onun tarifi mümkün değildir. Zira tarifini yapacak ondan daha açık bir mefhum bulunmamaktadır.

Şu ana dek söylediğimiz şeyler, "ilim" mefhumu ile ilgili idi. Fakat ilmî bir dal olarak "bilgi bilimi" tarif edilebilir ve şu şekilde tarif edilebilir: " Bilgi bilimi, insanın bildikleri, onların çeşitlerinin değerliliği, sıhhat ölçüsünün belirlenmesi ve hataları hakkında söz eden bir ilimdir."

Bilginin Kısımları

Bilgiyi muhtelif ölçü ve esaslarla kısımlandırmak mümkündür. Biz, burada daha çok öneme sahip olan bilginin (ilim) üç kısmına işaret edeceğiz:

*Husulî (üretilmiş-türetilmiş) ve huzurî (hazır olan) bilgi: İlim ve bilgi ile ilgili göz önünde bulundurulabilecek ilk kısımlandırma ilmin vasıtasız mı yoksa vasıtalı mı olduğu konusudur. İlim ya vasıtasız olarak ma'lum olan (bilinen) zata taalluk olunur ve ma'lumun (bilinenin) gerçek varlığını ve görünen varlığını bilen için keşfeder. Ya da onun haricî vücudunu alimin şühud ve bilgisine konu etmez, aksine şahıs, ma'lumu (bilineni) gösteren ve ıstılahî olarak suret ya da zihni mefhum olarak isimlendirilen vasıtalı yolla haberdar olur. Birinci kısım, "huzurî ilim", ikinci kısım ise "husulî ilim" olarak adlandırılır. Bu taksim, nefi (olumsuzlama) ile ispat arasında aklî ve kapsayıcı bir taksimdir ve faraza onun için bir üçüncüsü yoktur. Bundan dolayı da ilim, bu iki kısmın dışına çıkmaz. Huzurî ilimlerin doğrulayıcılarından biri de insanın kendi vücudundan haberdar oluşudur. Bu bilgi, inkar edilemez ve hatta insanı her şeyin ölçüsü olarak değerlendiren sofistler bile insanın kendi vücudunu inkar etmemiş ve onun kendi vücudundan haberdar ve bilgi sahibi oluşunu inkar etmemişlerdir.

Bizim kendi ruhsal durumlarımızdan, duygularımızdan ve atıfelerimizden (şefkat duygusu) haberdar oluşumuz da vasıtasız ve huzurî bir ilimdir. Örneğin, "korku"ya düçar olduğumuzda bu ruhsal durumu doğrudan ve vasıtasız bir şekilde buluyoruz ve onu şekil ve zihinsel bir mefhum vasıtasıyla tanıyor değiliz. Ya da bir kimse veya bir şeye karşı "muhabbet" duyduğumuzda bu derunî cazibe ve çekiciliği kendimizde huzurî olarak buluyoruz. Veyahut bir işi yapmağa karar kıldığımızda kendi bu karar ve irademiz-

den vasıtasız olarak haberdar oluyoruz. Bu tür konularda bir kimsenin korkmuş olup veya bir şeye muhabbet duymuş olup ya da bir işe karar kılmış olup da kendi korku, muhabbet veya iradesinden haberdar olmamış olmasının bir anlamı yoktur. İnsan için huzurî ilimle birlikte şüphe durumu da ma'lum (bilinen) bir şeydir. Bundan dolayı şayet bir kimse her şeyde şüphe ederse bizzat şüphenin varlığı, artık onun için şüpheli değildir. Aksine huzurî bir ma'lumdur. Bu yakinî bilgi, Descartes (1596-1650)'ın ondan başladığı ve; "Ben eğer her şeyden şüphe edersem artık kendi şüphemden bir şüphem yoktur." diyerek ve buradan yola çıkarak "şüphe ediyorum, o halde varım." sonucuna vararak kendi varlığına da inandığı bilgidir. Şekiller ve zihinsel mefhumların kendisi de huzurî ilimle bilinirler. Bizim onlardan haberdar oluşumuz, bir başka şekil veya mefhumla ortaya çıkmamaktadır. Şayet her şeyi bilme, şekil veya zihinsel mefhumun husulü yoluyla ortaya çıkmış olması gerekseydi o zaman ilmin her türlü zihinsel suretle bir başka suretin aracılığıyla tahakkuk etmesi ve o şekildeki ilmin de bir başka suret yoluyla ve böyle devam edecek bir şekil yoluyla olması gerekirdi. Bu düzenle her bir ilim konusunda sonsuz mefhum ve zihinsel suretlerin tahakkuk etmesi gerekirdi. Husulî ilimde - dediğimiz gibi- kişi, zihinsel şekil ve mefhumlar vesilesiyle idrak edilmiş bir şey veya şahıstan haberdar olur. Yani ortada herhangi bir vasıta vardır. Örneğin, bir şoförün kendi arkasını bir ayna vasıtasıyla görmesi gibi.

Bir benzetme yapacak olursak, huzurî ilim, bizim eşyanın kendisine baktığımız zaman gibidir. Husulî ilim de, bizim eşyayı aynada gördüğümüz zaman gibidir. İnsanın bedenin renk, şekil ve diğer özelliklerinden haberdar oluşu husulî ilim türündendir ve görme, dokunma v.s. duyu ve zihinsel şekiller aracılığı yoluy-

la ortaya çıkmaktadır. İnsan bedeni bu açıdan husulî ilim aracılığıyla onlardan haberdar olduğumuz haricî bir eşya gibidir.

*Tasavvurî (önermelere dayalı) ve tasdikî (doğrulama) bilgi: Bilginin tasavvur ve tasdik diye taksim edilmesi, ilk kez İslam filozofu Ebu Nasr Farabî (hk.260-339) tarafından yapılmıştır. Tasavvurî bilgi, sırf bir şeye nisbetle yapılan mefhumî (kavramsal) bilgi anlamındadır. Yani siz örneğin, güneşin mefhum ve şeklini zihninizde taşıdığınızda bu ilim, tasavvurî bir ilimdir. Fakat güneş hakkında bilgi verdiğinizde - örneğin güneş aydınlatıcıdır dediğinizde- bu bilgi, tasdikî bir bilgidir. O halde tasavvurî bilgi, içinde kendisine yönelik bir hüküm bulunmayan, tasdikî bilgi ise içinde kendisine yönelik bir hüküm bulunandır. Açıktır ki her bir tasdik, ön tasavvurlara (önermelere) muhtaçtır ve her bir tasdikte en az üç tasavvur bulunmak zorundadır. Yukarıdaki güneş örneğinde bu üç tasavvur şunlardır: Güneş, aydınlık ve güneşin aydınlığı. Bundan dolayı "tasavvursuz tasdik mümkün değildir. Yani tasavvur olmadıkça tasdikin bir anlamı yoktur." denilmiştir.

Küllî ve Cüz'î (Tümel ve Tikel) Bilgi

Bu taksim öncelikle ve bizzat tasavvurla ilgilidir. Saniyen ve bila'raz tasdiklarda da yol bulur. Cüz'î tasavvurdan maksat, bir tek şahıs üzerinden başka tatbik edilemeyen şekil demektir. Yani, bu tür tasavvurların tasdikleri konusunda "kaç tane", "hangisi"... gibi kelimelerin bir anlamı yoktur. Örneğin Tahran şehrinden, iran ülkesinden, Ağrı dağından, Meşhed mescidi'nden... çıkardığımız tasavvurların tümü cüz'î tasavvur ve mefhumlardır.

Küllî tasavvur ise, eşyanın veya şahısların göstergelerinin mutaaddid olması demektir. Örneğin insan, ateş, şehir, dağ, mescidin mefhumları gibi. Günlük ve

normal sıradan işlerimizde bizler genellikle cüz'î mefhum ve şekillerle sık sık karşılaşırız. Fakat ilmî konulara girdiğimizde ve küllî usul ve kaidelerle karşılaşıp onları kullandığımızda küllî mefhumlardan yararlanırız. Örneğin şöyle deriz: Üçgen şöyledir, daire böyledir, insan şu huylara sahiptir vb... Bundan dolayı da küllî idrak, insanın olgunlaşması, tekamülünün işareti ve onun diğer canlılardan üstün olma özelliği kabul edilmiştir.

Makul-i Evvel (İlk Kategori), Sani-yi Felsefî Ve Sani-yi Mantıki

Şu üç hükme, yani; "Ateş kırmızıdır.", "Ateş, ısının sebebi (illeti)dir." ve "Ateş küllîdir." hükümlerine dikkat ediniz. Burada üç mefhumdan, yani ateş hakkında "kırmızı", "illet" ve "küllî" üç mefhum (kavram) kullanılmış ve her biri, ateşin bir anlamını vermektedir. Bu üç mefhum arasında ne tür farklar görüyorsunuz? Bu tür mefhumlar arasındaki ayırım İslam filozoflarının yeniliklerinden biridir ve birçok faydalar taşımaktadır. Onları birbirinden ayırma, tanıma ve açıklığa kavuşturma hakkında dikkat göstermemek, felsefî konularda birçok yalnış sorunla karşı karşıya gelmeye sebeb olur. Özet olarak işaret edelim ki batı filozoflarının birçok saplantı ve yalnışlığı da bu mefhumlar arasında içine düşülmüş olan yalnışlık ve saplantılardan ileri gelmiştir.

* "Kırmızı" mefhumu ve onun benzerlerine "ma'kul-i evvel" (İlk akla uygun olanlar-Prediction) denmiştir. Bu gruptaki mefhumlar küllî olup aynî şeyler üzerine yüklenmiş ve onların ortak özelliği şudur: Zihin, kendi kendine ve zahmet çekip bir harekette bulunmaksızın onları cüz'î ve aynî has konulardan ayırmaktadır. Cüz'î ve aynî konulardan maksat, düzenli bir şekilde zahirî hislerden (dış duyum) ve batınî hislerden (vicdan) derkedilen iç ve dış olaylar bütünü de-

mektir. Örneğin insan göz yardımıyla bir veya birkaç beyaz şeyi gördükten sonra, akıl "beyazlık" mefhumunu ayırıyor. Veya insan birkaç kez korkuyu hissettikten sonra "korku" mefhumunu elde ediyor. İnsan, taş, beyazlık, koyun, odun vb. gibi mefhumların tümü makul-i evveldirler.

* "İllet" (sebep) mefhumu ve onun benzerleri "makul-i sani-yi felsefî" olarak nitelenir. Bu gruptaki mefhumların ayrılması ve elde edilmesi, zihinsel inceleme ve eşyanın birbiriyle karşılaştırılmasına ihtiyaç duyar. Örneğin ateşin varlığını, ısının varlığıyla dikkate aldığımızda ve düşündüğümüzde, ısının varlığının ateşin varlığına bağlı olduğunu ve ateşin varolduğu yerde ısının da varolduğunu gördüğümüzde o zaman illet mefhumunu ateş konusunda, ma'lûl (sonuç) mefhumunu da ısı konusunda kullanırız. Şayet bu tür karşılaştırmalar şekil bulmazsa -binlerce kez ateşi görsek ve binlerce kez ısıyı hissetsek bile- asla illet ve ma'lûl mefhumunu anlayamayız. Vacip, mümkün, vahid, kesir, bi'l-fi'l, bi'l-kuvve...vb. mefhumların tümü makul-i sanî (ikinci kategori) olup felsefede onlardan sözedildiğinde "makulat-ı sani-yi felsefî" olarak nitelenir. ve bu tür mefhumlar -birinci gruptaki gibi- aynî eşya üzerine yüklenmişlerdir.

* "Küllî" mefhumu ve onun benzerleri "makul-i sani-yi mantıkî" olarak nitelenir. Bu gruptaki mefhumlar aynî işler üzerine yüklenemezler ve sadece zihinsel mefhum ve suretler konusunda kullanılırlar. Örneğin, siz "dışardaki ateş küllîdir." diyemezsiniz. Aksine sizin, "ateş küllîdir." demekten maksadınız ateş mefhumunun küllî olduğudur. Cüz'î (tikel), mevzu (konu), mahmul (yüklem), tasavvur, tasdik (onaylama)... vb. gibi mefhumların tümü ma'kul-i sanî olup mantıkta onlardan sözedildiğinden "ma'kulat-ı sani-yi mantıkî" diye nitelenmişlerdir.

Söylediklerimize binaen ma'kul-i evvel ve sani-yi

felsefî'nin ma'kul-i sani-yi mantıki'ye olan üstünlüğü şundadır: Her ikisi de haricî şeyler üzerine ıtlak olunur fakat ma'kul-i sani-yi mantıkî sadece zihinsel mefhumun sıfatıdır. Ma'kul-i evvel-i felsefînin ma'kul-i sani-yi felsefî arasındaki fark ise şudur: Evvelî olan zihinsel bir mukayese ve amel olmaksızın elde edilir. fakat ikincisi mukayese ve zihinsel amel ve düşünce yoluyla hasıl olur.

Konunun Özeti

1- Dünya görüşü sorunlarının çözümü için aklî zaruretleri açıkladıktan sonra sorulacak ilk soru şudur: Acaba insan aklı, bu tür sorunları çözebilecek güçte mi değil midir? Bu soru, bilgi bilimi sorunlarının merkez çekirdeğidir.

2- Bilgi bilimi konusu diğer konular üzerinde bütün ilmî ve felsefî dallarda önceliklidir.

3- Felsefî bir dal olarak "bilgi bilimi", ilimler tarihinde uzun bir geçmişe sahip değildir. Fakat bilginin değeri konusu felsefenin eski ve ilk dönemlerinden beri az-çok üzerinde durulan bir konudur ve belki de alimlerin bu konuya eğilmelerinin ilk sebebi, hislerin hatalarının keşfi olmuştur.

4-Yaklaşık olarak bilgi bilimi etrafındaki sistematik araştırma ve incelemeler Avrupa kıtasında Leibnitz (1646-1716), İngiltere'de John Locke (1632-1704) tarafından başlatıldı. Kant, bilginin değerliliğini ve aklın gücünü felsefenin en önemli vazifesi olarak kabul etti.

5- Bilgi ve ilim bedihî (apaçık olan) mefhumlardan olup tarife ihtiyacı yoktur. Şayet onunla ilgili bazı tarifler yapılmış ise de şerhu'l-lafzdır. Fakat "bilgi bilimi"ni ilmî bir dal olarak şöyle tarif etmek mümkündür: İnsanın bilgileri hakkında ve onun türlerinin değerlendirilmesi, onların sıhhat ve yanlış türlerinin tayini hakkında bilgi veren bir ilimdir.

6- Bilginin huzurî ve husulî olarak ikiye taksim

edilmesi nefi (red) ve ispat arasındaki aklî ve genel bir taksimdir. Huzurî veya vasıtasız ilimden maksat, malum olan vücudun kendisinin alimin yanında hazır olması demektir. Husulî veya vasıtalı ilimden maksat da alimin mefhum yoluyla ve ma'lum suretiyle o ilme ulaşması demektir.

7- Bilginin tasavvurî ve tasdikî diye taksim edilmesi, ilk olarak Ebu Nasr Farabî -muallim-i sanî diye maruf- tarafından ortaya atıldı. Tasavvurî veya mefhumî bilgi, içerisinde nefs yönünden herhangi bir hükmün sadır olmaması demektir. Tasdikî bilgi ise bir hüküm taşır. Her tasdikî olan en az üç tasavvuru kapsar. Bundan dolayı "tasavvursuz tasdik muhaldir, mümkün değildir."

8- Bilginin cüz'î ve küllî olarak taksim edilmesi, evvela "tasavvur"a bağlıdır. Saniyen "tasdik" içinde de yer bulur. Küllî tasavvurdan maksat, bir kaç doğrulayıcının üzerinde tatbik edilebilir olmasıdır. Cüz'î tasavvurdan da maksat, bir doğrulayıcıdan başkasına tatbik edilemez oluşudur.

9- İslam filozoflarının yeniliklerinden birisi, makulat-ı ula ve saniye-yi felsefî ve saniye-yi mantıkî arasında ayırım yapmış olmalarıdır. Makulat-ı ula (ma huve) küllî mefhumlar olup aynî işler üzerine yüklenir ve aralarındaki ortak özellik zihinlerini otomotik olarak ve bir şey yapmaksızın cüz'î ve aynî konulardan ayırmaktır. Makulat-ı saniye-yi felsefî her ne kadar aynî işler üzerine yükleniyorsa da onların ayırımı, zihnî araştırma ve incelemelere ve eşyanın birbiriyle mukayesesine muhtaçtır. Makulat-ı saniye-yi mantikî ise aynî şeyler üzerine yüklenemez ve sadece vasıf i'tibarîyle zihnî mefhumlar konusunda kullanılırlar.

10- Makul-i ula ve saniye-i felsefînin saniye-i mantıkî'ye olan üstünlüğü şuradadır: İkisi de haricî işler üzerine ıtlak olunur fakat makul-i sani-i mantıkî sadece zihnî mefhumun sıfatıdır. Makul-i ula-yi felsefînin

makul-i saniye-i felsefî ile olan farkı ise şuradadır: Ula, zihinsel bir mukayese ve hareket göstermeksizin elde edilir fakat ikincisi, zihinsel mukayese, hareket ve düşünme yoluyla hasıl olur.

Konunun Soruları

1- Bilgi bilimi konularının merkez çekirdeği nedir?

2- Bilgi bilimi konuları niçin diğer ilim konularından önceliklidir?

3- Bilim adamlarının bilgi bilimi konularına teveccühüne sebeb olan ilk etken nedir?

4- Elealıların bilgi hakkındaki inançları nelerdir?

5- Bilgi bilimi etrafında ilk sistematik araştırmalar kim aracılığıyla şekillenmiştir?

6- Acaba bir kimse "bilgi" mefhumunun kendisi için gerçekten bilinmez olduğunu iddia etmesi mümkün mü? Niçin?

7- İlmî bir dal olarak bilgi biliminin tarifi nedir?

8- Husulî ve huzurî bilgiyi örnekle zikrediniz?

9- Descartes, şüpheden ilime (yakin) nasıl ulaştı?

10- İlmimiz kendi zihinsel suretlerimizle huzurî midir husulî midir? Niçin?

11- Bilginin tasviri ve tasdikî olarak taksim edilmesi ilk olarak kim tarafından yapılmıştır?

12- Tasvirî ve tasdikî bilgiyi örnekle açıklayın?

13- Küllî ve cüz'î bilgiden ne anlaşıldığını örnekle açıklayın?

14- Ma'kulatın kısımlarını örnekle açıklayın?

15- Ma'kulatın kısımları arasındaki farkı belirtin?

Bilgi Bilimi (II)

Avrupa felsefesinin bugünkü genel inancının pozitivist inanç olduğunu söylemek mümkündür. Bundan dolayı bir miktar bu konuyu inceleme ve açıklama ile yetinmemiz gerekir.

Pozitivizm İnancı

Miladi 19. asrın başlarında toplumbilimin babası olarak tarif edilen Fransız bilim adamı "Auguste Comte", "Pozitivizm" isimli ifratçı tecrübî ekolün temelini attı. "Pozitivizm", "ispatî, isbatiye, tahassülî (olguculuk), tahakkukî... vb." şekilde tercüme edilmektedir. Bu ekolün temel esası şudur: Biz bilgi noktasında sadece beş duyu organıyla hissedilen vasıtasız verilerle yetinmeli ve bundan daha fazla bir bilgi elde edemeyiz. Comte, hatta doğrudan hissî müşahedelerle elde edilen küllî mefhumları ve tecrübî ilimlerin ayırımını dahi -kendi deyimiyle- metafizikî yani ilim dışı olarak sayar ve işin sonu öyle bir yere vardı ki kimilerinin nazarında, aslında metafizik olguları bir takım çürük, içi boş ve anlamsız şeyler topluluğu olarak değerlendirildi.

Comte, beşer fikrinin ve toplum tarihinin üç merhalede olduğunu ileri sürer:

a) İlahî ve rabbanî merhale: Bu merhalede insanlar, alemde olup biten hadiseleri maveraî (görünmeyen alem) sebeblere bağlarlar.

b) Felsefî merhale: Bu merhalede, insanlar, olayla-

rın sebebini görülmeyen cevherde ve eşyanın tabiatında ararlar.

c) İlmî merhale: Bu merhalede de insanlar, olayların niçinliğini araştıracağı yerde olayların meydana gelişinin ve birbirleriyle olan ilişkilerinin nasıllığı ile uğraşır. (Pozitivizm; "niçinlerle uğraşmaz, nasılları iyi bilir." -A. Comte) Bu da ispatçı ve tahassülî (tahakkukî) merhalenin kendisidir. Bir kısım pozitivistlerin iddiasına göre, "ilim ilerleme kaydettikçe tanrı geriler!" düşüncesi de buradan gelmektedir.

Pozitivistler, aslında küllî tasavvurların varlığını inkar etmektedirler ve bu tasavvurların anlaşılması için özel idrak etme gücü olarak "akıl"ı kabul etmezler. Onlar, tecrübeyi hissî tecrübe ile sınırlamaktadırlar ve ilm-i huzurî gibi derunî (içe ait) tecrübelere gerçeklik payı vermezler veya en azından onları ilim dışı işler kategorisine koymaktadırlar. Zira onların nazarında "ilmî" kavramı, yalnızca başkaları için hisler yoluyla ispatlanabilen işlere uygun ve layıktır.

Bu tertible pozitivist inancına sahip olanlar sadece derunî tecrübelerle kavranması mümkün olan ruhî duygu, özellik ve benzeri işlerden sözetmeyi ilmî olmayan bir konu olarak kabul eder ve yalnızca haricî davranışları ruhbiliminin konuları arasında ilmî incelemeye layık görürler. Sonuç olarak ruhbilimini davranışçılık (Behaviorizm) içinde özetlerler.

"Hisçilik" (Duyumculuk-sensafion) veya "ifratî hissîn asaleti" olarak adlandırılması mümkün olan bu inanca göre, tabiat ötesi konuları çerçevesinde ilmî ve inandırıcı konu ve araştırmaların yeri olmaz ve bütün felsefî konuların hepsi çürük, değersiz bir hale gelmektedir. Bundan dolayı şayet biz, "Bugüne kadar felsefe, bu inanç sahiplerinin sert müvazeneleriyle karşılaşmamıştır." dersek yerinde bir söz söylemiş oluruz ve bundan dolayı da onu inceleme ve tenkide tabi tutmamız yerinde olur.

Pozitivizmin Eleştirisi

Pozitivist inancı, beşeriyetin tarih boyunca en aşağı fikrî inancı olarak kabul etmek mümkündür. Zira bu inançta haddinden fazla tartışmalar meydana gelmiştir ki aşağıda bu tartışmaların en önemlilerine işaret edeceğiz:

1- Bu inanca göre, bilginin en sağlam temelleri, yani huzurî bilgi ve huzurî bilgiye dayanan tüm aklî apaçık bilgiler yok olur, biter ve onların kaybedilmesiyle hiçbir nazarî konu akla uygun bir açıklama yapma yeteneğine sahip olamaz. Nazarî ve gayr-i bedihî konular kabul edilebilir olmaları için kesinlikle bedihî konulara ulaşmak zorunda olduklarını biliyoruz. Şayet apaçık bilgiler ortadan kalkacak olursa, örneğin eğer neliğin aslı veya zıtların ayrılması esası inkar edilirse yakîn, diğer bir ilmi konunun hiçbirine de müyesser olamayacaktır. Bizler hakikî bilgiyi, ilk apaçık bilgiler üzerine bina edilmiş olan bilgiler olarak kabul ediyoruz. Fakat pozitivistler, aklî apaçık bilgileri inkar ettikleri için hakikî bilgiyi başkalarının da kabulüne konu olan ve hissî tecrübelerle ispatlanabilen bir bilgi olarak kabul ederler. Daha sonra yeri geldiğinde, pozitivizm esasına göre ve aklî usulü inkar esasına göre, aslında hariçteki alemin ispatının bile mümkün olmadığı üerinde duracağız.

2- Hissin hataları, açıklanmaya muhtaç olmaktan daha açıktır: Saf bir çubuğun suyun içinde kırık görülmesi, ateşin kalyonda çakma esnasında daire şeklinde görülmesi, sarılık hastalığına yakalanmış bir insanın eşyayı sarı olarak görmesi, nezle ve grip esnasında yemeklerin tatsız olarak hissedilmesi, vb... gibi olayların tümü hissî hatalardandır. Bundan dolayı temel dayanak noktalarını hissî idrakler üzerine kurmuş olan pozitivistler, i'tibarlarını kaybetmiş ve kaybedeceklerdir. Çünkü hissî bilgiler, bilgi noktasında en dayanıksız, sallantılı ve i'tibarsız dayanaklardır. Her türlü bilgiden

daha çok hata dairesi içindedirler.

3- Pozitivistler, "aklî ve felsefî mefhumlar, çürük, içi boş ve muhtevasızdır." demektedirler. Bu iddia yalan, içi boş ve batıl bir iddiadır. Zira eğer bu mefhumlara delalet eden lafızlar var ise de tamamıyla manadan yoksundurlar, şapet, şehsuk... vb gibi hiçbir anlama gelmeyen mühmel lafızlardan hiçbir farkları yoktur, onların red ve ispatı aynıdır. Örneğin, ateşi, ısının illeti (sebebi) olarak kabul etmenin onun aksi ile -hatta pozitivistlerin kendi nazarında bile- aynı ve eşit değildir. Aslında acaba tasavvursuz tasdik mümkün müdür?! O halde, örneğin illîyetin aslını inkar eden bir kimse; "illet veya ma'lûlun hiçbir anlamı yoktur ve mühmel bir sesten ibarettir." diyemez. Eğer böyle olursa onu inkar etmek akılsızlığın işareti demek olur!

4- Pozitivistlerin inancına göre, küllî, kat'î ve zarurî bir hüküm olarak ilmî hiçbir kanunun yeri kalmaz. Zira his, kesinlikle bir konunun küllîyet (bütünlük), katiiyet (kesinlik) ve zaruretini (gereklilik) ispat edemez.

5- His, sadece hissî tecrübeye konu olan aynı konuda hüküm verebilir. Gerçi burada da -söylediğimiz gibi- hata payı sözkonusudur. Bundan dolayı pozitivistler ve yalnızca bilgi araçlarını his kabul eden kimseler, hissî tecrübenin dışındaki işler konusunda susmalıdırlar ve mutlaka red ve ispattan sakınmalıdırlar. Fakat birçok pozitivistin Allah, ruh vb. gibi fizik ötesi (transfizik) konuları inkar ettiklerini görüyoruz. Bu ise, kesinlikle kabul görecek bir şey değildir.

6- Pozitivistlerin içine düştükleri en önemli çıkmaz, aklî mefhumlar aracılığıyla açıklanan ve çözümlenen matematiksel konulardır. Kendi nazarlarında anlam ve muhtevadan boş olan mefhumlar. Pozitivistlere soruyoruz: Acaba siz matematiksel olguları (hükümleri) gayr-i ilmî, çürük, içi boş ve anlamsız mı kabul ediyorsunuz?! Acaba size göre, matematiksel ol-

gular (hükümler), aynî olaylar hakkında hiçbir hakikatı açıklamazlar mı?! Acaba bugün matematikte sonsuzluk ( ) etrafında açıklanan konuların hiçbir anlamı yok mudur? Genişlik veya binlerce düzenli geometrik çizginin çevresel konuları -sırf his böyle şeylerle karşılaşmadığı sebebiyle- muhtevadan yoksun mudur?! Bir grup pozitivist, bu tür zekice iddiaların rüsvaylığına düştükleri için matematik konularını, -altıncı konuda söylediğimiz- mantık mefhumlarının yalnızca zihinsel şekiller üzerine tatbik olunduklarından gafil bir şekilde mantıksal konulara irca etmek istemişlerdir. Oysa matematiksel mefhumlar, haricî doğrulayıcılar üzerine tatbik edilebilirler. Bundan dolayı aralarında çok farklar mevcuttur.

Duygu Ya Da Aklın Asaleti (Asıl Oluşu)

"Bilgi" konusunda filozoflar arasında şekil bulmuş konular iki bölüme ayrılır: Birisi, zihinsel mefhum ve tasavvurlar etrafında gerçekleşmiş konular. Diğeri de, doğrular etrafında sonuçlanan konulardır. Hissin asıl mi yoksa akıl mı olduğu konusu hem tasavvurlar babında hem de tasdikler babında açıklanmıştır.

Tasavvurlarda

Tasavvurlar babında söz sahibi olan kimseler hissîn asaletine inanırlar ki aklın hissî idrakler sathını tecrid, tamim ve tağyirinden başka bir şey değildir. Hissî idraklerin geçmişine bağlı ve tabi olmayan hiçbir aklî bilgi yoktur.

Bu görüş karşısında bir grup da der ki: Akıl, kendi varlığının gereği olarak bağımsız idraklere sahiptir. Bir diğer ifadeyle, bu mefhumlar aklın doğuştan getirdiği olup onların idrak edilmesi için hiçbir hissî ön idrake ihtiyacı yoktur. Bir başka grup da şöyle der: Biz, hislerden doğmamış olan aksine huzurî ilim-

lerden elde edilmiş olan tasavvur ve mefhumlara sahibiz. Korku, muhabbet, düşmanlık, lezzet, dert... vb. mefhumlar bu kabildendir. Bu mefhumlar asla hislerle idrak edilmezler, aksine huzurî ilim ve derunî tecrübe ile idrak edilen ruhî durumlardır. "Küllî" gibi mantıkî mefhumlar da asla hariçten ve hisler yardımıyla elde edilmemişlerdir. Zira -daha önce de söylediğimiz gibi- bu tür mefhumların doğrulayıcıları sadece zihinde gerçekleşir. Hatta haricî eşya üzerine yüklenen illet ve ma'lûl (sebep-sonuç) gibi felsefî mefhumlar da doğrudan hissî idraka kabil olacak ve -daha önce söylediğimiz gibi- zihinsel mukayeseler yoluyla ve aklî düşünme uygulamaları yoluyla hasıl olacak şeylerden değildir.

Bundan dolayı tüm tasavvur ve mefhumlarımızın histe bir kökünün olduğunu söylemek mümkün değildir. Aksine, aynı konularda hissî idraklere de teveccüh etmek lazım gelir ki asla hissî şekil, küllî aklî şekle dönüşmez.-İlla ki tebdilden sonra artık hissî şekil bakî kalmamış olmalıydı. Oysa ki küllî mefhumun varlığıyla hissî şekil de aynı şekilde bakîdir.- Aksine hissîn bu konularında küllî ve aklî mefhumları ayırmak için ortam sağlamaktadır. Bundan dolayı tüm küllî mefhum ve tasavvurların oluşmasında temel etkiyi, akıl ifa eder ve sözkonusu tartışmada haklı olan akılcılardır.

Tasdiklerde

Tasdiklerde hissin asaletini iddia edenler de, aklın hissî tecrübelerden yararlanmaksızın hiçbir hüküm sadır edemeyeceğine inanırlar. Bundan dolayı onların bakışaçısıyla tecrübî olmayan her türlü olgu ya anlamsızdır ya da değerden yoksundur. Tasdiklerde hissin asaletini iddia edenler, genellikle tecrübîyyun (deneyciler) ya da "Empricisim" filozofları diye adlandırılırlar.

Tasdiklerde aklın asaletini ileri sürenler ise, aklın

bağımsız olarak ve hissî tecrübelere ihtiyaç duymaksızın kendilerini kavrayacağı kendine özgü tasdikî senetlere (idrak edilenler) sahiptir. Elbette bir grup, bu idraklerin aklın fıtrîliği olduğunu, yani aklın bu olguları kendi kendine kavrayacağı bir yapıda yaratıldığını söylemektedir. Bir grup da, aklın bu bağımsız tasdiklerinin ya huzurî ilimden beslendiğini ya da yüklendikleri şeyin kendi mevzularının mefhumunun tahlil edilmesiyle elde edilen tahlilî olgular kabilinden olduğunu ileri sürmektedirler.

Kant, sadece tahlilî hükümleri (önermeleri) tecrübeye ihtiyaç duymadığını ve ona öncelikli olmamasına inanmakla kalmayıp aksine diğer birçok hükmü (kaziyye) ve bu cümleden olmak üzere, tüm matematik konularını tecrübenin önünde (A priori= önsel) ve ona ihtiyaç duymayan bir şey olarak sayan felsefeciler içindendir.

Biz, ilk apaçık bilgilerde onların bir olduğuna hükmetmek için mevzu ve yükümlülüğün dikkatli bir şekilde tasavvur edilmesinin yeterli olacağına inanıyoruz. Bundan dolayı bu tür tasdiklerin her ne kadar mevzunun tasavvuru ve onun yükümlülüklerinin hisse ihtiyacı olması mümkün ise de hissî tecrübeye ihtiyacı yoktur. Zira bizim konumuz, tasavvur değil tasdik ile ilgilidir. Yani acaba olayın konu ve yükümlülükleri derinlemesine tasavvur edildikten sonra -ister hissî boyutlar yoluyla ister başka yolla- mevzu için yükümlülüğün sabitliğini tasdikin hisleri kullanmaya ihtiyacı var mı yok mu? Biz ilk apaçık bilgilerde böyle bir ihtiyacın sözkonusu olmadığı inancındayız. Tahlilî olaylar her zaman bu hükme sahiptir. Zira bu olaylarda yükümlülük mefhumu, konu mefhumunun tahlilinden elde edilir ve bir mefhumun tahlilinin zihinsel bir iş olduğu ve hissî tecrübeye ihtiyacı olmadığı açıktır.

Aynı şekilde huzurî ilimlerin zihinde yansımasıyla elde edilen olayların hissî tecrübeye hiçbir ihtiyacı

yoktur. Zira bu olaylarda -ki vicdaniyet olarak adlandırılırlar- tasavvurî mefhumlar bile huzurî ilimlerden alınmış olurlar. Örneğin, "gam, mutluluğun zıddıdır." dememiz gibi

Daha önce işaret etmiştik ki küllî ve zarurî kanunların tümü kendi küllîyet ve katiiyetleri içinde aklî usullere muhtaçtırlar ve şayet aklî usul örneğin zıtların birbirini itmesi inkar edilirse hiçbir bölümde hiçbir ilmi olayın yakînine yer kalmayacaktır. Bundan dolayıdır ki sözkonusu esas "Ümmu'l-kazaya=hükümlerin anası" olarak nitelenmiştir.

Sonuç olarak, hissî tecrübeye ihtiyacı olmayan birçok yakînî olaya sahip olmamıza ilave olarak hiçbir hissî yakînî tasdik de sırf hissî tecrübe ile elde edilmez. Buradan da pozitivist düşüncenin temelsizliği yeterince ve daha sağlam bir şekilde anlaşılıyor ve aklın asaleti -hem tasavvurlar babında hem de tasdikler babında- güzel bir şekilde kesinleşmektedir.

Konunun Özeti

1- "Pozitivizm" ekolünün temeli, 19. yüzyılın başlarında Fransız asıllı "Auguste Comte" tarafından atıldı. Pozitivistlerin iddiası şudur: Biz bilgi konusunda sadece hissî verilere itimat edebiliriz. Küllî ve felsefî mefhumlar ve aslında metafiziksel olaylar anlamsız şeylerden başka sözler değildir.

2- Auguste Comte, insanoğlunun tarihi ve fikri konusunda üç merhale ileri sürer: a) Rabbanî merhale, b) Felsefî merhale, c) İlmî merhale. İlmî merhalede (ya ispatî ya tahassülî ya da tahakkukî) ilim daha fazla ilerledikçe tanrı da o oranda geriler!

3- Pozitivistler, küllî tasavvurların ve "akıl" diye bir senedin kuvvetini reddetmekle bir nevi ifratçı hissin asaletine inanmaktadırlar. Ve bu esas gereği, tüm felsefî konuları çürük, içi boş ve anlamsız olarak saymaktadırlar. Bundan dolayı da felsefenin şu ana dek,

pozitivizmden daha sert bir düşmanla karşı karşıya gelmediğini söylememiz mümkündür.

4- Pozitivist inanışta birçok tartışma konusu vardır ki bunların bazı önemli olanlarını şöyle sıralayabiliriz:

a) Huzurî bilginin ve aklî idraklerin inkarıyla tüm nazarî idraklerin açıklanma esası ortadan kalkıyor ve hatta dış alemin ispatı da mümkün olmayan bir hal alıyor.

b) Hissî bilgi, bilgi türleri içinde en tehlikeli ve en sarsıcı bilgidir. Bundan dolayı kendilerine hissî bilgiyi dayanak olarak esas alan pozitivizm, zayıf, çürük ve anlamsız bir inanç olmaktadır.

c) Şayet felsefî mefhumlar çürük, içi boş ve anlamsız olsalardı mühmel (içi boş) sözlerle bir farkının olmaması gerekirdi. Aslında bu mefhumlara yönelik herhangi bir tasavvuru olmayan bir kimse, onlar hakkında bir hüküm veremez. Çünkü tasavvursuz tasdikler muhaldir.

d) Pozitivist inanç esasına göre, hiçbir ilmî kanunun yeri yoktur.

e) Pozitivistler ve tüm hisçiler mantıkî olarak fiziksel terans (mücerredler) şeyler konusunda bir hüküm veremezler. Bu konuda susmaları gerekir.

f) Pozitivistlerin içine düştükleri en önemli ve rüsvay edici yanılgı, aklî mefhumlarla çözümlenen ve açıklanabilen matematiksel konulardır. Pozitivistler, bunların tümünü çürük ve beyhude olarak kabul etmeliydiler.

5- Bilgi noktasında filozofların konusu, iki kısımda şekillenir: Tasavvurlar kısmı ve tasdikler kısmı. Tasavvurlar kısmında hissin asaletini iddia edenler bütün idraklerin histe bir kökü olduğuna inanırlar. Buna karşılık, akılcılar aklın fıtrî bir şekilde ya da huzurî ilim yoluyla histen bağımsız tasavvur ve mefhumlara sahip olduğuna inanırlar.

Tasdikler babında hissin asaletini iddia edenler (tecrübîler veya ampiristler), aklın histen yardım almaksızın hiçbir hüküm çıkaramayacağına inanır. Aklın asaletini iddia edenler ise, aklın özel tasdikî idrakleri hissî idraktan yardım almaksızın kavradığına inanırlar.

6- Bütün aklî, kat'î ve zarurî, hatta tecrübî ilimler alanındaki kanunlar açık aklî usullere muhtaçtırlar ve bundan dolayı hissin veya aklın asaletini iddia edenler arasındaki tartışmada akılcılar haklıdır.

Konunun Soruları

1- Pozitivist görüş kim tarafından ortaya atılmış ve anlamı nedir?

2- Auguste Comte'un insan tarihi ve fikri konusunda ileri sürdüğü merhaleleri açıklayın?

3- Pozitivistlerin derunî tecrübe ve huzurî ilim konusundaki görüşleri nelerdir?

4- Niçin pozitivizm felsefe zıddı en sert inanış olarak telakki edilmektedir?

5- Pozitivist inanışta yer bulan tartışmaları kısaca açıklayın?

6- Bize göre ve pozitivistlere göre hakikî bilgi hangisidir?

7- Hissin asaletini iddia edenlerin tasavvurlar ve tasdikler hakkındaki sözleri nelerdir?

8- Aklın asaletini iddia edenlerin tasavvurlar ve tasdikler hakkındaki sözleri nelerdir?

9- Kant'ın tasdikler hakkındaki düşüncesi nedir?

10- Zıtların ayrılması esası niçin "Ummu'l-kazaya=hükümlerin anası" olarak nitelendirilmiştir?

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VARLIK BİLİMİ

Varlık Alemi

Mukaddime

Birinci bölümde, felsefeyi tanıyıp onu kavramanın ölçüsünü öğrendik. İkinci bölümün derslerinde de bilgi biliminin bazı konularına aşinâ olduk ve aklın, varlık gerçeklerini keşfetme noktasında en önemli bilgi aracı olduğunu görüp öğrendik.

Şimdi kitabın üçüncü bölümünde, insan için en büyük ilahî nimetlerden biri sayılan bu Allah vergisi büyük gücün yardımıyla insan yaşamındaki en önemli temel meselelerin çözümü için temel anahtar sayılan varlıkbilimi (ontoloji) ve metafizik meselelerini incelemekle uğraşmaya sıra gelmiştir. Bu bölümde varlığın hakikatı, onun çeşit ve özellikleri, bütün varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerini söz konusu edip ele almaya çalışacağız.

Birinci bölümde, her türlü ilimdeki konulara başlamazdan önce ilkönce onun konusunu tanımamız ve ondan sahih bir tasavvur bulmamız gerektiğini öğrenmiştik. Ayrıca hakikî ilimlerde konunun varlığından haberdar olmalıyız, mevzunun varlığı açık olmadığı takdirde ilmin tasdikî usullerinden biri unvanıyla onun ilmini ispat ve tesbit etmeliyiz.

Şimdi felsefenin kendisinin mevzusunun ve tasavvur ve tasdik görüşünün nasıl olduğunu görelim.

Daha önce felsefenin mevzusunun "mutlak mevcud" (var olan) ya da "mevcud-i bima huve mevcud" (kendi zatıyla kaim olan, varlığı kendisine dayanan varlık) olduğunu öğrenmiş idik. "Mevcud", en açık

mefhumlardandır. Zihni tüm mevcudattan ayırır ve ayrıca tarif edilmeye de ihtiyacı olmaz. Aslında böyle bir şeyin yani mevcudu tarif etmenin imkanı da yoktur. Vücud mefhumu, tıpkı ilim mefhumu gibi bedihî (apaçık) tasavvurlar cümlesindendir. Herkes huzurî ilimle kendi vücudunu bulur ve zihin de rahatlıkla varlık mefhumunu bu huzurî bulgudan elde eder. Bundan dolayı da bedihî (apaçık) bir mefhumdur. Kimileri, vücudu bir şekilde tarif etmeye çalışıp bu yolda çaba sarfetmiştir fakat sonunda uzak düşmüşlerdir. Örneğin, kimisi mevcudun "aynî sabit olan şey" anlamında olduğunu söylemiştir. Şimdi soruyoruz: "Sabit ve subut" ne anlama gelir? Şöyle diyeceklerdir: Sübut, "husul" anlamındadır. Peki "Husul" ne demektir? Sonuçta diyeceklerdir ki Husul vücud anlamındadır. Görülüyor ki burada mevcudun tarifi konusunda vücudun kendi anlamından yararlanmaya mecburuz. Bu da mantıkî uzaklığın bizzat kendisidir. Bundan dolayı vücud mefhumu açık ve tarifi mümkün olmayan bir mefhumdur.

Varlık Kavramının Birliği (Manevî İştirak)

Mantıkta, farklı ve değişik anlamlara sahip olan lafızlara, lafzî müşterek denir. Farsçadaki "şir", arapçadaki "ayn" gibi. Bir tek anlama sahip olan lafızlara da manevî müşterek denir. İnsan, tahta...vb. gibi. Manevi müşterek, değişik anlamlara sahip olan lafzî müşterekin tersine, birkaç doğrulayıcıya sahip olup da birkaç anlama sahip olmayabilir.

Vücud mefhumu etrafında açıklanmış olan konulardan biri de şudur: Acaba vücud lafzî müşterek mi yoksa aklî midir?

Bu konunun kökü şuradan ileri gelmektedir: Bir kısım kelamcı şu inançtadır: vücudu, mahlukata (yaratılmışlara) nisbet ettiğimiz anlamda Yüce Allah hakkında kullanamayız. Bundan dolayı bunların bir kısmı

vücudun iki anlama geldiğini söylemiştir: Birisi, Yüce Allah'a özgüdür, diğeri de tüm mahlukatlar arasında müşterektir.

Filozoflar bu görüşün reddi noktasında şöyle demişlerdir: Yüce Allah hakkında mahlukatla mukayeseye kabil olmayan şey onun mefhumu değil vücudun değer ölçüsüdür (şahid).ve mefhumda ihtilafa sebeb olacak değer ölçüsülerinde ihtilaf olmaz.

Ayrıca şayet Yüce Allah hakkındaki vücudun anlamı, onun mahlukat hakkındaki anlamının dışında olursa gereği şudur: "Allah vardır." dediğimizde bu, örneğin "gökyüzü vardır" cümlesindeki anlamın dışında bir anlam anlaşılır ve o mana dışında yokluk ve hiçlikten başka bir şey değildir. O halde kelamcıların "Allah vardır" sözü "Allah ma'dumdur" olacaktır!! Zira hiçbir şey yoktur ki zıdlarından biri ona delalet etmesin ve eğer bir şeyin üzerine mevcud delalet etmiyorsa kesinlikle ma'dumun (yokluk) onun üzerine delalet etmesi gerekirdi.

Vücud mefhumunun vahdet delillerinden biri de şudur: "Vücud", " 'Adem(=yokluk)"in zıddıdır. 'Ademin (yokluğun) birden fazla anlamı yoktur. Şayet vücudun iki anlamı olsa, iki zıddın da ortaya çıkması gerekirdi. Daha açık bir ifadeyle, örneğin eğer vücud, "a" ve "b" isimli 'adem (yokluk)in zıddı olan iki manası olsa "a" konusunda 'adem (yokluk) ve "b"nin her ikisi de birbirlerine zıt oldukları halde ortadan kalktıklarını, yine "b" konusunda da "a" ve 'adem (yokluk)in, ikisi de birbirlerine zıt oldukları halde ortadan kalkmış olduklarını söylememiz mümkündür. Aynı şekilde iki zıddın irtifaının (ortadan kalkmasının), ictima' (bir araya gelme) gibi olduğunu ve muhal (imkan dışı) olduğunu biliyoruz.

Aynî Vakıiyyetin (Gerçekliğin) Bedaheti (Açıklığı)

Vücud mefhumunun bedihî (apaçık) olduğunu söylemiştik. Şimdi de onun aynî hakikatine inanmanın bedihî (apaçık) oluşunu açıklamağa çalışalım. Gerçek şudur ki vücud hem mefhum açısından hem de haricî tahakkuk açısından "ilim" gibi bedihîdir (apaçıktır) ve tıpkı onun mefhum ve tasavvurunun tarife muhtaç olmaması gibi onun aynî tahakkukunu tasdik etmek de bedihîdir ve ispata muhtaç değildir.

Akıl sahibi hiçbir insan, varlık dünyasının hiç içinde bir hiç olduğunu yani ne bir insanın olduğunu ne de hiç bir başka varlığın olduğunu tevehhüm (hayal) dahi edemez. Hatta insanı her şeyin ölçüsü olarak kabul eden sofistler bile, en azından insanın kendi varlığını kabul etmektedirler.

Şayet bir kimse, "Ben her şeyden şüphe ediyorum." diyecek olursa bu bile en az iki şeyin varlığını itiraf etmek demektir. Biri kendisi, diğeri de kendi şüphesi. Her halukarda akıllı insan acıktığında yiyecekleri yemekle uğraşır. Ya da sıcaklık veya soğukluk hissettiğinde kendi dışındaki eşyadan yararlanma yoluna başvurur. Bir düşmanla veya tehlikeyle karşılaştığında da müdafaa ve çare arama fikrine düşer. Bazen de geri çekilmeyi, orada kalıp direnmeye tercih eder. Diğer günlük yaşamda da bu böyledir. Gerçeğe şüphe ile bakanlar ve inkar edenlerin de bunun dışında bir şekilde hareket ettiklerini sanmıyoruz. Aksi takdirde hayatları pek fazla sürmez. Ya açlık ve susuzluktan telef olurlar ya da başka bir olayla karşılaşırlardı. O halde aynî varlığa inanmak bedihî (açık) ve fıtrîdir. Fakat buna rağmen "vakıiyyet" (gerçeklik) muhtelif şekillerde inkar konusu olmuştur. Şimdi bunlara bir parça işaret edelim.

Gerçekliği İnkarın Çeşitleri

Vakıiyyeti (gerçekliği) inkar, ya mutlak şekilde olmuştur ya da vakıiyyetin (gerçekliğin) bir kısmını inkar şeklinde olmuştur. Gerçekliğin inkarı şekillerini genel olarak beş grupta sınıflandırmak mümkündür:

1- Felsefenin konusu olan "mevcud" kavramı için hiçbir tasdik edici kalmayacak şekilde varlığın mutlak inkarı. Gorgias adlı bir sofistin zahirî açıdan varlığın mutlak inkarı olarak görülen bir sözü vardır. O, şöyle der: "Hiçbir şey yoktur, eğer varsa da tanımak mümkün değildir, tanımak mümkün ise de tanıtmaya kabil değildir."

Açıktır ki bu tür bir farazi ile herhangi bir felsefî ve ilmî konuyu açıklamak mümkün değildir ve böyle bir iddia karşısında hiçbir cevabın ehemmiyeti yoktur. Şeyhu'r-reis İbn-i Sina'nın "İlahiyyat-ı Şifa"daki deyimiyle; amelî araç ve yollara tevessül etmek gerekir.

2- "Mevcud" mefhumu için sadece bir tasdik edicinin, yani inkarcı şahsın dışında hiçbir tasdik edicinin kalmayacak şekilde "idrak eden ben"in dışında varlığın inkarı: Bu iddia esasına göre de -her ne kadar önceki iddia kadar akılsızca olmasa da- iddiacının konuşma ve konuyu ileri sürmeye hakkı yoktur. Zira faraziye bir başka kişinin varlığını kabul etmemektir. Şayet böyle bir kişi konuyu ileri sürecek olursa ilk önce onu kendi iddiasının zıddına yöneltmek gerekir. Bu zıtlığın kabulü sözkonusu faraziyeden çıkmayı gerektirir.

3- Kimi sofistlerden nakledildiği şekliyle insan ötesi varlığın inkarı: Bu iddianın esasına göre, mevcudun doğrulayıcıları insanlara özgüdür. Bu iddia diğerlerine nisbetle daha mutedildir ve üzerinde konuşma kapısını açmaktadır ve iddiacıdan kendi varlığını ve diğer insanların varlığını kabul etmenin delilini sormamızın ve onu açıklıkları kabul etmeye zorunlu kılıp daha sonra bu açıklıklar esası üzerine diğer nazarî ko-

nuları da onun için ispat etmemizin yeri vardır.

4- Maddî mevcudların varlığının inkarı: Bu iddia da George Berkeley adlı batılı bir filozofun sözlerinden çıkmaktadır. O şöyle demektedir: "İdrak"(algı) edebilecek olan ya tanrıdır ya da maddî olmayan başka bir varlıktır. "İdrak" (algı) edilebilen de yalnızca idrak edenin dışında değil içinde tahakkuk eden idraklerin şeklidir. Buna göre, maddî eşyanın haricî varlığı için bir yer kalmaz.

5- Maddî olmayan mevcudların varlığının inkarı. Bu görüş de materyalistlerin iddiasıdır. Materyalistlerin temel dayanağı, sadece hissî verilerdir. Bundan dolayı da hislerin ötesini inkar etmektedirler. Allah, ruh, mücerred varlıklar vb. gibi varlıklara inanmazlar.

Yukarıdaki görüşler arasından yalnızca ilk görüş mutlak gerçekliği inkar anlamındadır. Diğer faraziyelerin her biri gerçekliğin bir kısmını inkar anlamına gelmektedir.

Madde Alemi Nasıl İspatlanır?

Varlık aleminin vücuduna inanma esasının bedihî (apaçık) olduğunu ve akıl sahibi her insanın kesin olarak onu kabul ettiğini daha önce ifade etmiştik. Fakat madde aleminin ispatı bedihî (apaçık) değildir ve delillendirmeye muhtaçtır. Bundan dolayı şu soru ileri sürülmektedir: Maddî vakıiyyetlerin (gerçekliklerin) varlığına kesin olarak inanmanın kaynağı nedir? Her insanın kendi kendine onların varlığını kabul etmesi ve herkesin tarzının da bu inanç üzerine dayanmış olması nasıl oluyor?

Bu soruya cevap vermek için en başta şunu söylemeliyiz ki kimi zaman bir konunun delillendirilmesi, insanın kendi zihninde ona dair açık bir tasvire sahip olmaksızın insan için kesin veya yarı bilgi ile malum olması ve onun öncüllerini incelenmiş ve açık şekilde zihninde canlandırması şeklindedir. Kimi zaman bir

konunun kendi kendine bilinmesinin fıtrî ve delilendirmeyi gerektirmez oluşuna inanmak da bundan kaynaklanıyor. Oysa ki böyle değildir. Şayet insanın bilirliği olgunlaşırsa ve kendi zihninin içindeki faaliyetlerden daha fazla haberdar olursa onların şüphelerinden kurtulur ve yavaş yavaş o istidlal (çıkarım) yarım bilgiden kamil bilgiye ulaşır, kendi mantıkî şeklini yeniden bulur.

Madde aleminin vakıiyyetini (gerçekliğini) bilme de hakikatte bu bür kesinliklerle hasıl olur ki bir çocuğun içinde yarım bilgi şeklindedir ve yavaş yavaş insanın düşüncesinin rüşdüyle tam bilgili bir şekle gelir. Bu merhalede, onu mantıkî gerçek bir istidlal şeklinde aşağıdaki şekilde açıklayabiliriz:

"Bu idrakî olay (örneğin elin ateşe dokununca yanması gibi) sebepli sonuçtur. Ve onun illeti, ya nefsin kendisidir (=idrak eden ben), ya da onun dışında bir şeydir. Fakat ben kendim onu vücuda getirmiş değilim. Zira hiçbir zaman elimin yanmasını istemem O halde, onun illeti, benimle özel mekansal ve zamansal bir ilişkisi olan benim vücudumun dışında bir şeydir.

Söylediklerimize göre, vakıiyyet aleminin aslı bedihî bir şeydir. Fakat madde alemine inanmak istidlal ve burhanlara muhtaçtır. Tüm bunlarla birlikte Yüce Allah, insan zihnine kesin felsefî delillerin melekesini bulmadan onların neticelerini kesin bir şekilde ve yarı bilgili delillerle elde edebilecek ve bu yolla kendi yaşamının ihtiyaçlarını temin edebilecek bir kuvvet vermiştir.

Konunun Özeti

1- Felsefenin mevzusu yani "vücud", tasavvur olarak ve tasdik olarak bedihîdir. Vücud mefhumu için açıklanmış olan tarifler, tariften uzaktır.

2- "Vücud" mefhumu tektir. "vücud" lafzı ise, manevî bir müşterek olmaktadır.

3- Bir kısım kelamcı şu görüştedir: Vücud, halık ve mahluk (yaratan ve yaratılan) konusunda iki değişik anlamda kullanılır. Fakat filozoflar şöyle der: Vücudun birden başka anlamı yoktur ve halık ve mahlukun (yaratan ve yaratılan) varlığının ihtilafı, kavramsal değil ölçütlere bağlıdır.

4- Şayet vücudun Allah konusundaki anlamı vücudun mahlukat konusundaki anlamıyla farklılık arzederse "Allah vardır"ın anlamı "Allah ma'dumdur." anlamında olacaktı.

5- Eğer vücud lafzî müşterek ise, yani çeşitli anlamlara sahipse zıtların ortadan kalkmasını gerektirirdi.

6- Gerçek şudur ki "vücud", hem mefhum açısından hem de onun gerçekliğini tasdik açısından bedihîdir ve hatta sofistler dahi kendi vücudlarını inkar etmemişlerdir.

7- Her şeyde şüphenin var olduğunu iddia eden kimse, iki şeyde şüphe edemez: Biri, kendi şüphesi, diğeri de kendi vücudu.

8- Her ne kadar insan iş olarak dış gerçekliğin varlığına muhtaç ise de aynı zamanda bir diğer taraftan gerçeklik, değişik şekillerde inkara da konu olmuştur. Şu şekillerde: -varlığın mutlak inkarı, -müdrikin dışındaki varlığın inkarı, -İnsan ötesi varlığın inkarı, -Maddecilerin inkarı, -Mücerredlerin inkarı.

9- Her ne kadar gerçekliğin aslı bedihî ise de dıştaki madde aleminin varlığı ispata muhtaçtır ve onun delili bilinçsiz veya yarı bilinçli bir şekilde insanın içinde vardır.

Konunun Soruları

1- "Ontoloji" ne anlama gelir ve hangi konuları kapsar?

2- Vücud mefhumunun açıklığını zikredin?

3- Vücud mefhumunun vahdeti ne denektir?

- Manevî müşterek ve lafzî müşterek ne demektir?

5- Vücud anlamının birliği etrafındaki konuların kaynağı nedir?

6- Filozofların vücud mefhumunun birliği hakkındaki delilleri nelerdir?

7- Kelamcıların vücud mefhumunun birliği hakkındaki delilleri nelerdir?

8- Her şeyde şüphe etmek hangi gerçekleri itiraf etme anlamına gelir?

9- Vakıiyyeti (gerçekliği) inkar etmenin çeşitlerini açıklayın?

10- Madde aleminin vücudu nasıl ispat edilir?

Vücud ve Mahiyet

Mahiyetin (Nelik-Öz) Anlamı

Vücud ve mevcud mefhumunu -daha önce söylediğimiz gibi- apaçık olarak biliyoruz. Fakat "mahiyet" kavramı hakkında biraz açıklama yapmamız gerekir: Mahiyet, üç kelimeden yani, "Ma"- "hiye (veya huve)"- ve "yet"ten oluşmuştur. "Ma"nın anlamı "ne" demektir, "Hiye"nin anlamı "o" demektir, "yet"in anlamı da masdar-ı ce'liye işaret eder. Toplu olarak "mahiyet"in anlamı "nitelik" demektir. İnsanîyet, at olmak, taş olmak, vb. kelimeler bu alemdeki muhtelif eşya ve varlıkların mefhumları ve nitelikleridir. Mahiye mefhumlarının tümünün ortak özelliği, alemdeki eşyanın nasıllığından (niteliğinden) sözetmekte ve her bir varlığın bir diğer varlıktan imtiyazı da mahiye mefhumları yoluyla bilinir. Örneğin, insan ile at arasındaki fark şudur: İnsan mahiyet (nitelik) açısından düşünme ve konuşma yeteneğine sahip bir hayvandır. Fakat at, mahiyesi (neliği) örneğin, kişneme olan bir hayvandır.

Mahiyet kavramının felsefede, bir genel anlamı bir de özel anlamı vardır. Bizim konumuz olan anlamı ise, hakkında az da olsa açıklama yaptığımız özel anlamıdır. Yine özet olarak şu şekilde diyebiliriz: "Özel anlamıyla mahiyet, şeyin nasıllık sorusuna karşı verilen cevap konusunda ortaya çıkan mefhumdur."

Özel anlamıyla mahiyet tabii olarak zihinsel tanınmaya kabil olan varlıklar hakkında kullanılır. Yani, bu varlıklar öyle bir şekilde olmalıdır ki biz, zihnin

yardımıyla onların nasıllığını kavrayabilelim ve mahiye mefhumuyla onlardan söz edebilelim.

Mahiye mefhumlarının ortaya çıkması konusunda makbul olan görüş şudur: "Akıl" olarak bilinen özel zihinsel bir güç, bu mefhumları kendi kendine ve özel idraklerle karşılaşma şeklinde elde ediyor. Bu aklî yansıma ve mefhumların özelliği ise bütünlüğe sahip olmalarıdır. Yani, doğrulayıcalar üzerinde intibak kabiliyetleri sonsuzdur. Örneğin, gözümüz beyaz bir cismi gördüğünde, o beyaz şeyin kendine özgü şekline ilave olarak bizim "beyazlığın mahiyeti" olarak nitelendirdiğimiz bütünsel "beyazlık" mefhumunu da akılda canlanır. Diğer hissî idraklar konusunda da aynı şeyler sözkonusudur. Bundan dolayı mahiye mefhumu akıl için infialî bir idrak yolundan ortaya çıkıyor. Onun makul-i sani-yi felsefîyle olan farkı -Aynı zamanda her ikisinin de dış aleme uydukları haldeşuradadır: Zihin mahiye mefhumlarında infialî bir yapıya sahiptir. Fakat felsefî mefhumlarda failî bir yapıya bürünür.

Biz haricî bir şeyden sözettiğimizde ve örneğin, "su mevcuddur." dediğimizde burada "su"yun bir mefhumundan ve "mevcud"un bir mefhumundan yararlanmışızdır. "Su" mefhumu, kendisine yönelik konuşuyor olduğumuz bir şeyin niteliğini haber verir. "Mevcud" mefhumu da onun varlığından haber verir. Şimdi eğer bir başka şey hakkında bir diğer cümle söylersek örneğin, "ağaç mevcuddur" dersek, bu iki olayın farkının sadece onların mevzusu açısından olduğunu, yani birisinde "su", diğerinde ise "ağaç" olduğunu göreceğiz. Fakat her ikisinde de yüklenmiş olan "mevcud"dur. Bundan dolayı -yukarıda da işaretler yaptığımız gibi- eşyanın imtiyazından çıkan fakat mevcud mefhumunun tüm mevcudatta bir anlamda kullanılan mahiye mefhumları vardır. Varlıklar, mevcudiyet esası açısından hepsi müşterektir. Elbette mev-

cudiyet türü ve varlık derecesi açısından aralarında farklılıklar vardır. Bunlara gelecek derslerde az-çok işaret edilecektir.

Vücud veya Mahiyetin Asıl Oluşu

Bu konu felsefede çok fazla yankı bulmuştur. Belki de bugün felsefemizde en önemli ve en sesli konu olarak telakki edilebilir. Dünya filozofları arasında büyük islam filozofu Sadru'l-müteellehin Molla Sadra, bu konuyu, varlık bilimi (ontoloji) konuları dalında açıklayan ve onu diğer konuların çözümü için temel kabul eden ilk kişidir. O şöyle der: "Ben kendim baştan beri mahiyetin asaletini savunmakta ve en hızlı savunucularından idim ta ki ilahî yardımla işin hakikatini anladım."

Molla Sadra (r.a.), "vücudun asaleti" sözünü meşaiyyuna (Aristo takibçileri) ve "mahiyetin asaleti" sözünü ise İşrakiyyuna (Eflatun'un takipçileri) nisbet eder. Fakat dikkat etmek gerekir ki bu konu Molla Sadra'nın kendisinden önce müstakil ve açık bir konu olarak açıklanmış değildi. Bundan dolayı kesin olarak ondan önceki felsefecileri bu esasta değerlendirmemiz mümkün değildir.

Kavramların Açıklanması ve Tartışma Alanının Isınması

Bu konunun doğru bir şekilde açıklığa kavuşması ve tartışma alanının kamil anlamda müşahhas olması için ilk önce bu konunun kilit noktasını oluşturan kavramlar etrafında bir açıklama yapmamız ve daha sonra konun aslını açıklamamız gerekir.

Bu konu genellikle şu şekilde nitelendirilir: Acaba "vücud" asıl, "mahiyet" ise i'tibarî midir? Yoksa "mahiyet" asıl, "vücud" ise i'tibarî midir? Molla Sadra'nın kendisi de vücudun asaletinden söz ettiğinde ondan şu şekilde söz etmektedir: "Vücud, aynî ha-

kikata sahiptir." Bu tabir bizi şuna getirir: Vücudun asaleti esasına göre, mahiyet aynî hakikata sahip değildir. Bu noktalara dikkat etmekle bu konunun etrafındaki kavramlar şunlardan ibarettir: Vücud, mahiyet, asalet, i'tibar ve hakikat.

Vücud ve mahiyet ile ilgili olarak yeterince açıklama yaptık. Şimdi diğer üç kavram, yani asalet, i'tibar ve hakikat kavramları üzerinde durmaya çalışalım:

Asalet, İ'tibar (Uzlaşım-Convention) ve Hakikat

"Asl", lügatta kök anlamındadır ve dal anlamındaki "ferr" (dal-yan)'in zıddı olarak kullanılır. Tıpkı bunun gibi "asalet", köklü olmak anlamında, bunun karşısında da "fer'iyet", dallı olmak anlamındadır.

Fakat "asalet" kelimesi bu konuda felsefî ve ıstılahî anlamıyla "i'tibar" kelimesine mukabil olarak kullanılmaktadır. "Asil", "i'tibarî"nin mukabili olarak kullanılır. "İ'tibarî" kavramının değişik birkaç ıstılahî kavramı vardır. Bu anlamları kullanırken yanılgıya düşmememiz için onları dikkatli bir şekilde kullanmalıyız.

İki zıt mefhum olan asil ve i'tibarî mefhumlarının ele alınmasından maksat, "su" ve "mevcud" gibi iki vücud mefhumu ile mahiye mefhumundan hangisinin bizzat ve hiç vasıtasız olarak aynî vakiiyyetten (gerçeklikten) haber verdiğini görmemizdir.

Daha açık bir şekilde söyleyecek olursak: Örneğin, birisini dışarıda gördüğümüzde "Dışarıdaki bu kişi insandır." diyebiliriz. Ayrıca, "bu kişi mevcuttur." da diyebiliriz. Şimdi dikkatli felsefî bir gözle şu soru ortaya çıkıyor: O dışarıdaki şeyin bir olduğuna ve onun mahiyet ve vücud adıyla ayrı ve muşahhas (smut) iki şeyden oluştuğunun yokolmasına dikkat etmekle, bu özelliği göz önünde bulundurarak, acaba onun aynî gerçekliğini niteliğinin özelliğiyle aynı oldu-

ğunu mu bilmek gerekir yoksa aynî gerçekliğinin, vücud mefhumuyla kendisinden haber veren özelliğin aynısı olduğunu mu bilmek gerekir?

Konunun Faydası

Vücud ya da mahiyetin asaleti hakkında konuşmanın sadece fantazi bir konudan ibaret olduğu, önemli felsefî konuların çözümlenmesinde bir etki ve paya sahip olmadığı ve bundan dolayı da felsefede onunla uğraşmanın boş ve beyhude bir iş olduğu zannedilebilir.

Fakat bu zan, doğru değildir. Zira gelecek konular içinde önemli birçok felsefî konunun vücudun asaleti özelliğinin etkisi altında olduğu çok açık bir şekilde görülecektir.

Bu soru karşısında eğer birinci şıkkı kabul ettiysek ve aynî gerçekliği evvel ve bizzat doğru ve mahiyetin vasıtasız yeri olarak gördüysek, mahiyetin asaletini ve vücudun i'tibarî olduğunu söylemiş oluyoruz. Yok eğer ikinci şıkkı kabul ettiysek ve aynî gerçekliği ilk ve bizzat vücudun vasıtasız doğrulayıcısı olarak gördüysek ve mahiye mefhumunu yalnızca mevcud gerçekliklerin beyanı için zihinsel bir kalıp olarak saydıysak, vücudun asaletini ve mahiyetin i'tibarî olduğunu söylemiş oluyoruz.

Sadru'l-Müteellihin'in de sözlerinde gelmiş olan "hakikat" de muhtelif ıstılahî anlamlara sahip olan bir kavramdır: "Hakikat", edebiyatta mecazın zıddı olarak ele alınır, bilgi biliminde gerçeğe eşit anlamındadır. Ariflerin ıstılahında ise sadece Yüce Allah için kullanılır....

Burada Sadru'l-Müteellihin'in görüşünün maksadı, aynî gerçeklik anlamındaki hakikattir. Zira bunun açıklamasını da daha önce yapmıştık. Bu anlamı gözönünde bulundurarak bu konuda "asalet"e sahip olmak ile "hakikat"e sahip olmak mefhumları aynıdır.

Bir kısım felsefî kitaplarda, "asalet ve hakikat"e sahip olmak bu konuda "etki kaynağı olmak" diye açıklanmıştır. Bir örnekle açıklayacak olursak şöyle demektir: Örneğin, "ateş"e "yakmak" etkisini nisbet ettiğimizde felsefî açıdan şu soru ortaya çıkar ki bu aynî ve haricî etki önceden ve bizzat o şeyin vücudunun malı mıdır yoksa onun mahiyetinin, yani "ateş olmak"ın malı mıdır? Vücudun asaletini iddia edenler, etkinin kaynağını hakikaten ateşin vücudu olarak kabul ediyorlar. Fakat mahiyetin asaletini iddia edenler ise etkinin kaynağını hakikaten ateşin mahiyeti olarak kabul ediyorlar.

Vücud veya mahiyetin asaleti konusunda konuşmanın sadece bilimsel bir konudan ibaret olduğu ve önemli felsefî konularda herhangi bir etkiye sahip olmadığı ve bundan dolayı da felsefede onunla uğraşmanın boş ve beyhude bir şey olduğu zannedilebilir.

Fakat bu zan, yalnış bir zandır. Zira ileride ele alacağımız konularda felsefedeki önemli birçok konunun, vücudun asaleti etkisi altında olduğu net ve açık bir şekilde görülecektir. Biz burada şimdilik bu konuyu geniş olarak açamayız. Zira bunun yeri başlı başına bir kitabın konusudur. Burada yalnızca şu kadarına işaret edelim ki birçok konu ve dala sahip olan önemli felsefî konulardan biri de "illet ve ma'lul" (sebep-sonuç) konusudur. ve bu konunun vücudun asaletiyle çok yakın bir ilişkisi vardır. Sadra felsefesinde teveccühe kabil olan konulardan olan hareket-i cevheriyye de vücud asaleti üzerine kurulmuş olan bir konudur.

Bundan dolayı vücudun asaleti konusu, çok ciddi, esaslı ve önem arzeden ve kesinlikle onunla ilgili olarak musamaha gösterilmeyecek ve basite alınmayacak bir konudur.

Existentializm (Varoluşçuluk) Felsefesinde "Vücudun Asaleti" Kavramı

Çağdaş batı felsefelerinden birisi de existentializm'dir. Bazen vücudî felsefe veya vücudun asaleti olarak da nitelenir. Şuna dikkat etmek gerekir ki İslamî felsefedeki vücudun asaleti anlamı ile existentializmde açıklanan anlamı karıştırmamak gerekir. Bu ikisi arasında kesinlikle herhangi bir ilişki yoktur ve tamamen birbirlerinden farklıdırlar. Existentializm felsefesinde vücudun asaleti olarak nitelenen şey, insanla ilgilidir. Bunun sonucu şudur: İnsan diğer eşyanın tersine muşahhas ve öngörüş mahiyet olup tabiî(belirli) bir kalıba sahip değildir. Aksine kendi niteliğini (nasıllığını) belirleyen ve kendilerini bir şekle sokan insanların kendisidir. Fakat İslam felsefesinde vücudun asaleti başlığı altında söz konusu edilen şey ise, evvela insana özgü değildir, onunla sınırlı tutulmamıştır, aksine bütün mevcudatla ilgilidir. İkinci olarak, bu konuda asaletin anlamı existentializmde açıklanan takaddüm (öngelme) anlamında değil i'tibarîyet ve zihniyete mukabil olarak aynîyyet anlamındadır.

Konunun Özeti

1- "Mahiyet", nitelik (nasıllık) ve bir varlığın bir diğer varlıktan üstünlüğü ölçüsü demektir. Özel anlamıyla mahiyet, yalnızca bizim için zihinsel bilgiye kabil olan varlıklar hakkında kullanılır.

2- Mahiyet mefhumunun ortaya çıkması noktasında kabul görebilecek görüş şudur: "Akıl" diye özel zihinsel bir güç onları kendi kendine ve haricî eşya ile karşılaşma esnasında infialî (edilgin) bir idrak yoluyla elde eder. Bu aklî mefhumların ortak özelliği doğrulayıcılar üzerine intibak edilmeye kabil oluşları sayısızdır.

3- Mahiye mefhumunun sonraki felsefî makulat-

larla aralarındaki fark şudur: Zihin, mahiye mefhumlarının ayrılmasında infialî bir yapıya sahiptir. Fakat felsefî mefhumlarda failî bir yapıya bürünür.

4- Sadru'l-Müteellehin (r.a.), vücud veya mahiyetin asaleti konusunu varlıkbilimi (ontoloji) konuları noktasında ele alan ilk filozoftur. O, vücudun asaleti sözünü meşaiyyun'a, mahiyetin asaleti sözünü de İşrakiyyun'a atfeder.

5- "Asalet" konusunda kilit noktası olan kavramlar şunlardır: Vücud, mahiyet, asalet, i'tibar ve hakikat. "Asl, asil, asalet" lugatte "kök" ile ilgilidir. Fakat felsefî ıstılahta "i'tibar" kavramı karşısında kullanılmıştır.

6- Bu konuda asil ve i'tibarî iki mefhumun kullanılmasının amacı, iki mefhum olan vücud mefhumu ve mahiye mefhumundan hangi birinin zaten ve hiçbir vasıta olmaksızın aynî gerçeklikten haber verdiğini görmemizdir.

7- "Hakikat" kavramının çeşitli ıstılahî anlamları vardır. Burada söz konusu olan aynî gerçeklik anlamındaki hakikattir. Kimileri, "hakikat" ve "asalet"i "etkili olmanın kaynağı" olarak anlamlandırmışlardır.

8- "Asalet" konusu, önemli felsefî konulardan kabul edilmiş ve birçok dala ve konuya sahiptir. İllîyet konusu, hareket konusu bu cümledendir.

9- İslam felsefesinde "vücudun asaleti" ıstılahının existentializm felsefesinde açıklanan anlamıyla aralarındaki fark şudur: Evvela, İslam felsefesinde vücudun asaleti insana özgü değildir, onunla sınırlı tutulmamıştır, aksine bütün mevcudatla ilgilidir. İkinci olarak, bizim felsefemizde asaletin anlamı existentializmde açıklanan takaddüm anlamında değil i'tibarîyet ve zihniyete mukabil olarak aynîyyet anlamındadır.

Konunun Soruları

1- "Mahiyet" kavramı nasıl oluşmuş ve ne anlama gelir?

2- Mahiyet mefhumlarının tümünün ortak özelliği nedir?

3- Özel anlamıyla mahiyet hangi varlıklar hakkında kullanılmıştır?

4- Mahiyet mefhumlarının ortaya çıkması noktasında kabul gören görüş nedir?

5- Aklî idrakin keyfîyeti açısından mahiye mefhumları ile saniye-i felsefî makulatları arasındaki fark nedir?

6- Vücudun mefhumunun doğrulayıcısı açısından alemdeki mevcudat (varlıklar) nasıldır?

7- Vücud veya mahiyetin asaleti konusunu ilk defa kim ele aldı ve nasıl?

8- Vücudun asaleti ve mahiyetin asaleti sözü kimlere nisbet edilmiştir.

9- "Asalet", "i'tibar" ve "hakikat" kavramlarının ıstılahî ve lugat anlamlarını yazınız?

10- Asalet konusundaki tartışma alanı nedir?

11- "Etkili olma kaynağı" anlamındaki asaleti açıklayın?

12- Asalet konusunun önemini açıklayın?

13- İslam felsefesindeki ve existentializm felsefesindeki vücudun asaleti arasındaki farkı yazın?

Vücudun Asıl Oluşu

Vücudun Asıl Oluşunun Delilleri

Bazı filozoflar, vücudun asaleti konusunun apaçık bir şey olduğunu ve şayet bir kimse "vücud asildir" hükmünün kapsam ve mevzuuna ciddi ve dikkatli bir şekilde bakacak olursa kendi kendine bunu tasdik edeceğine inanmaktadır. Bu durumda vücudun asaletini ileri sürenler, vücudun asaleti ve mahiyetin i'tibarîyeti konusunda birçok deliller getirmişlerdir. Şimdi bunların bir kısmına işaret edelim:

* Birinci delil: Mahiye mefhumundan herhangi birine (örneğin, "insan") dikkatle baktığımızda bu mefhumun, vücudu kendisinden ayırabileceğimiz bir şekilde olduğunu göreceğiz. Vücudu ondan ayırmanın kesinlikle mümkün olmayacak şeklinde nitelenmemeli. Örneğin, eğer, "insan mevcud değildir." dersek zıt bir cümle söylemiş olmayız. Yani insan mefhumuyla yokluk mefhumu arasında bir tenakuz ve zatî uyumsuzluk göremiyoruz. Tıpkı bunun gibi insan mefhumu ile "mevcud" mefhumu arasındaki ilişki de böyledir. O halde insan mefhumunun varlık ve yokluğa nisbetle ilişkisi eşittir. Bu konu, bütün filozofların üzerinde ittifak ettiği bir konudur. Bunlar şöyle demektedir: Her bir mahiyet, mahiyet olduğundan ne varlığı gereklidir ne de yokluğun gereklidir. Bundan dolayı da mahiyet, hem vücud için hem de yokluk için gerçek mevzu olabilir.

Söylediklerimizden şu ortaya çıkıyor: Buna göre, mahiyet kendi kendine haricî bir olayın göstericisi ve

aynı tahakkukun bizzat doğrulayıcısı olamaz. Şayet böyle olmazsa tıpkı ma'dumun (yokluğun) vücud üzerine yüklenmesinin tenakkuzu doğurduğu gibi "ma'dum" (yokluk)un mahiyet üzerine yüklenmesi de tenakuzu (çelişik) doğururdu. Bu da şuna işaret eder: "Vücud", gerçekliğin bizzat doğrulayıcısıdır, asildir ve mefhumî mahiyet, intizaî ve i'tibarî bir şeydir.

* İkinci delil: Bizler haricî bir gerçeklik ve olayın aktarımı için her zaman vücud mefhumu üzerine müştemil olan bir olaydan yararlanmak zorundayız. Vücudu mahiyet üzerine -örneğin insan üzerine- yüklemediğimiz sürece onun aynî tahakkukundan söz etmemiş oluruz. Bu noktanın kendisi de vücud mefhumunun aynî gerçeklik üzerinde zatî delaletinin olduğuna ve aynîyet aleminin vücud mefhumunun bizzat doğrulayıcısı olduğuna en iyi delildir. İlahî filozof (hekim) "Behmenyar", "Et-Tahsil" adlı eserinde şunu yazıyor: "Vücud, nasıl olur da aynî hakikate sahip olmaz. Zira onun tüm anlamları aynî tahakkuktan başka bir şey değildir."

* Üçüncü delil: Hiçbir haricî olay ve gerçekliğin birkaç değişik şey üzerine tatbik olunmasının imkanı yoktur, bu şüphe götürmez bir hakikattir. Bir diğer ifadeyle, hiçbir aynî şeyin, çokluğu doğrulama kabiliyeti yoktur ve küllîyete sıfat olamaz. Fakat diğer taraftan mahiyet, her zaman çokluk üzerinde doğrulayıcılığa, yani küllîyete sahiptir ve zatî olarak üstünlük özelliğine (adem-i küllîyete) sahip değildir. Bu da şu sonucu doğurur: Haricî gerçeklik "mahiyet" olamaz. Çünkü haricî gerçekliklerin zatî özelliği, üstünlük özelliği ve bütünlükten kaçınma ve çok kişiler üzerine doğrulayıcıdır. Zira mahiyetin çokluk üzerine doğrulayıcı olma kabiliyeti vardır. Buradan da şu ortaya çıkıyor ki mahiye özelliği, mefhumî ve zihnî özelliğin bizzat kendisidir ki sayısız kişi üzerine doğrulayıcı olma özelliğine sahiptir ve hiçbir mahiyet, haricî vücudu bulmadıkça

çokluk üzerine doğrulayıcı olma üstünlüğü veya yokluğuna sahip olamaz. Bundan dolayı asil olan ve ona özgü aynî gerçeklik olan vücuddur, yani gerçekliğin zatî doğrulayıcısı olan vücuddur.

* Dördüncü delil: Filozoflar, Allah'ın mahiyetinin olmadığını kabul etmişlerdir. Vücud, halistir. Bir yandan da O, her taraftan mevcudata gerçekliği bağışlayan gerçekliklerin en asilidir. Bundan dolayı eğer haricî gerçeklik vücudun zatî doğrulayıcısı olmazsa ve asilin mahiyeti olursa Allah'ın da (bahse konu olan özel anlamıyla) mahiyete sahip olması gereği doğar. Oysa ki böyle bir şey söz konusu değildir ve Allah'ın (bahis konusu anlamıyla) mahiyeti yoktur.

Birkaç Şüpheye Cevap

Mahiyetin asaletini ileri sürenler bazı şüpheler ortaya atmışlardır. Aşağıda bu şühe ve onların cevapları üzerinde duracağız:

* Birinci şüphe: Şayet vücud asil olursa, yani aynî gerçeklik, mahiyet değil de vücudun zatî doğrulayıcısı olursa onun gereği şu olur ki bizler mahiyeti haricî fertler üzerine ıtlak edemeyiz (atmayız) ya da şayet ıtlak ettiysek bu ıtlak mecazî olur. Örneğin birini işaretleyip "bu insandır" dediğimiz vakit, bu ıtlağın mecazî ve gayri hakikî olması gerekir. Bu sözün anlamı şudur: İnsan mefhumunun ayrılmasının haricî ferdlerden olması doğrudur. Bu da safsatadan başka bir şey değildir.

Cevap: Bu soruya verilecek cevapta iki noktaya dikkat çekmek gerekir: Birisi, felsefî hükümlerin her zaman edebî ve örfî kaide ve kurallara bağlı olmamalarıdır. Diğeri de, kullanışın bir alim tarafından, örneğin bir edip tarafından, hakikat olması ve bir diğer alim tarafından, örneğin filozof tarafından, mecaz sayılması mümkündür. Bunun aksi de mümkündür. Yani edebî açıdan mecaz sayılıp fakat filozofun onu hakikat ola-

rak gördüğü birçok ıtlak vardır.

Bu noktaları gözönünde bulundurarak deriz ki her bir mahiyetin örfi ve edebî açıdan onun dış fertleri üzerine yüklenmesi ve ıtlakı gerçek bir yükleme olup mecazilikten halidir. Fakat felsefî açıdan mecazî ve i'tibarîdir.

Zihnen daha iyi anlaşılması için şu örneğe bakalım:Eğer bir kağıt parçasını üçgen, kare, daire, dörtgen, vb. gibi değişik şekillerde kesersek bu durumda her birinin kağıt olmaya ilave olarak üçgen olmak, daire olmak, kare olmak vb. gibi sıfatlara da sahip olan kağıtlara sahip olacağız demektir. Oysa kağıt, parçalanmazdan önce, bu tür sıfatlara sahip değildi. Bu tür konularda örfî telakki ve kavrayış şudur: Kağıtta özel bir şekil ve sıfat meydana gelmiştir. Yani, bir varlığın işi ona eklenmiştir. Oysa incelik açısından söz konusu kağıt, hiçbir dış gerçekliğe sahip olmayan kesilmelerden başka bir şey meydana gelmemiştir. Bundan dolayı örfî açıdan bu şekil ve sıfatların bilinmesinin varlığı hakikat, felsefî açıdan ise mecazdır.

Bunun aksine örneğin, "göz görüyor, kulak duyuyor, el dokunuyor..." dediğimizde bu isnadlar, edebî açıdan hakikattır, fakat felsefî açıdan ise mecazdır. Zira idrak, insanın kendi mutlak fiili şeklindedir ve onun isnadı mecazî isnadın hissî uzuvları iledir.

* İkinci şüphe: Mahiyetin asaletine inananların dayandıkları şüphelerden birisi de şudur: Eğer vücud, asil ve aynî gerçekliklere sahip ise "mevcud" mefhumunun "vücud"un kendisi üzerine yüklenebilmesi gerekirdi ve "vücud mevcuddur."un anlamı, vücudun vücuda sahip olduğu şeklinde olur. Zira "mevcud", "vücuda sahip olan şey" demektir. O halde vücud için bir başka aynî vücudu farzetmek gerekir ki bunun bizzat kendisinin de "mevcud"un sıfatı için mevzu olabilmeli. Bu silsile, böylece sonsuza kadar devam eder. Bunun gereği de her bir mevcudun sonsuz vücuda sahip olması

demek olur! Bu doğru olmayan ve zincirlemeyi gerektiren bir sözdür. Bundan dolayı "vücud", i'tibarî ve aslı olmayan bir şeydir.

Cevap: Bilmek gerekir ki felsefî konuların açıklığa kavuşabilmesi ve çözümlenebilmesi yolu dilbilgisi kuralları ve sarf-nahiv işlerine benzemez. "Mevcud" lafzının vücuddan müştak bir sıfat olması ve iştikakın başlangıcı, yani "vücud"un onun için sabit olduğu ve lazımesinin zatın ve başlangıcın taaddüdü olan bir zata delalet ediyor olması, lafzî ve dilbilgisi kaidelerine dayanan bir konudur. Fakat felsefî açıdan mevcudun vücud üzerine yüklenmesinin anlamı şudur: "Vücud", mevcudiyetin aynî ve "mevcud" mefhumunun ayrılma kaynağı ve aynî gerçekliğidir. Zincirlemenin gerekmesi için vücudun da bir başka vücud ile mevcud olması demek değildir.

Bir başka ifadeyle, müştakın zata dayandırılması her zaman iştikakın başlangıcıyla zatın değişiklik ve taaddüdünün işareti değildir. Örneğin şöyle dediğimiz gibi: Cisim mevcuddur. (Ki bunda değişiklik ve taaddüd mahakkaktır.) Aksine bazen onların vahdetinin işareti şöyle dediğimiz gibidir: Vücud mevcuddur. Bundan dolayı saymanın yok edilmesiyle zincirleme de yok olur.

* Üçüncü şüphe: Eğer vücud asil olursa ve aynî gerçeklik vücudun bizzat doğrulayıcısı olursa anlamı şu olur: Her işin vücudu böyledir. yani, her bir vücud bizzat gerçeklik ve aynîyete sahiptir. Bu da vücudun vaciboluşunun anlamından başka bir şey değildir. O halde bütün mevcudat vacib'ul-vücuddur (varlığı zorunlu) ve bu, vacib'ul-vücud birden başka olamaz diye tespit ettikleri delillerle uyuşmamaktadır.

Cevap: "Bizzat", "zatî" ve "zaten" kavramları birkaç ıstılahî anlama sahiptir ve sözkonusu olan bu şüphe, bu anlamların birbirine karıştırılması ve yalnış anlaşılmasından doğmaktadır. Başka bir ifadeyle,

bu şüphenin kaynağı lafzî iştiraklar babında yapılan yalnışlıklardır.

Açıklama şudur: Yukarıdaki kavramlar bazen "bi'l-ğayr" kavramının karşısında kullanılırlar. Şöyle ki: Allah mevcud-i bi'z-zattır (zatıyla vardır) ve alem mevcud-i bi'l-ğayrdır (zatıyla var değildir). Burada bi'z-zat ve bi'l-ğayrdan maksat nedir? Bi'z-zat, Allah'ın kendi mevcudiyeti noktasında bir sebebe ve illete muhtaç olmadığı ve sübut (vücud) noktasında vasıta ıstılahına sahip olmaması demektir. Bi'l-ğayr ise, alemin kendi mevcudiyetinde sebeb ve illete sahip olması ve sübut (vücud) noktasında vasıta ıstılahına sahip olması demektir.

Bazen de bu kavramlar, "bi'l-araz" kelimesine karşı kullanılır. Örneğin şöyle dememiz gibi: Kum şehri ayağa kalktı. İran Amerika'ya ölüm feryatlarını yükseltti, çatılar aktı... Bu örneklere azıcık dikkat edildiğinde görülecektir ki ayağa kalkmak evvelen ve bi'z-zat Kum halkıyla ilgilidir ve bi'l-araz Kum şehrine nisbet edilmiştir. Feryat etmek hakikaten İran halkının başlattığı bir iştir ve mecazen İran'a nisbet edilmiştir. Akma ise doğrudan çatıdaki su ile alakalı olan bir sıfattır ve bi'l-araz (mecazî olarak) çatının kendisine nisbet edilmiştir. Bi'z-zatın, bi'l-araz karşısında yer alması bu tür konulardadır. Bi'z-zattan maksat şudur: sıfat hakikaten ve vasıtasız olarak (arazlarda) mevsufun kendisine aittir. Bi'l-arazdan murat ise şudur: Sıfat evvelen ve hakikaten mevsufa (sıfatlanana) ait değildir. Aksine, bu sıfatın evvelen ve bizzat kendisine bağlı olduğu şeyde bir vasıta olup saniyen ve bi'l-araz mevsufa (sıfatlanana) nisbet edilmiştir. Bu tür konularda "vasıta arazlardadır" denilmesi vasıtanın ittisafta kullanılması demektir. Fakat bu mefhumun "su"ya yüklenmesi, arazlarda vasıtaya muhtaç değildir.

Söylediklerimize bakılarak yukarıdaki şüphelere verilen cevaplarda "vücud"un asil olduğunu ve zaten

aynî gerçekliğin doğrulayıcısı olduğunu fakat "mahiyet"in böyle olmadığını söylememizin anlamı şudur: Vücudun, Mevcudiyete ittisaf konusunda vasıtaya ihtiyacı yoktur. Fakat "mahiyet" vasıtaya muhtaçtır. Bu vasıtadan da maksat sübutta vasıta değil, arazlar ve ittisafta vasıtadır. Yani "bi'z-zat" kavramı burada o halde bütün "vücud"lar vacip olacaktır denilebileceği "bi'l-ğayr" karşısında değil, "bi'l-araz"ın karşısında olarak kullanılmaktadır.

Fakat vacib'ul-vücud konusunda söylenen "bi'z-zat" ise "bi'l-ğayr" karşısında kullanılır. Bunun da anlamı şudur: Vacibin vücudu, sübutta yani, illette vasıtaya muhtaç değildir.

Bu esasa göre, "bi'l-araz" karşısında kullanılan "bi'z-zat" hem Allah'ın vücuduna şamil olur hem de diğer tüm vücudlara şamil olur. Fakat "bi'l-ğayr" karşısında kullanılan "bi'z-zat" ise sadece Allah'ın vücuduna şamildir. Diğer vücudlar ise tümü bi'l-ğayrdir. Özel ve kapsayıcı olan bi'z-zat mevcudlardan maksat ise şudur: "Vücud" bi'z-zat ve vasıtasız olarak mevcudiyete muttasıf olur. -İster bu mevcudiyet, örneğin yaratıkların vücudu gibi bi'l-ğayr olsun, isterse örneğin Allah'ın vücudu gibi vacip olsun. Fakat mahiyet ise, her zaman bi'l-araz mevcudiyete muttasıftır. (dikkat edin)

Varlıktan Şüphe Etmek

Vücud mefhumunun ve vücudun asaletinin birliği üzerine kurulu olan vücudun hükümlerinden biri de "Varlıktan şüphe etme "dir. Daha önce, vücud mefhumunun muhtelif doğrulayıcılar arasında manevî bir müşterek olan tek bir mefhum olduğunu söylemiştik. Fakat bilmek gerekir ki vücud mefhumunun birliği onun bütün konularda doğruluğunun birliği ve eşitliği anlamında değildir. Aksine onun doğrulayıcılara dayandırılması farklıdır. Bu konunun açıklığa kavuş-

ması için birbirine benzer (eşanlamlı) ve şüphe edilen ıstılahlarına işaret etmemiz zorunludur.

Mütavattî (Birbirine benzer) ve Müşekkek (Şüphe)

Küllî mefhumları, sıdkın mesadike keyfîyeti açısından iki guruba ayırmışlardır: "mütavattî" ve "müşekkek".

İnsan, tahta, taş... gibi mefhumlar mütavattî mefhumlardır. Tevatî, tevafuk anlamındadır ve maksat şudur: Bu tür mefhumların doğruluğu bütün fertleri üzerinde aynıdır, eşittir. Hiçbir doğrulayıcının bir diğerine nisbetle önceliği, sonralığı üstünlüğü veya farklılığı, o mefhumun doğruluğu cihetiyle yoktur. Örneğin, tahta mefhumu bütün doğrulayıcıları üzerinde aynı oranda yüklenir ve hiçbir tahta yoktur ki tahtalık açısından bir diğer tahta üzerinde bir üstünlüğü söz konusu olsun. Örneğin, "Şu tahta, diğerinden daha tahtadır." diyemeyiz. İnsan mefhumu, taş mufhumu vb... de bunun gibidir.

Uzun, geniş, siyah, beyaz... gibi mefhumlar da müşekkek mefhumlardır. Bu tür mefhumlar herhangi bir konuda kullanıldıklarında bizler karinesiz (belgedelil) bir şekilde bu mefhumların hangi şekilde ve hangi oranda murad edildiğini anlayamayız. Örneğin bir şey hakkında "siyahtır" der isek bu mefhum bizde "Acaba hangi oranda bir siyahlık söz konusu edilmektedir." diye bir tereddüd, bir şüphe meydana getirir. Bu esasa göre, müşekkek mefhumunun tarifi şöyle yapılmıştır: Doğrulukları kendi fertleri ve doğrulayıcıları üzerinde farklı olan mefhumlardır. Yani onların bir kısmı o mefhum için doğrulayıcı açısından bir diğerlerine göre bazı üstünlüklere sahiptir. Örneğin, bir metrenin uzunluk mefhumu için hat doğrulayıcılığı bir santimin hattından daha fazladır. Bundan dolayı "daha uzun" mefhumu onun için kullanılabilir. Siyah, beyaz,

geniş... mefhumları da böyledir.

Vücud mefhumu da müşekkek bir mefhumdur. Yani eşyanın mevcudiyete ittisafı eşit değildir. Mevcudat arasında mevcudiyet açısından öncelik, sonralık ve üstünlükler mevcuttur. Örneğin vücudun Yüce Allah'a doğruluğu hiçbir varlık ondan daha evla ve öncelikli değildir.

Bundan dolayı vücudun teşekkükünden maksat şudur: vücud mefhumu her ne kadar vahid ve manevî müşterek ise de onun değişik doğrulayıcılar üzerindeki doğrulayıcılığı farklıdır. Tabiî olarak vücudun doğrulayıcıları da bazısının bazısına nisbetle önceliği, sonralığı, üstünlüğü, zaafı ve... vardır.

Konunun Özeti

1- Kimi filozoflar "vücudun asaleti"ni bedihî bir şey olarak kabul etmektedirler. Aynı zamanda filozoflar bu konuda birçok deliller getirmişlerdir:

a) Mahiyet, zaten ne vücuda gerek duyar ne de yokluğa gerek duyar. Bundan dolayı her ikisinin de mevzusu sözkonusu mahmul (hamlolunmuş) olabilir. Fakat vücud sadece "mevcud"un mahmulünü (yüklem) kabul eder. Bu da şuna işarettir ki vücud bizzat gerçekliğin doğrulayıcısı olup asildir. Mahiyet ise, intizaî bir mefhum ve i'tibarî bir şeydir.

b) Her işin gerçekliğinin beyanı için vücud mefhumundan yararlanmak vücudun asaletine işaret eder.

c) Aynî gerçekliğin üstünlüğü teşehhüs üstünlüğü (küllîyetin yokluğu)dür. ve mahiyet çokluğun üzerine doğrulayıcılığa kabil olduğundan bu iki mukaddimeden mahiyetin asil olmadığı ve bundan dolayı da "vücud"un asil olacağı ortaya çıkıyor.

d) Yüce Allah, varlığın başlangıcı olarak mahiyete asla sahip olamayacağından mahiyetin asil olmadığı ve bundan dolayı da "vücud"un asil olacağı ortaya çı-

kıyor.

2- Vücudun asaleti esasına göre, mahiyetin dış aleme ıtlakının doğru olmadığı ya da mecazî olacağı şüphesine karşı vereceğimiz cevap şudur: Evvelen; felsefî hükümler örflere tabi değildir. Saniyen; Mahiyetin örfî ve edebî açıdan haricî doğrulayıcılar üzerine ıtlak olunması ve yüklenmesi hakikîdir, felsefî açıdan ise mecazîdir.

3- Vücudun asaleti üzerindeki bir diğer şüphe de şudur: Mevcudun vücud üzerine yüklenmesi zincirlemeyi gerektirir. Buna cevaben de şöyle deriz: Müştakın zat üzerine yüklenmesi her zaman zatın taaddüdüne ve iştikakın başlangıcına işaret değildir. aksine bazen onların vahdetine işarettir.

Mevcudun vücud üzerine yüklenmesi de bunun gibidir. zincirleme için bir ortamın oluşması için vücutta taaddüd kulanılmaz.

4- Vücudun asaletini inkar edenler şöyle demişlerdir: Bu söz her mevcudun vacip olması gereğidir. Buna cevaben denilebilir ki bu şüphe anlamların karıştırılmasından ileri gelmektedir. Yani bi'l-ğayr karşısındaki "bi'z-zat"ın ıstılahî anlamıyla bi'l-arazın karşısındaki "bi'z-zat"ın ıstılahî anlamının karıştırılmasından doğmaktadır. Burada amaç olan ikinci anlamdır ve buna göre de yukarıdaki şüphe yokolur.

5- Vücudun hükümlerinden biri de onun "teşekkük"üdür. Yani vücud mefhumu müşekkek bir mefhumdur. vücud haikikati de teşekküke uygundur. Yani muhtelif mertebelere sahip olmasıdır. Doğrulayıcıları kendi doğrulayıcıları üzerinde eşit ve aynı olan mefhumlar "mütavattî", doğrulayıcıları kendi doğrulayıcıları üzerinde farklı olan mefhumlar da "müşekkek" mefhumlar olarak adlandırılır.

Konunun Soruları

1- Vücudun asaletinin delillerini açıklayın?

2- Aşağıdaki ibare ne anlama gelir? :

"el-mahiyye min haysu hiyye leysete'l-lahiyye, la mevcudetün ve la ma'dumetun."

3- Filozof Behmenyar'ın vücudun asaleti hakkındaki sözü nedir?

4- Mahiyetin eşya üzerinde ıtlakının mecazîliği (vücudun asaleti esasına göre) şüphesi ve onun cevabını yazınız?

5- Vücudda zincirlemenin (vücudun asaleti esasına göre) gereği şüphesi ve onun cevabını yazın?

6- Acaba vücudun asaletinin anlamı vücudun vücubu mudur? Niçin? Açıklayın

7- "Bi'z-zat ve bi'l-ğayr" ile "bi'z-zat ve bi'l-araz"ın anlamlarını açıklayın?

8- "Arazlarda vasıta" ve "sübutta vasıta" ne demektir?

9- "Bi'z-zat"ın bi'l-ğayr karşısındaki şümul dairesi ve "bi'z-zat"ın bi'l-araz karşısındaki şümul dairesi nedir? yazınız.

10- "Teşekkük-i vücud" ne demektir?

11- Mütavattî ve müşekkek mefhumunu örnekle tarif ediniz?

İllet ve Ma'lûl (Sebep ve Sonuç)(I)

İllet ve Ma'lÛl Mefhumu

Herkesin illet ve ma'lûl mefhumunu tanıdığı söylenebilir. Bundan dolayı da bu iki felsefî kavramın bedihî ya da bedahete yakın olduğunu söylememiz yerinde bir görüştür. Özet olarak şöyle denilmiştir: Bir diğer mevcuda bağlı olan ve onsuz gerçekleşmeyen bir mevcuda "ma'lûl", onun bağlılık tarafına da "illet" denir. İllet ve ma'lûl mefhumlarının ikisi saniye-i felsefî ma'kulatından olup vücudun yapısını belirlerler. Yani, bir mevcudun mahiyetinin illîyet ya da ma'lûliyet olması demek değildir. Aksine illîyet ve ma'lûliyet eşyanın vücudunun yapısından söz eder.

İllîyet (Sebeplik) Esasının Önemi

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi bütün ilmî telaşların odağını, olaylar arasındaki illî ve ma'lûl ilişkisinin keşfi teşkil etmektedir. Her daldaki her bir alim, bir illetin ma'lûllerini veya bir ma'lûlün illetlerini tanıma peşindedir. Örneğin, bir doktor, hastalıkların illetinin ne olduğunu ya da falan maddenin insan bedeninde ne tür etkiler meydana getirdiğini bilme peşindedir. Bu esastan dolayı illîyet, küllî ve özel bir esas olarak hakikî ilimler ve mevzular hakkında söz eden tüm ilimlerin dayanak konusudur.

Bir taraftan -daha önce söylediğimiz gibi- her ilmî kanunun küllîyet ve kat'iyyeti, illîyetin aklî ve felsefî kanununa borçludur ve onsuz hiçbir küllî ve kat'î kanunu hiçbir ilimde ıspata ulaştıramaz. Bu da, ilimlerin

felsefeye duyduğu en önemli ihtiyaçlardandır. Hissî tecrübe her ne kadar tekrar da edilse ma'lûlün aykırılığı imkanını illetten kaldıramaz. Bundan dolayı da iki olay arasındaki küllî ve zarurî rabıtayı ispattan acizdir ve bu da sadece illîyetin aklî esası çerçevesinde etkindir.

İllîyet esasının önemi konusunda şu kadarı yeterlidir: aynî eşya ve nefis dışındaki eşya için hakikî vücudun ispatı illîyet esasına borçludur ve o olmaksızın aynî haikatlerin ispatı için bir yol bulmak mümkün değildir ve her zaman şu şüphenin yeri var olacaktır ki bizim zihinsel idrak ve şekillerimizin çerçevesinin dışarıdaki hakikatler olduğunu nereden bilelim? Ve eğer haricî hakikatlerin vücuduna yakîn duymuyorsak (kesin olarak inanmıyorsak) nasıl tecrübeye başlayabiliriz? Tecrübeden yararlanmak, eşyanın vücudunun sabit olan tecrübeye konu olduğu şekilde mümkündür. ve bu da tecrübeden önce illîyet esasını kabul etmeye dayanmaktadır. Şayet bir kimse, tecrübeden önce illîyet esasını kabul etmezse kesinlikle eşyanın hakikî vücudunu tecrübe konusu edemez ve onu ele alamaz. Bizim ma'lûlün vücudu (idraki olaylar) yoluyla onların illetinin vücuduna (haricî eşya) gitmemiz bu esasın çerçevesi altındadır.

Zihnin İllîyet Mefhumunu Tanımasının Keyfîyeti

İllet ve ma'lûl mefhumu konusunda verilmiş olan bu özet bilgiden şu konu açıklığa kavuştu ki bu mefhumlar mahiye ve makulat-ı ula kabilinden değildirler ve dışarıda onun mahiyetinin illîyet(sebeplik) ya da ma'lûliyet olacağı bir mevcuda sahip olmamız demek değildir. Yine aynı şekilde sözkonusu mefhumlar makulat-ı saniye-i mantikî kabilinden de değildirler. Zira iki illet ve ma'lûl vasfı aynî mevcudat için sıfat olmuştur ve vasıflanmaları ıstılahıyla haricîdirler. O halde

bu mefhumlar, makulat-ı saniye-i felsefî kabilindendirler. Bu konunun en iyi delili şudur: Onların ayrılması için iki mevcudu birbiriyle mukayese etmek ve onlardan herhangi birinin diğerine bağlılık üstünlüğünü gözönünde bulundurmak gerekir. Bu mülahaza sonuçlanmadıkça bu mefhumlar ayrılmazlar. Örneğin, bir kimse binlerce kez ateşi gördüğü halde onu kendisinin verdiği ısıyla mukayese etmediği ve birbirleriyle olan bağlantılarını gözönünde bulundurmadığı sürece illet mefhumunu ateşe, ma'lûl mefhumunu da ısıya nisbet edemez.

Şimdi şu soru ortaya çıkıyor: Aslında zihnimiz nereden bu mefhumlarla tanışmış ve böyle bir rabıtanın vücuduyla mevcudat arasında nasıl bağlantı kurmuştur?

"Hume" gibi bir kısım batılı filozoflar, illet ve ma'lûl mefhumunu, iki olayın düzenli bir takibi ve yakınlığının mulahazasından elde edildiğini zannetmişlerdir. Yani, ateş ve ısının daima birbiriyle birlikte ya da birbirini takip ederek gerçekleştiğini gördüğümüzde illet ve ma'lûl mefhumunu onlardan çıkarıyoruz. Hakikatte, bu iki mefhumun muhtevası, iki olayın düzenli olarak peşpeşe veya birlikteliğini açıklamaktan başka bir şey değildir.

Fakat bu doğru olmayan bir zandır. Zira birçok konularda hiçbiri bir diğerinin illeti olarak sayılması mümkün olmayan iki olay, düzenli olarak birlikte ya da peşpeşe gerçekleşmez. Örneğin, bir lambadaki ısı ve ışık her zaman birlikte meydana gelir ve gece ile gündüz peşpeşe gelip giderler. Fakat bunlardan hiçbiri bir diğerinin oluşmasının illeti değildir.

Bir olayı mükerrer bir deneye konu ettiğimizde ve bir diğer mevcud olmaksızın gerçekleşmediğini gördüğümüzde bu surette illet ve ma'lûl mefhumunu onlardan ayırıyoruz diye bir görüşün ileri sürülmesi mümkündür.

Fakat deneycilerin, deneye başlamaždan önce olaylar arasında bir illiyet bağının olduğuna inandıklarını ve kendilerinin deneydeki hedeflerinin özel illet ve ma'lulleri tanımak ve neyin hangi olayın oluşma illeti olduğunu anlamaları olduğunu biliyoruz. O halde "onlar deneye başlamadan önce illet ve ma'lûl mefhumunu nereden anladılar ve varlıklar arasında onun esası üzerinde illî ve ma'lûlî özel rabıtaları keşfedecek rabıtaların varlığınının olduğunu nereden bildiler?" sorusunu sormamızın yeridir.

Görülen odur ki insan, ilk kez bu rabıtayı kendi içinde ve huzurî ilimle elde eder. Örneğin, zihinsel mefhum ve suretlerde vukubulan ruhsal faaliyetler, kararlar ve tasarruflar -bir kimsenin bedeninin uzuvlarının hayal aleminde birbirinden ayrılması gibi- ve bunun benzeri işlerin tümü kendisinden ortaya çıkan ve onların varlığının kendi varlığına bağlı olduğu şeylerdir. Oysa ki onun kendi vücudu onlara bağlı değildir. İllet ve ma'lûl mefhumunu ayırmaları ve daha sonra onları diğer mevcudat içinde genellemeleri bu mulahazadan ileri gelmektedir.

Elbette açıktır ki dış olaylar arasındaki illîyet rabıtasının tesbiti başka delil ve yollara muhtaçtır, fakat illîyet rabıtasının tahakkuk esası ve illet ve ma'lûl doğrulayıcılarının gerçekleşme esası, varlık aleminde huzurî ilim yoluyla kat'i ve kesindir.

İlletin Kısımlandırılması

İllîyet, özel anlamıyla bir mevcudun bir başka mevcuda bağlılığı demektir. Bu bağlılık, muhtelif şekillerde tasavvur edilir: Örneğin tahta bir sandalyenin meydana gelmesi gibi. Tahta sandalye, bir yandan kendisinden yapıldığı tahtaya bağlıdır, bir yandan onu yapan marangoza bağlıdır. Bir yandan da marangozun sahip olduğu bilgi ve sanata bağlıdır. Sonuçta marangozun, onun yapımı için sahip olduğu ölçüye bağlıdır.

Neticede illlet için de bir takım kısımları gözönünde bulundurmak mümkündür. Ve bütün illetlerin hükümleri aynı olmadığından onların konularını incelememiz esnasında yalnışlığa ve hataya düşmememiz için değişik konularla uğraşmazdan önce illetin kısımlarını ve onların ıstılahlarını hatırlamamız gerekir. Özel anlamıyla illeti değişik ölçülerle birkaç gruba ayırmak mümkündür. illetin en önemli gruplandırılması aşağıdaki gibidir:

İlletin Tam ve Eksik Olarak Ayrılması

Eğer illet (sebep), yalnız başına ma'lûlün(sonuç) gerçekleşmesi için kifayet edecek ve ma'lûlün vücudu, onun dışında başka bir şey üzerinde durmayacak bir şekilde olursa "illet-i tamme"(tam sebep) olarak adlandırılır. Bir başka ifadeyle, illet-i tamme, farz-ı misal vücudu ma'lûlün vücudunu da gerektirmesi demektir.

Eğer illet, yalnız başına ma'lûlün gerçekleşmesi için kifayet etmeyecek ve ma'lûl, varlığı zaruri kılabilecek bir veya birkaç başka şeye muhtaç olacak bir şekilde olursa bu durumda ona "illet-i nakısa" denir.

Tam ve nakıs (eksik) illet arasındaki açık fark şuradadır: Tam illetin vücudundan ma'lûlün vücudu zaruri oluyor. Fakat noksan illet, böyle değildir. Tam ve noksan illetin ortak oldukları nokta ise şudur: Onların ortadan kalkmasıyla ma'lûlün yokluğu zaruri olacaktır.

İlletin Basit Ve Mürekkeb (birleşik) Olarak Ayrılması

Basitin anlamı cüzlere sahip olmaması demektir. Mürekkebin anlamı da cüzlere sahip olması demektir. Örnek olarak Allah, basit illettir. Güneş, ateş... gibi maddî illetler de mürekkeb illetlerdir. Zira muhtelif cüzlerden oluşmuşlardır.

İlletin Vasıtasız Ve Vasıtalı Olarak Ayrılması

İlletin "vasıtasız" ve "vasıtalı" olarak ayrılması mümkündür. Örneğin, insanın kendi elinin hareketinde etkili olmasını vasıtasız olarak kabul edebiliriz. Onun elinde tuttuğu kalemi hareket ettirmedeki etkisini bir vasıtalı, yazdığı yazıdaki etkisini iki vasıtalı, ve o yazıyı okuyanın zihninde meydana getirdiği anlamlara etkisini ise birkaç vasıtalı saymak mümkündür.

İlletin İnhisarî (kendine özgü) ve Gayr-i İnhisari Olarak Ayrılması

Şayet size, "acaba ısı sadece bir yoldan mı meydana geliyor?" diye sorulursa siz, "hayır, ısı bazen elektrik akımı neticesinde, bazen hareket neticesinde, bazen kimyevî patlamalar ve oluşumlar sonucu, bazen güneşten, bazen ateşten vb... meydana gelir." deriz. Bu takdirde ısının illeti "Kendi yerine geçebileni kabul eden"dir denilir. Yani gayr-i inhisarîdir.

Fakat bazen bir ma'lûlün vuku bulmasının illeti belirli bir varlıktır. ve sözkonusu ma'lûl o özel illetin dışında vukubulmaz. Bu takdirde sözkonusu illet "illet-i munhasıra" olarak adlandırılır. Yani, yalnız bir şeye veya bir şahsa hasrolunur. Bir şeye özgü olup başka bir şeye özgü olmaz. Bir olayın illetinin uzun bir müddet illet-i munhasıra (kendine özgü sebep) olarak sayılması ve daha sonra yeni illetlerin keşfi neticesinde inhisardan çıkması mümkündür. Örneğin, ateşin insan tarafından icad edilmesinden önce insanlar, güneşin ısıya nisbetle inhisarî bir illîyete sahip olduğunu sanıyorlardı. Fakat ateşin icadından ve çakmak taşından yararlanıldıktan sonra bu inhisar, ortadan kalktı. Kendi yerine geçebileni kabul eden sebepler de şayet biri dışında ortadan kalkarlarsa geriye kalan, illet-i munhasıra olarak adlandırılır.

İlletin Dahilî ve Haricî (İç ve Dış) Olarak Adlandırılması

Tahta ve marangoz, her ikisi de tahta sandalyeye nisbetle illîyete sahiptirler. Fakat aralarındaki fark şuradadır: Tahta dahilde, sandalyenin varlığı ve onunla birliktedir ve onunla kalıcıdır. Fakat marangoz, sandalyenin varlığından başka bir varlığa sahiptir. Eğer illet, ma'lûlle birleşen ve onun varlığının içinde bakî kalacak (örneğin bir sandalyedeki tahta veya otların ve hayvanların varlığının içinde bakî kalan unsurlar gibi) türden ise bu takdirde, "illet-i dahilî" (iç sebep) olarak adlandırılır. Eğer illetin varlığı, ma'lûlün varlığının dışında ise "illet-i haricî" (dış sebep) olarak adlandırılır.

İlletin Hakikî Ve I'dadî (Hazırlayıcı) Olarak Ayrılması

Bir çoğumuz illet ve ma'lûlün doğrulayıcılarını göstermek için "baba ve evlat"ı misal veririz ve örneğin "Baba evladın meydana gelmesinin illetidir" deriz. Burada illîyetten maksat şudur: Baba, evladın meydana gelmesi ortamını hazırlar fakat evlat babaya nisbetle ayrılmayı kabul etmez bir bağlılığa sahip değildir. Bundan dolayı da babanın dünyadan ayrılması ve evladın bakî kalması gayet mümkündür. Bu tür illete "illet-i i'dadî" veya "muadd" (hazırlanan) denir.

Fakat eğer illet, ma'lûlün kendisinden ayrılmasına imkanı olmadığı ve ma'lûlün varlığının ona hakikî bir bağlılığı olan bir türde ise bu takdirde, illet "illet-i hakikî" olarak adlandırılır. (örneğin, irade ve nefisten ayrı olarak gerçekleşmesi ve bakî kalması mümkün olmayan zihinsel şekiller için nefsin illîyeti gibi.)

İlletin Maddî, SÛverî (şekilsel), Failî (etken) ve Ğâî (amaçlı) Olarak Ayrılması

İllet babında bir diğer meşhur ayırım da illetin maddî, sûverî, failî ve ğâî olarak taksim edilmesidir. Maddî veya unsurî illet, ma'lûlün vukubulması zemini ve onun içinde bakî kalması demektir (illet-i dahilî). Otun oluşmasında etkili olan unsurlar gibi. İllet-i sûverî de maddede meydana gelen ve o maddeye özel etki ve tayinler bağışlayan özel bir fiil ve şekil demektir. Nebatî şekiller gibi. İllet-i failîden de maksat ma'lûlün kendisinden oluşması demektir. Maddede şekli meydana getiren bir etken gibi. İllet-i ğâîden maksat da failîn ölçüsünün işin yapılması için meydana gelmesi demektir. İnsanın kendi ihtiyarında bulunan fiiller için gözönünde bulundurduğu ve onlara ulaşmak için telaş ettiği hedefler gibi.

Belirtmek gerekir ki illet-i maddî ve illet-i sûverî yalnızca madde aleminin ma'lûllerinde ortaya çıkarlar ve mücerred illetlerde böyle bir taksim yoktur. İllet-i maddî ve illet-i sûverî, ıstılahî olarak "illel-i dahilî veya illel-i kavvam" (doğrudan sebep) diye adlandırılır. İllet-i failî ve ğâî de "illel-i haricî veya illel-i vücud" olarak adlandırılır.

İllet-i Failînin İki Kavramı

İllet-i failînin iki ıstılahının var olduğunu bilmek gerekir: Biri, tabiiyyatta "illet-i failî" olarak tanınan ve ondan maksat, cisimlerin hareket ve değişiklik menşei olan "fail-i tabiî"dir. Diğeri de ilahiyatta sözkonusu olan ve ondan maksat ma'lûlü vücuda getiren, ona varlık bağışlayan ve doğrulayıcıları sadece müceredler arasında bulunan bir mevcud olan "fail-i ilahî"dir. Zira tabiî amiller sadece hareketlerin ve eşyadaki değişikliklerin menşei olurlar ve bir başka mevcudu yokluktan varlığa getirebilecek hiçbir tabiî mevcud yoktur. İlahî ve icad edici failler arasında icad ediciye muhtaç

olmayan bir faile "hak fail" denir. Bunun misdakı (doğrulayıcısı) da sadece Yüce Allah'ın zatıdır.

Konunun Özeti

1- İllet ve ma'lûl mefhumları bedihîliğe yakın olan kavramlardır. Makulat-i saniye-i felsefî ve eşyanın varlığı türlerini açıklayan özelliklerdendir. Bağlı vücuda "ma'lûl", onun bağlayıcılık tarafına da "illet" denir.

2- Alimlerin tüm telaşlarının odak noktası, olayların illî ve ma'lûlî ilişkilerinin keşfi noktasıdır. Küllîyet ve katiiyyet açısından bilimsel kanunlar da illîyet aslının ve onun kapsamı içindeki esaslara borçludurlar. Aynî hakikatlerin vücud esası da illîyet kanunundan yararlanarak ispat edilebilir. Bunların tümü, illîyet konusunun önemini ortaya koymaktadırlar.

3- İllîyet mefhumun ayrılması için zihnin iki vücud arasında bir karşılaştırma yapması gerekir. Bu karşılaştırmayı zihin ilk önce nefsin vücudu ile nefsin etkileri arasında yapar ve illîyet mefhumunu ayırır. Daha sonra da diğer mevcudata genelleme yapar.

4- Hume gibi bazı batılı filozoflar illîyetin, iki olayın yakınlığı ve birbirini takip ettiğinden başka bir şey olmadığını zannetmişlerdir. Bu söz yalnıştır. Zira aralarında illîyet rabıtası olmayan bir kısım birbirini takip eden ve birbirine yakın olan olaylara sahibiz. Gece ile gündüz gibi (biribirini takip eder.) ampulün ışık ve ısısı gibi (birbirine yakın, içiçe).

5- İllîyet mefhumun idraki, tecrübe yoluyla ortaya çıkamaz. Zira tecrübeye dayanmak her zaman deney konusu olan olaylar arasındaki illîyet vücudunun ilmine dayanır ve ondan sonra gelir. (dikkat edin.)

6- İlletin guruplandırılmasının en önemli başlıkları şunlardan ibarettir: Tamme ve nakısa, basit ve mürekkeb, vasıtasız ve vasıtalı, inhisarî ve gayr-i inhisarî (yerine geçebileni kabul eden), dahilî ve haricî, hakikî ve i'dadî, maddî, sûverî, failî ve ğâî.

7- Failî illet iki ıstılahî manaya sahiptir: Birisi, maddî işlerde ortaya çıkan ve ona cisimlerin değişiklik ve tahavvullerin nisbet edildiği tabiî fail, diğeri de bir başka şeyin icadının illeti olan ve onun doğrulayıcısı sadece mücerredatlar arasında bulunabilen ilahî faildir. Asla başka bir illete muhtaç olmayan Yüce Allah "hak fail" olarak adlandırılır.

Konunun Soruları

1- İllet ve ma'lûl mefhumları hangi grup makulatlardan sayılırlar? Niçin?

2- İllîyet konusunun önemi hangi açıdandır?

3- Hissî tecrübe, iki olay arasındaki küllî ve zarurî rabıtayı ispat etmekten niçin acizdir?

4- Acaba aynî hakikatler, sadece tecrübeyle mi ispat edilebilir?

5- İllet ve ma'lûlün ikinci felsefî mefhumlardan olduğunun en iyi delili nedir?

6- Hume'un illîyet hakkındaki düşüncesi ve onun genel eleştirisi nedir?

7- Acaba dış tecrübe yoluyla illîyet mefhumuna ulaşılabilir mi? Niçin?

8- İnsan ilk defa illîyet rabıtasına nasıl ulaşır?

9- Tam illet ile noksan illet nedir ve aralarındaki farkı yazın?

10- Basit illet ve mürekkeb illet ne demektir? Örnek veriniz?

11- Vasıtasız ve vasıtalı illeti örnekle açıklayın?

12- İllet-i munhasıra ve gatr-i munhasıra ne demektir? Örnek veriniz.

13- Dahilî illet ve haricî illeti açıklayınız.

14- İlletin hakikî ve i'dadî diye ayrılmasını açıklayınız.

15- Failî, ğâî, sûverî ve maddî illetlerin dördünü de ayrı ayrı örneklerle açıklayın.

16- Failî illetin ıstılahî anlamını açıklayın.

İllet ve Ma'lûl (Sebep ve Sonuç) (II)

Ma'lûlün İllete İhtiyacının Ölçüsü

İslam filozofları ve kelamcıları arasında ihtilaf konusu olan en önemli felsefî konulardan biri de "ma'lûlün illete ihtiyacının ölçüsü" konusudur. Bu konunun açılımı şu şekildedir: Acaba illîyetin aslının mevzusu nedir? Acaba illîyetin aslı "her bir mevcud illete muhtaçtır" diyor mu? Eğer bu hükmün konusu mutlak şeklinde "mevcud" olursa anlamı şu olur: Mevcud, mevcud olması açısından illete muhtaçtır. Bu sözün lazımesi tüm mevcudatın illete muhtaç olmasıdır. Fakat böyle bir konu doğru değildir. Zira Yüce Allah'ın da alemin mevcudatından biri olduğu ve bununla birlikte illete muhtaç olmadığından hiçbir şüphemiz yoktur. Zira vacib'ul-vüvud'un illete sahip olamayacağına delalet eden birçok delilimiz vardır. Bundan dolayı mevzu illîyet aslında mutlak manada "mevcud" olamaz. Aksine kesinlikle bir kayıdla mukayyed olması gerekirdi. Şimdi bu kaydın ne olduğunu görelim:

Bu noktada kelam ehli olan kimseler şöyle demişlerdir: Mevcud, "hades" (sonradan olan) olması açısından illete muhtaçtır. Hades olan her mevcud esasına göre -yani geçmişte yok olan, herhangi bir zamanda mevcud olmayan ve sonra vücuda gelen- illete muhtaç olacaktır. Bundan dolayı eski mevcudu Yüce Allah'a has kılmışlardır ve bunu şöyle delillendirmişlerdir: Eğer bir mevcud ezeli ise ve geçmişinde yokluk diye bir şey yok ise illete muhtaç değildir ki onu vücuda ge-

tirsin. Kelamcıların sözlerinin özeti şudur: mevzunun kaydı (şartı), "hudus" illîyetinin aslındadır.

Kelamcıların karşısında filozofların bir başka sözü vadır ve inanmaktadırlar ki mevzunun illîyet aslındaki kaydı "fakrî imkan" ya da bir başka ifadeyle, "varlıksal zayıflık"tır. Yani zaten zayıf olan ve vücud yapısı fakr ve bağlılığın aynısı olan her mevcud, illete muhtaçtır. Bu konudaki en güzel ve en açık söz Sadru'l-Müteellihin'in sözüdür. Onun usulleri ile yani vücudun asaleti ile vücudun teşekkükü birbiriyle uyumludur. O (Sadru'l-müteellihin), şöyle buyurmaktadır: Ma'lûlün illete ihtiyaç duymasının ölçüsü, onun vücudu oranındadır. Bir başka ifadeyle, bazı vücudların zatî bağlılıkları ve vücudî fakrları, onların zengin ve ihtiyaçsız bir vücuda olan ihtiyaçları oranındadır. O halde illîyet kaidesinin mevzusu "fakir mevcud" veya "bağlı mevcud" konusudur. Bundan dolayı da kendi zatı, fakirlik ve bağlılığın aynısı olan her mevcud -ister kısa ve hades bir ömüre sahip olsun isterse uzun ve başı olmayan bir zamana sahip olsun- her halukarda illete muhtaçtır. illete muhtaç olma da ömrün kısalığı veya uzunluğuyla hiçbir bağlantısı olmayan bir şeydir.

Örnek olarak; Akıl, "saat akrebi hareket ettiriciye muhtaçtır" diyor. Bu hareket, ister bir saat öncesinden başlamış olsun, ister bin yıl öncesinden ve isterse de onun için herhangi bir başlangıç tasavvur edilemeyecek tarzda olsun ve akrebin hareketinin ezelî olduğunu kabul edelim fark etmez. Her halukarda hareket ettiriciye olan ihtiyaç aynı şekilde bakîdir. Hareketin ömrünün uzatılmış olması hareket ettiriciye olan ihtiyacı ortadan kaldırmaz. Aksine belki de hareketin ömrü uzadıkça hareket ettirici illetine olan ihtiyaç da o oranda daha uzun olur ve eğer hareketin ömrü nihayetsiz olursa ihtiyaç da nihayetsiz olur dememiz gerekir. (dikkat edin)

Söylemiş olduğumuz bu esaslara göre, filozoflar aklen mevcudun eski bir ma'lûl olmasının muhal olmadığı inancına sahipler. Yani Allah dışında aynı zamanda eski de olabilen bir ma'lûl veya mahluka sahip olabiliriz. Fakat dikkat etmek gerekir ki bu iki veya daha çok vacibu'l-vücudun faaliyette olması anlamına gelmez. Felsefî açıdan, iki vacibin vücudu muhaldir. Fakat biri halık (yaratıcı) olan biri de mahluk (yaratılmış)olan iki eskinin vücudu muhal değildir.

Bizim halıkıyyet (yaratma) ve mahlukiyyete (yaratılmaya) dair örfî ve sathî tasavvurumuz şudur: kesinlikle halık (yaratıcı) ve mahluk (yaratılmış) arasında bir fasıla ve zaman biriminin olması gerekir ki o zaman diliminde "halık" olsun ama "mahluk" olmasın. Fakat filozofların bir çoğu derler ki böyle bir fasıla sadece değil gerekli olmamak aklen de muhaldir. Zira bu fasılada vacibin feyzinin ya da vacibin aczinin inkıtaı yaratılıştan gerekiyor ve bu ikisi de muhaldir. O halde yaratıcının vücudu ile yaratılanın vücudu arasında bir fasıla yoktur. Bundan dolayı da bu iki vücudun farkını başka bir şeyde değil varlık yolunda aramak gerekirdi.

Sonuç olarak her bir mevcud -ister hades (yeni) olsun, ister eski (zaman açısından) olsun- eğer bir vücudun fakr ve zayıflığına sahip ise, illete muhtaçtır ve bundan dolayı da ölçü, bir vücudun fakr ve bağlılığının illetine ihtiyaç duyar, kelamcıların iddia ettikleri "hudus" değil.

İllîyet Rabıtasının (Bağının) Hakikati ve Hume'un Görüşünün Tenkidi

Bizim illet ve ma'lûl hakkındaki zihinsel tasvirimiz şudur: İllet, ma'lûle vücud verir ve ma'lûl illetten vücudu alır. Bu tasvir, ilk önce zihne şunu getirir: Bu alış-verişte üç zat ve iki fiil, yani beş mevcud kullanılmaktadır: Birisi, vücuda bağışta bulunan "illet"in zatı-

dır. Diğeri, vücudun kavrayıcısı olan "ma'lûl"ün zatıdır. Üçüncüsü de, illet tarafından ma'lûle ulaşan "vücud"un kendisidir. Dördüncüsü, illete nisbet edilen "bağışlama" fiilidir. Beşincisi ise, ma'lûle isnad olunan "tutmak" fiilidir.

Fakat gerçek şudur ki dış dünyada, illet zatı dışında ve ma'lûl zatı dışında hiçbir şey tahakkuk etmiyor. Hatta daha dikkatli bir bakış açısıyla, illetin ma'lûlün mahiyetine vücud verdiği de söylenemez. Zira -tıpkı vücudun asaleti gibi- mahiyet, i'tibarî bir şeydir ve ma'lûlün tahakkukundan önce hiçbir çeşit vücud -hatta mecazî ve bi'l-araz vücud bile- yoktur. Şimdi şu soru ortaya çıkmaktadır: illet ve ma'lûl arasındaki illîyet rabıtasının hakikatı nasıldır? Acaba ma'lûl ya da onun eşinin tahakkukundan sonra, illî ve ma'lûlî rabıta adıyla bir başka şey tahakkuk buluyor mu? Ya da onun tahakkukundan önce böyle bir şey mevcut mudur? Veyahut illîyet denilen şey, aslında hariçte bir doğrulayıcısı asla bulunmayan saf zihinsel bir mefhum mudur?

Daha önceki derste işaret ettiğimiz gibi "Hume" gibi kimseler -hissî ve tecrübî görüşlerinin esasına göre- illîyeti zihinsel bir mefhumdan ibaret kabul ediyorlar ve illîyetin hakikatının iki olayın yakınlığı ve müteakibliğinden başka bir şey olmadığına ve hissî tecrübenin bundan başkasını göstermediğine inanırlar. Hume'un görüşüne göre, illîyet konusunda var olan en açık şüphe şudur: Bizler birçok konularda iki olay arasındaki müteakibliği müşahede etmiş ve ediyoruz. Fakat kesinlikle onlar arasındaki illîyet rabıtasına inanmıyoruz. Örneğin gece ve gündüzün müteakibliğini, birbirini sürekli takip ettiğini her zaman görmüş ve görüyoruz. Fakat kesinlikle o ikisi arasındaki illîyet bağını dile getirmiyoruz.

Hume'un sözünün bir diğer tenkidi de şudur: Eğer bir şeyin illîyeti, iki olayın yakınlığından başka

bir şey değilse nasıl oluyor da biz örneğin, elin hareketi ile elde tutulanın hareketi gibi iki birbirine yakın olaydan sadece birincisini illet, ikincisini ise ma'lûl olarak kabul ediyoruz? Niçin aksine elde tutulanın hareketini, elin hareketinin illeti olarak kabul etmiyoruz?! Bu da gösteriyor ki bizim illîyet rabıtasından anladığımız aklî bir anlayıştır ve sadece tecrübe ve histen çıkmaz.

Gerçek şudur ki ma'lûlün vücudu, illet vücudunun bir parçası ve ışığı olup ona bağlı oluşununa da uygundur ve "taalluk" ve "irtibat" mefhumu onun zatından ayrılmaktadır. Istılahî olarak, ma'lûlün vücudu illet vücudunun aydınlığının izafesidir. Sizin kendinizin zihninizde icad ettiğiniz hayalî şekillerin size nisbetle aynı bağ ve rabıtaya sahip olması gibi.

Söylediklerimize göre, filozoflar, küllî bir taksimde vücudu "mustakil (bağımsız) ve ilişkili" olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar. ve kendi illetine nisbetle her ma'lûlü ilişkili ve gayr-i mustakil, kendi maalulüne nisbetle her bir illeti de mustakil olarak kabul ederler. Bir başka vücudun ma'lûlü olmayan tek mutlak ve illeti mustakil mevcud, Yüce Allah'tır.

İlletleri Tanımanın Yolu

Bir işi tarif ve beyan ettiğimizde bu tarifin kendisinde kesinlikle onun dış alemdeki konu ve doğrulayıcılarının ispatı elde edilmez. Örneğin, insanın mahiyetini tanıdığımızda ve onu "akıl sahibi hayvan" olarak tanımladığımızda bu tarifin kendisinden dışarıda bir insana sahip miyiz değil miyiz sonucu çıkmaz. Aksine doğrulayıcıların ispatı, delil ve burhana muhtaçtır.

İllîyetin aslı konusunda da bilmeliyiz ki sırf onun anlamını bilmek kesinlikle bu aslın acaba gerçek alemde bir doğrulayıcısının olup olmadığını ispat etmez. Şu halde söylenecek söz şudur: Biz hangi yolla doğrulayıcının varlığını illîyetin aslı için ispatlayabiliriz?

Daha önce işaret edildi ki insan, illet ve ma'lûlün bazı doğrulayıcılarını kendi içinde huzurî ilimle buluyor ve irade vb. gibi işleri kendisiyle mukayese ettiğinde ve onları nefse bağlı olarak bulduğunda illet mefhumunu kendi nefsi için, ma'lûl mefhumunu da onlar için tesbit ediyor. İllet ve ma'lûlün bu derunî doğrulayıcılarının varlığı, illîyetin aslının doğrulayıcılarının ispatı için yeterlidir. Fakat asıl soru şudur: Acaba huzurî ilmin dışında illet ve ma'lûlün doğrulayıcılığın ispatı için bir başka yol yok mudur? Verilecek cevap müsbettir. İllîyetin hariçte ispatı için bir başka yol da aklî delillerdir. Eğer aklî delille mümkünler aleminin tümünün vücudlarının vacibu'l-vücuda nisbetle bağlılık ve ilişkinin aynısı olduğu (Sizin tahayyuli (hayali) şekillerinizin size bağlı olması gibi) sabitleşirse illîyetin aslı için başka doğrulayıcılar da sabit olur. O halde, illet ve ma'lûlün hariçte doğrulayıcılarının vücuduna gidebilmek için ikinci bir yol da aklî delildir.

Fakat maddî illet ve ma'lûller konusunda saf aklın delillerinden veya huzurî ilimden istifade edilemez. Çünkü insan, huzurî ilmi dış eşyaya taalluk etmez ve saf aklî delil de haricî maddî eşyayla bir bağlantı kuramaz. Bundan dolayı maddî illet ve ma'lûllerin tanınması yolu, tecrübî delile munhasırdır. yani kendisinde tecrübî öncüllerden de istifade edilen delile özgüdür.

Durum ve Red

Belirli iki olay arasındaki illîyet rabıtasının ispatı için tecrübeden yararlanma yolu "durum ve red" olarak adlandırılmış olup anlamı, bir olayın gerçekleşme şartlarının kesin olarak kontrol edilmesi ve şart ve etkenlerden hangi birinin değişmesiyle sözkonusu olayın değiştiği ve hangi şartların varlığıyla bakî kaldığı mülahaza edilmesi demektir. Örneğin eğer laboratuvar ortamını tam olarak kontrol altında tutarsak deney çubuğundaki sıvı rengin değişmesi için ihtimal dahilin-

deki tüm etkenleri deneye tabi tutarsak ve onun rengini değiştirecek tek şeyin, o sıvıya verilecek elektirik akımının geçişiyle olduğunu görürsek elektirik akımı ile sözkonusu sıvının renginin değişmesi arasında bir illîyet bağının var olduğunu keşfederiz. Fakat tüm bunlarla birlikte bilmek gerekir ki illetin falan olayın ortaya çıkmasında etkili olan tek etken, bizim tecrübe yoluyla kendisine ulaşmış olduğumuz bu etken olduğunu ispat etmek çok zordur. Zira ortaya çıkmasında ma'lûlun etkili olduğu birçok bilinmeyen ve hissedilmeyen başka etkenler de vardır. Bugün tecrübî ilimlerin çok ilerlemiş olması ve alemin köşesinde kıyısında birçok bilinmeyenin bilinir bir hale gelmiş olması ile birlikte yine de hiçbir zaman tecrübî alim, tecrübî verilerine ve müşahede verilerine dayanarak "2 x 2= 4" olgusunun doğruluğuna inandığı şekilde inanamaz. Tecrübe sonuçlarının hiçbir zaman bedehiyatın değerine sahip olamayacağı ve onun özel ve kesin anlamına yakîn gereği olamayacağı (tersinin olması asla mümkün olmayan bir kesinliğe inanmak gibi) iddiasının ileri sürülmesi de buradan kaynaklanmaktadır. Elbette hatırlatmalıyız ki bu tür ihtimallerin vücudu bir kısım maddî varlıklar arasında illîyet rabıtasının -illîyet-i nakıs şeklinde de olsa- inandırıcı olmasına bir zarar vermez. Örneğin biz yakînen (kesin olarak) biliyoruz ki ateş, yanmanın illeti oluyor, güneşin batışı havanın kararmasının illetidir, suyun olmamasıyla ağaç kuruyor, ve buna benzer günlük yaşamımızda karşı karşıya bulunduğumuz binlerce örnek verilebilir. Fakat söylenen şudur: yukarıdaki ma'lûllerin ortaya çıkmasında hiç başka bir illetin dahaletinin olmadığına ve gelecekte de bu olaylar ve işler kesinlikle gayet normal bir şekilde değişikliğe uğramayacaklarına inanamayız.

Özet olarak, illîyet rabıtasını küllî bir şekilde tanımak için üç yol vardır:

1- Nefis dairesinde ve ruhî olaylarda gerçekleşen

şey konusundaki huzurî ilim.

2- Gayr-i maddî illetler konusundaki saf aklî delil.

3-Maddî illet ve ma'lûller hakkındaki tecrübî öncüller üzerine dayanan aklî burhan.

Konunun Özeti

1- Filozof ve kelamcıların ihtilaf konusu olan önemli felsefî konulardan biri de "ma'lûlün illete olan ihtiyacının ölçüsü" konusudur. Şüphe yok ki illîyet kaidesinin mevzusu "mutlak mevcud" değil, aksine mukayyed (sınırlı, bağlı) mevcuddur. Fen ehlinin tüm sözü, sözkonusu kaydın ne olduğu üzerindedir.

2- Kelamcılar, ma'lûlün illete muhtaç oluşunun ölçüsünün, bir başka ifadeyle sözkonusu kaydın "hudus" olduğuna inanırlar. Filozoflar ise, ihtiyaç ölçüsünün "imkan" olduğuna inanır. Sadru'l-müteellihin Şirazî (r.a.) bu imkanı "imkan-i fakrî" veya "vücudî zaaf" olarak niteler.

3- Ömrün uzun oluşu, fakirin mevcudunu ve onun mümkününü, illete ihtiyaçsız bir hale getirmez. Aslında illete olan ihtiyaç, ihtiyaç sahibi olan mevcudun ömrünün uzunluğu ya da kısalığıyla hiçbir ilgisi olmayan bir şeydir. Bundan dolayı filozoflar, ma'lûl mevcudun eski oluşunu muhal görmezler ve bu, elbette iki vacibu'l-vücud'un -bazılarının inandığı gibi- kabul edilmesi anlamına gelmez.

4- Bizim yaratıcı ile yaratılanın ilişkisi konusundaki örfi tasavvurumuz şudur: Bunlar arasında zamansal bir fasıla vardır, fakat dakik bir felsefî bakışla bu fasıla sadece zaruri olmamakla kalmaz. Aksine muhaldir.

5- Bizim illîyet rabıtasını ibtidaî tasvirimiz şu şekildedir: Kendisinde beş şeyin var olduğunu düşünüyoruz: Üç zat, iki fiil. Fakat gerçek şu ki dış dünyada illetin kendisi ve ma'lûlün kendisi, zatı dışında hiçbir şey yoktur.

6- Hume gibi kimseler illîyet rabıtasını zihinsel bir şeyden ibaret sayıyorlar ve onun dış gerçekliklerini, iki vücudun yakınlığı ve muteakibliğinden başka bir şey olmadığını kabul ediyorlar. Bu söze giren en açık sorun şudur: Biz birçok konularda iki olayın birbirini takip ettiğini veya birbirine çok yakın olduğunu biliyoruz. Fakat onlar arasında herhangi bir illeti idrak edemiyoruz.

Diğer bir sorun da şudur: Birbirine yakın olan iki olayda nasıl oluyor da muşahhas olarak birini illet, diğerini de ma'lûl olarak görüyoruz? Ve niçin onun tersini söyleyemiyoruz?

7- Gerçek şu ki ma'lûlün vücudu, kendi illetinin vücudunun bir parçasıdır. Bundan dolayı ondan "izafe-i işrakiye" diye söz ediliyor ve bu esas gereği olarak da mevcud "rabt ve mustakil" diye iki gruba taksim ediliyor.

8- Sadece illîyetin anlamını bilmekle bu rabıtanın hariçte doğrulayıcıya sahip olduğunu iddia etmek mümkün değildir. İlk defa biz, huzurî ilim yoluyla illet ve ma'lûlün doğrulayıcılığına ulaşıyoruz ve illîyet mefhumunu onlardan ayırıyoruz. Buna ilave olarak saf aklî delil ve tecrübî delil (kendisinde tecrübî öncüllerden yararlanılan delil) yoluyla da illet ve ma'lûlün doğrulayıcıların varlığına ulaşabiliriz.

9- Maddî olaylar arasındaki illîyet rabıtasının keşfi için tecrübeden yararlanma yolu "durum ve red" olarak adlandırılır. Elbette falan olaydaki etkili illetin sadece bizim tecrübe yoluyla ulaştığımız o etkenlerdir demenin ispatının çok zor olduğunu da bilmek gerekir. Çünkü birçok olaylar ve onların bağları bizim için meçhuller dünyasındadır. Bir hadisenin meydana gelmesinde bizim kendilerini hiç bilmediğimiz birçok etken olabilir. Fakat bütün bunlarla birlikte bizler bir kısım olaylar arasında illîyet bağının oluştuğuna - noksan illîyet şeklinde de olsa- inanıyoruz.

Konunun Soruları

1- "Ma'lûlün illete muhtaç oluşunun ölçüsü" konusu nereden kaynaklanıyor?

2- Kelamcıların illîyet kaidesinin mevzusu hakkındaki görüşü nedir?

3- Filozofların illîyet kaidesinin mevzusu hakkındaki görüşü nedir?

4- Sadru'l-Müteellihin (r.a.)'nin ma'lûlün illete ihtiyacının ölçüsü hakkındaki görüşünü açıklayınız?

5- Acaba bir ma'lûlün ömrün uzun oluşunu farzetmekle onun illete muhtaç olmadığını söylenebilir mi? Açıklayınız.

6- Acaba felsefî açıdan iki eski mevcudun olduğunu söylemek mümkün mü? Nasıl?

7- Acaba iki ya da daha fazla eskiyi kabul etmek vacibin birliğini inkar anlamına gelir mi? Nasıl?

8- Acaba yaratan ile yaratılan arasında zaruri olarak zamansal bir fasılanın olması gerekli mi? Neden?

9- İllîyet rabıtasında gerçekten kaç dış varlığın fonksiyonu vardır?

10- Hume'un illîyet rabıtası hakkındaki görüşü nedir? Onu değerlendirin.

11- "İzafe-i İşrakiye" ne demektir?

12- Mevcudun "rabt ve mustakil" diye ayrılmasını açıklayınız?

13- İllet ve ma'lûlleri tanımanın yolları hangileridir?

14- İlk kez illet ve ma'lûl mefhumlarını nasıl elde ederiz?

15- "Durum ve red" ne demektir? Örnekle açıklayın.

İllet ve Ma'lûl (Sebep ve Sonuç) (III)

İllet Ve Ma'lÛlün Gerekliliği (Telazım)

"Telazım", tefail babından olup her iki tarafın da lüzumu (birbirine gerekliliği) anlamındadır. Örneğin, güneşin doğuşu ile gündüzün ortaya çıkması arasında telazım (gereklilik) mevcuttur. Bunun anlamı şudur: güneşin doğuşunun gereği gündüz, gündüzün ortaya çıkmasının gereği de güneşin doğmasıdır. "Melazıme" de gereklilik anlamındadır ve iki tarafın lüzumluluğunu gösterir. Örneğin yukarıdaki konuda güneşin doğuşu ile gündüzün ortaya çıkması arasında bir melazıme (gereklilik) olduğunu söyleyebiliriz.

Burada dikkat edilmesi gereken bir başka kavram da "istilzam" kavramıdır. İstilzam (gerekme), iki şey arasındaki ilişkide bir tarafın gerekliliğinin söz konusu olduğu durumda geçerlidir. Örneğin, sobanın yanıyor olması, odada sıcaklığın olmasını gerektirir. Ama odanın sıcak olması, sobanın yanıyor olmasını gerektirmez. Çünkü odadaki bu sıcaklığın, güneş ışınlarının odaya yansıması neticesinde olması da mümkündür. "Lazım ve melzum" gibi iki ıstılahın kullanılması bu tür konularda söz konusudur. Örneğin şöyle denilir: Dört olmanın lazımesi (gereği) çifttir. Bundan dolayı dört olmak çiftin melzumudur. Bu tür konularda güzel bir şekilde ortaya çıkıyor ki lazım, melzumu mutlak anlamda kapsayıcıdır, melzum ise lazımdan mutlak anlamda ayrıdır. (Mesela: dört etmek, mutlakın altındadır, çift olmak ise mutlakı kapsar.)

Bu tahlillerle diyebiliriz ki telazım veya melazıme-

nin ilişkisi hakikatte iki iltizamın toplamıdır. Eğer örneğin, "a", "b"nin müstelzimi ve "b" de "a"nın müstelzimi ise, her biri diğerine nisbetle lazım cihetinden ve melzum cihetinden olacaktır. Bu bağlılıktan dolayı "telazım" veya "melazıme" tabirini kullanmamız bundan kaynaklanmaktadır. Örneğin, güneşin doğuşunun lazımesinin gündüzün ortaya çıkması olduğundan gündüzün ortaya çıkmasının lazımesinin de güneşin doğması olduğunu görüyoruz. Bundan dolayı "bu iki şey arasında telazım ve melazıme geçerlidir." diyoruz.

Şimdi de illet ve ma'lûl arasındaki ilişkinin ne olduğunu görmemiz gerekir.

Şüphe yok ki bir ma'lûlün tam illeti gerçekleştiğinde o ma'lûl kesin olarak tahakkuk eder. Örneğin bir ateşin var olduğu her yerde ısı da oluşmaktadır. O halde ma'lûlün gerçekleşmesi, onun tam illetin tahakkukunun lazımesidir (gereğidir). Burada iki noktayla karşılaşmaktayız:

a) Tam ve noksan illetin farkı: Ma'lûlün varlığı onun tam illetinin muhakkak olduğu bir zamanda zaruri olmaktadır. Bundan dolayı ma'lûlün lüzumu, onun melzumunun tam illet olduğu bir zamandır. Ama eğer sadece bir ma'lûlün noksan illeti gerçekleşirse onun ma'lûlü kesinlikle mevcud olmaz. Filozoflar, burada "Zaruret-i bi'l-kıyas" (kıyasla olan zorunluluk) ıstılahını kullanmakta ve şöyle demektedirler: Tam illetin varlığı farzedildiğinde ma'lûlün varlığının da zarureti vardır. Fakat ma'lûlun varlığının noksan illetle karşılaştırılmasında böyle bir zaruret yoktur. Bu zaruretten maksat, "zaruret-i bi'l-kıyas"tır. Vücud açısından tam illet ile noksan illet arasında var olan bu farklılığın varlığıyla bu ikisi yokluk açısından da ortaktırlar. Yani şu anlamda: O ikisinden her birisinin yok olmasıyla ma'lûl ortadan kalkar. Yani, ister "tam illet" gerçekleşmesin isterse de "noksan illet" gerçekleşmesin her halukarda "ma'lûl" yok olacaktır.

b) İllet-i munhasıra ve illet-i gayr-i munhasıra (yerine geçebileni kabul eden illet) arasındaki fark: Daha önce illet-i inhisarî ve illet-i gayr-i inhisarînin ne olduğunu görmüş ve öğrenmiştik. Örnek olarak: Güneşin doğması, gündüzün ortaya çıkmasının inhisarî illetidir. Fakat ateş sıcaklığa nisbetle illet birbirinin yerine geçmeyi kabul eder. Diğer bir ifadeyle gündüzün oluşmasının güneşin doğmasından başka bir illeti yoktur. Fakat sıcaklık ateşin dışında başka bir illetten - örneğin iki cismin birbirine sürtünmesinden- meydana gelebilir. Eğer bir olayın illeti inhisarî ise, her zaman o ve ma'lûlü arasında telazım veya melazıme geçerlidir. Yani şöyle söylenebilir: Bu ma'lûlün muhakkkak olduğu (meydana geldiği) her yerde kesinlikle o illet de muhakkak olacaktır (meydana gelir). Ve bunun tersi de aynıdır, yani bu illetin muhakkak olduğu (meydana geldiği) her yerde kesinlikle o ma'lûl de muhakkak olacaktır (meydana gelir).

Fakat eğer illet birbirinin yerine geçmeyi kabul eder ise ma'lûlün tahakkukundan (gerçekleşmesinden) muşahhas bir illete ulaşmak mümkün değildir. Yani sadece illetlerden birinin vücudunun aslı sabit oluyor. ama hangisi? Bu belli değildir. Bir başka ifadeyle, illetin varlığı sabit oluyor. ama onun niteliği bilinmiyor. Örneğin eğer biz odanın sıcak olduğunu biliyorsak kesinlikle bunun bir illetinin olduğunu biliriz. Ancak acaba onun illeti sobanın yanıyor olması mıdır? veya güneş ışınlarının yansıması mıdır? yoksa başka bir illet midir? Kesin olarak belli değildir. Bundan dolayı illet ve ma'lûl arasında onun mutlak anlamıyla telazım rabıtası geçerlidir. Şu anlamda ki ma'lûlün gerçekleştiği yerde onun tam illetinin de kesinlikle gerçekleştiğini biliyoruz. Yine tam illetin gerçekleştiği yerde onun ma'lûlünün de kesinlikle var olduğunu biliyoruz. Fakat birbirinin yerine geçmeyi kabul eden illetler de - ısının oluşması için ateşin olması gibi- her bir illet ve

ma'lûl-i küllî (ısı gibi) arasında iltizam rabıtası söz konusudur. Yani illetlerden her birinin varlığı ma'lûlün müstelzimi olmaktadır. Ama ma'lûlün varlığı muşahhas bir illetin varlığının müstelzimi değildir. Aksine sadece bir tam illetin ortada olduğunun delildir.

Tam İllet ve Ma'lûlün Yakınlığı

"Yakınlık" kavramı burada eşzamanlılık anlamında kullanılmaktadır. Kimileri "teasur" kavramını bu konuda kullanmıştır. Siz, kapı tokmağını tıkladığınızda acaba elinizin hareketi ile tokmağın hareketi arasında bir zaman aralığı mevcud mudur? Hayır. Burada bu iki hareketin eşzamanlı bir yapıda olduğu söylenmektedir. Elbette aynı zamanda siz çok iyi idrak etmektesiniz ki elinizin hareketinin tokmağın, anahtarın veya yazı yazdığınız kalemin hareketinden daha önceliklidir. Fakat dikkat etmelisiniz ki bu öncelik, zamansal bir öncelik değildir. Bu öncelik, felsefî ıstılahta "derecesel öncelik" olarak nitelenir.

Dikkat etmek gerekir ki eşzamanlılık ıstılahı yalnızca zamansal olan illet ve ma'lûllerde kullanılabilir. Bu ıstılah, zaman taşımayan mücerredler konusunda kullanılmaz. Hatta eğer ma'lûl zamansal bir varlık olsa fakat onun illeti zamansal olmazsa yine de eşzamanlılık (yakınlık) mefhumu olmayacaktır. Zira zamansal (yakınlık) mefhumunun olmasında her iki tarafın da zamansal olması gerekir. Bu tür konularda "huzur" kelimesi kullanılabilir. Örneğin şöyle denilir: Mücerred illet ve ma'lûl birbirleri için huzura sahiptirler.

Noksan illetin varlığından ma'lûlun varlığı zaruri olmadığından dolayı noksan illet ve ma'lûl de tabiî olarak yakınlığa (eşzamanlılık) da sahip olmazlar. Nitekim illet "tam" olmadıkça ma'lûl ortaya çıkmaz ve sonuç i'tibarîyle de yakınlık ve eşzamanlılık da söz konusu olmaz. Bir diğer nokta da şudur: Ma'lûl kesinlikle kendi illeti -ister tam ister noksan olsun- üzerinde

zamansal önceliğe sahip olamaz. Zira bunun manası, bu ma'lûlün ortaya çıkmasının o illete muhtaç olmaması demektir. Bu da ilk görüşe terstir. Örneğin, eğer gündüzün ortaya çıkmasının, güneşin doğmasından önce olduğunu farzedersek bunun anlamı, gündüzün ortaya çıkmasının asla güneşin doğuşunun ma'lûlü olmadığı demektir. Bu da, elbette ki bizim söylediğimizin zıddı bir şeydir. Bu söylediğimiz hem tam illet hem de noksan illet noktasında geçerlidir. (dikkat edin).

Hatırlatma

Söylediklerimize dikkat edildiğinde açıkça görülecektir ki illîyet rabıtasının iki olayın "yakınlık" veya "muteakibliği" (birbirini izleyen) olarak açıklanması - Hume ve onun gibilerin söylediği gibi- doğru değildir. Zira ilk önce: Müteakiblik mefhumunda illetin ma'lûl üzerindeki zamansal önceliği geçerlidir. ve biz dedik ki tam illet ile onun ma'lûlü arasında kesinlikle zamansal bir fasıla -çok az da olsa- söz konusu değildir. İkinci olarak: Birbiri peşisıra gelen fakat aralarında illetsel bir ilişki olmayan -gece ve gündüz gibi- birçok olay vardır.

Yakınlığın da birçok kez iki olay arasında olup da aralarındaki illetin olmadığı durumlar söz konusudur. Örneğin, her zaman birbirleriyle oluşup da hiçbiri diğerinin illeti olmayan aksine her ikisinin de elektiriğin ma'lûlü olan ampüldeki ısı ve ışık gibi. Bundan dolayı illîyetin açıklanması ne "iki olayın müteakibliği" adıyla doğrudur ve ne de "iki olayın yakınlığı" adıyla doğrudur.

Hudus ve Bekada Ma'lûlün İllete Ihtiyacı

Filozoflar ve kelamcılar arasındaki ihtilaflardan biri de şudur: Acaba ma'lûl sadece kendi hudusunda (ortaya çıkmasında) mı illete muhtaçtır? Ya da ma'lûl

hem hudusta (oluşumda) hem de bekada mı illete muhtaçtır? Genellikle ma'lulün ihtiyaç ölçüsünü "hudus" olarak kabul eden kelamcılar, ma'lûlün bekâsını illete muhtaç saymamışlardır. Hatta onların bir kısmından nakledilmiştir ki şayet farz-ı misal Allah da ma'dum olsa alemin varlığına herhangi bir zarar dokunmaz!

Kelamcılar, kendi görüşlerini kuvvetlendirmek için illetlerinin zevalinden sonra ma'lûllerin bekâsı üzerine birçok deliller getirip onlara sarılmışlardır. Örneğin demişlerdir ki anne ve babanın ölümünden sonra hayatta kalan ve kendisini hayata getirenlerin (yapanların) ölümünden sonra bakî kalan bir evlat, şuna delildir: Ma'lûl, kendi bekasında illetine muhtaç değildir.

Fakat filozoflar, illet ve ma'lûl arasındaki gerekliliğin anlamının şu olduğunu söylemektedirler: İllet, kesinlikle ma'lûlün ömrünün sonuna kadar bakî kalmalıydı. Zira illete nisbetle illet ve fakr, ma'lûlün varlığının zatî gerekliliğidir (lazımesidir) ve kesinlikle ondan ayrılmaz. Sadru'l-müteellihin (r.a.)'in ifadesiyle; ma'lûlün illete ihtiyacının ölçüsü, zatî bir fakr ve bağlılık ya da bir başka ifadeyle, onun varlık mertebesinin zaafıdır ki asla ondan ayrılması mümkün değildir. Yani, varlığın ister hudusunda ister sürüp gitme ve bekasında bu zaaf ve fakr her zaman vardır. Bundan dolayı da illete muhtaçlığı da söz konusudur.

Fakat kelamcıların kendi iddiaları için getirdikleri deliller hakkında şunu söylemek gerekir: Usta, binaya nisbetle gerçek illet değildir. Aksine ustanın (yapımcının) illeti sayılır. Ustanın yaptığı iş, sadece binanın malzeme ve uyumluluğunu yanyana getirmektir. Binanın bekâsının ve varlığının şartı olan şey de örneğin kendi elinin hareketleriyle binanın malzeme ve araçlarını taşımaya sebeb olan ve söz konusu durumun oluşmasına sebeb olan kimse değil, malzeme ve araçların özel durumudur. Bundan dolayı ustanın gerçek

failliği, onun kendi elinin hareketine nisbetle olur. Ve bu hareket ustanın bizzat kendisinin yokluğuyla - elbette ki- artık bir bekâ ve sürüp gitmeye sahip olamayacaktır. gerçek illetin binanın bekası olması demek araç ve malzemeye özgü olan o durum ve uyumluluğun binanın bekâsıyla bakî kalması demektir.

Aynı şekilde evladın varlığı, kendi gerçek illetinin ma'lûlüdür. Yani, hücrelerin yaşamı, ve diğer şart ve malzemelerin varlığının ma'lûlüdür. Anne ve baba, bu illet, sebep ve şartların bekasında bir etkiye sahip değillerdir. ve evladın varlığına nisbetle i'dadî illetlerden sayılırlar. Bir topa, ayak veya el vurduğumuzda ve onu harekete geçirdiğimizde de aynı şey geçerlidir. Burada topun harekete geçmesi için gerçek muharrik olan kendisinde toplanan potansiyel bir enerjidir. Bizim el veya ayağımız, topun hareketinin istimrarına nisbetle gerçek illete sahip değiller.

Konunun Özeti

1- "Telazım" ve "melazıme" kelimeleri iki tarafın lüzumu anlamındadır. "İstilzam" ise, bir tarafın lüzumluluğu söz konusu olduğu yerde kullanılır. Lazım ve melzumdan maksad, birbirleriyle istilzamî bir ilişki halinde olan iki şey demektir. Örneğin dört etmek, rakamın çift olmasının müstelzimidir. Bundan dolayı da denilir ki: Çift, dördün lazımesi, dört de çiftin melzumudur. Şayet iki şey arasında her iki taraftan da istilzam rabıtası söz konusuysa hakikatte, o iki şey arasında telazım veya melazıme geçerlidir. Bundan dolayı da "telazım" ya da "melazıme" , "istilzam"ın iki rabıtasının toplamıdır.

2- Ma'lûlün gerçekleşmesi tam illetin gerçekleşmesinin lazımesidir. Tam ve noksan illet arasındaki fark ise şudur: tam illete nisbetle ma'lûlun kıyas olarak zarureti vardır. Fakat noksan illete nisbetle böyle bir zaruret taşımaz. Tam ve noksan illetin ortak oldukları

nokta ise şudur: İkisinden birisinin yok olması durumunda ma'lûl da yok olur.

3- Şayet bir olayın illeti, inhisarî olursa onlar arasında her zaman telazım (melazıme) geçerlidir. Ama şayet bir olayın illeti, yerine geçebileni kabul eden illet olursa ma'lûlün tahakkukundan muşahhas bir illete ulaşmak mümkün değildir. Yani, sadece illetlerden birinin varlığının aslı sabit olur. Fakat hangisi olduğu bilinemez.

4- İllet ve ma'lûlün yakınlığı veya eşzamanlığı şu demektir: Tam illet ile onun ma'lûlünün tahakkuku arasında zamansal bir fasıla yoktur. Yakınlık kelimesinin zamansal olmayan illet ve ma'lûller konusunda kullanıldığı açıktır. Bu konular için uygun olan kavram "huzur" kavramıdır.

5- Açıktır ki illet ve ma'lûlün yakınlığı, sadece tam illet ve onun ma'lûlü konusunda gerçekleşir. Noksan illetin, ma'lûlle bu tür bir yakınlığı yoktur.

6- Ma'lûl, kesinlikle kendi tam ya da noksan illetinin önüne geçemez. Zira bu farziyenin lazımesi, ma'lûlün bu illetlere muhtaç olmamasıdır. Bu ise farziyeye zıttır.

7- İllîyetin iki olayın müteakibliği olarak açıklanması doğru değildir. Zira müteakiblik mefhumunda illetin ma'lûle zamansal önceliği söz konusudur. Oysa Tam illet ile onun ma'lûlü arasında kesinlikle zamansal bir fasıla yoktur. Ayrıca birbirini takip eden her iki olayı, illet ve ma'lûl olarak kabul etmek de mümkün değildir..

8- İllîyeti iki olayın yakınlığı olarak da açıklamak mümkün değildir. Zira ampuldeki ısı ve ışık gibi şeylerde de birbirine yakın olan (eşzaman olan) iki şeyin aynı zamanda ortaya çıkması fakat bununla birlikte birbirlerinin illet ve ma'lûlü olmaması mümkündür.

9- Kelamcılar, "hudus"u ma'lûlün illete ihtiyacının ölçüsü olarak kabul ettiklerinden onu "bekâ"da illete

muhtaç olarak görmüyorlar. Bu konudaki delilleri ise zayıftır. Fakat filozoflar, illet ve ma'lûlun telazımının anlamını ve illete nisbetle ma'lûlün zatî imkan ve fakrının lazımesinin anlamını, ma'lûlün illete her zaman ihticının var olduğunu kabul etmektedirler.

Konunun Soruları

1- Telazım ve melazımenin anlamını örnekle açıklayın?

2- İstilzam ne demektir? Örnekle açıklayın.

3- "Lazım" ve "melzum" ıstılahlarını örnek vererek açıklayın.

4- Telazım ya da melazıme -hakikatte- iki istilzamın toplamıdır. Bu konuyu örnekle açıklayın.

5- Zaruret-i bi'l-kıyas ne demektir? Tam ve noksan illeti bu açıdan açıklayınız.

6- Tam ve noksan illetin ortak oldukları noktayı açıklayınız.

7- İllet-i munhasıra ve illet-i gayr-i munhasıranın ne demek olduğunu örnekle açıklayınız.

8- İllet-i munhasıra ve illet-i gayr-i munhasıranın farkı nedir? açıklayınız.

9- Tam illet ve ma'lûlün yakınlığı ne demektir?

10- Derecesel öncelik ne demektir? Örnekle açıklayın.

11- İllet ve ma'lûlün yakınlık ve eşzamanlılığı ıstılahı nerede geçerlidir?

12- Acaba noksan illet ile ma'lûl yakınlığa sahip olabilirler mi? Nasıl?

13- Ma'lûl hangi illete öncelikli olamaz? neden?

14- İllîyetin iki olayın yakınlığı veya müteakibliği olarak açıklanması niçin yalnıştır?

15- Kelamcılar, bekâda ma'lûlü niçin illete muhtaç olarak görmezler? Onların bu iddialarında dayandıkları deliller nelerdir?

16- Filozofların, hudus ve bekâda ma'lûlun illete

muhtaç olduğu konusundaki sözü nedir?

17- Kelamcıların, bekâda ma'lûlün illete ihtiyacını inkar konusundaki şüphelerine verilen cevabı yazınız?

İllet ve Ma'lûl (Sebep ve Sonuç) (IV)

İllet Ve Ma'lûl Arasındaki Benzerlik

İllîyet hükümlerinden bir diğeri de, illet ve ma'lûl arasındaki benzerliktir. Bu kaidenin anlamı şudur: Her bir ma'lûl, her bir illetten meydana gelmez. Ya da her bir illet, her bir ma'lûlü meydana getirmez. Bu kaidenin amiyane tarifi şöyledir: "Buğday buğdaydan çıkar, arpa da arpadan" Bu kaide de fıtrî hükümlerdendir ve bedahete yakındır ki en basit iç ve dış tecrübelerle sabit olur: Acaba fakir olan bir kimse, bir başkasını zengin edebilir mi? Acaba cahil, bir başkasına bilgi verebilir mi? Acaba uyuyan bir kimse, bir başka uyuyanı uyandırabilir mi? (Uyuyan, uyuyanı nasıl uyandırsın?)

Açıktır ki illet, eğer ma'lûle bir şey veriyorsa kendisi ondan yoksun olamaz. (Bir şeyi veren o şeyden yoksun olamaz.)

Burada dikkat etmemiz gereken nokta şudur: Benzerlik konusunda varlığı bağışlayan illet ile i'dadî (maddî) illet arasında önemli bir farklılık mevcuttur ve o da şudur: İcadî illetteki (varlığı bağışlayan) benzerlik özelliğini aklî delillerle ispat etmek mümkündür. Şu şekilde: Varlık bağışlayan illet, kendi ma'lûlüne vücud verdiğinden o halde kendi ma'lûlüne vermek için onun da bu söz konusu vücuda kesinlikle sahip olması gerekir. Şayet ona sahip olmazsa bağışta ve yardımda bulunamaz. Bu konu ma'lûlün kendi icadî illetine nisbetle bağlı oluşu açıkça görülmektedir. Fakat

maddî ve i'dadî illetler ve kendi ma'lûlleri arasındaki bu tür bir benzerlik mevcut değildir. Zira bu illetler vücuda bağışta bulunan illetler değillerdir. Elbette genel olarak bu tür illetlerde de kendileri ve ma'lûlleri arasında bir benzerlik ve ilişkinin var olması gerektiğini biliyoruz. Ancak bu ilişkilerin teşhisi, sadece tecrübe yoluyla ortaya çıkar. Örneğin suyun taştan oluşmadığını aksine oksijen ve hidrojen gibi iki gazdan oluşmuş bir terkib olduğunu biliyoruz. fakat bu iki gaz arasındaki ilişki ve sıvı suyun, aklî deliller aracılığıyla teşhis ve idraki mümkün değildir. Aksine tecrübe yoluyla bu gerçeğe ulaşmak gerekir.

Bir Şüphenin Çözümü

Burada şu soru sorulabilir: Bu benzerlik kaidesine göre, acaba Yüce Allah'ın alemin icadî illeti olarak uzunluk, genişlik, derinlik, renk, tad,...vb. gibi maddî ve cisimsel özelliklere sahip olması gerekmez mi? Çünkü bu özelliklerin tümü onun mahluklarıdır. Yaratıcı olan yarattıklarına verdiği şeye kendisinin de sahip olması gerekirdi!

Buna verilecek cevap şudur: Vücudun asaleti esasına göre, bu alemde var olan her şey, vücudun muhtelif tür ve çeşitleridir, vücuddan başka bir hakikati yoktur ve hakikatteki muhtelif mahiyetler, bizim kendi etrafımızdaki farklı varlıklara taktığımız değişik değişik isimlerdir. O halde tüm eşyanın hakikati vücuddan başka bir şey değildir. Tüm mevcudatın yaratıcısı olan Yüce Allah da vücuddan başka bir şey bağışlamamaktadır. Benzerlik kaidesi de bundan daha fazla bir şey söylememektedir ki varlığı yaratanın kendisi de varlığa sahip olmalıdır ve Yüce Allah'ın vacibu'l-vücud olduğundan ve varlığı içerdiğinden bir şüphemiz yoktur.

"El-Vahid" Kaidesi

Meşhur felsefî kaidelerden birisi de şudur: Eğer illet vahid (tek) olursa onun ma'lûlü de kesinlikle vahid (tek) olacaktır. Ayrıca, eğer ma'lûl vahid olursa onun illeti de kesinlikle vahiddir. Bu iki konu "el-vahid" kaidesinin iki yüzü olarak sayılır.

Birinci yüzü şudur: "Vahidden, vahid dışında başka bir şey sadır olmaz." İkinci yüz de şudur: "Vahid, vahidden başkasından sadır olmaz." Bu kaidenin birinci tarafının en sağlam delili, illet ile ma'lûl arasındaki benzerlik kaidesi üzerine dayanması delilidir. Şu şekilde: Benzerlik kaidesi esasına göre, illetin ma'lûle verdiği şeye kendisinin de sahip olması gerekir. Şimdi illetin sadece "a" özelliğine sahip olduğunu farzetsek, illetin, sadece bu özelliği ma'lûlüne verebileceği tabiidir. Bu etkiden başka, bu illetten sadır olabilecek bir başka özelliğin imkanı yoktur. Zira eğer farzetsek ki bu illetten iki "a ve b" etkisi meydana gelir ise, sadece "a" özelliğine sahip olan bu illetten "b"nin sudur etmesi illet ve ma'lûl arasındaki benzerlikle uyuşmaz. Ve eğer illetten bu ikisinin suduru illette her iki özelliğin de var olduğunun işaretidir dersek bu, ilk kaideye terstir. Bundan dolayı benzerlik kaidesi, vahid olan illetten (yani sadece tek bir özelliğe sahip olan illet) bir tek ma'lûlden daha fazlası sadır olmaz.

Vahid olan ma'lûl, sadece vahid olan illetten sadır olur diyen "el-vahid" kaidesinin diğer tarafı hakkında birçok konu mevcuttur. Kesin olan ve filozofların ittifak konusu olan şey, kişisel ve vahid olan bir ma'lûlün tam bir illetten daha fazlasına sahip olamaması demektir. Ve tevarüd ıstılahıyla veya -daha kesin bir ifadeyle- birkaç tam illetin bir tek kişisel ma'lûl üzerinde toplanması muhaldir. Zira eğer tüm bu tam illetler, etkili olursa zaruri olarak onlardan muteaddid etkiler vücuda gelecektir. O halde ma'lûl, vahid olmayacaktır. Ve şayet bir kısmı etkili olur bir kısmı ise etkili olmaz ise

hakikatte etkili olmayanlar illîyete de sahip olamazlar. Bu ise ilk kaideye terstir.

Burada şu noktayı da hatırlatmamızın yeridir: Birçok konularda bizler şöyle inanıyoruz ki değişik birkaç tam illet, bir tek ma'lûlü icad ederler. Fakat dikkat etmek gerekir ki bir ağırlığın birkaç kişi tarafından kaldırılması veya birkaç el tarafından bir kalemle o vahidde yazılması vb. gibi şeyler kesinlikle bir tek ma'lûlün birkaç tam illete sahip olduğu anlamına gelmez. Zira bu tür konularda -gerçekte- tam illet birden fazla değildir ve muteaddid olan şey illetin parçaları yani noksan illetlerdir. Bundan dolayı bu tür örnekler, asla illetlerin bir tek ma'lûl üzerinde etkili olduğunu doğrulamaz.

Uzak ve Teselsül (zincirleme gidiş)

İllet ve ma'lûl konusunun önemli konularından biri de illetlerde uzak ve teselsül illîyetinin muhal oluşudur. Uzak illîyet, bir şeyin kendisinin kendi illeti oluşu anlamındadır. Bir başka ifadeyle, tek bir şeyin, hem kendi illeti hem de kendi ma'lûlü olması demektir. Bir diğer tabirle, bu konudaki uzak, bir varlığın bir başkasına nisbetle hem illet hem de ma'lûl olması anlamındadır.

İlletlerdeki teselsülün anlamı da şudur: Bir varlığın bir ikinci varlıktan meydana gelmiş olması, ikincisinin üçüncüsünden, üçüncüsünün dördüncüsünden ve bu şekilde sonsuza ulaşıncaya kadar devam etmesidir.

Filozoflar hem uzağı ve hem de teselsülü muhal görürler ve mesele bedahete (apaçıklık) yakın olmasından dolayı onun için deliller de getirmişlerdir.

Uzağın Muhal Oluşu

Eğer uzaklık illîyeti mefhumu doğru olarak düşünülürse onun muhal oluşu da açıkça ortaya çıkacaktır. Eğer "a", "b"nin illeti ve "b", "a"nın illeti olursa şu demek olur: "a", "b"ye nisbetle hem illettir hem de ma'lûldür. Bir başka ifadeyle "a" "b"ye nisbetle vahidin içinde hem muhtaçtır hem de muhtaç değildir. Bu ise tenakuzdan başka bir şey değildir.

Ayrıca yukarıdaki ilişkinin gereği şudur: "a", "b"ye nisbetle, hem öncelikli olur (illet, o olduğu için) hem de sonradan gelir (ma'lûl, o olduğu için). Bu ise muhal bir şeydir.

Uzağın muhal oluşu, bedihî veya bedahete yakın olduğu için bu alanda diğer birçok bedihî olaylar gibi mevzunun anlamındaki dikkatsizlikten ve olayın içeriğinden doğan birçok şüphenin önümüze çıkması mümkündür. Örneğin, şöyle denmesi mümkündür ki kendi işinin mahsulünden beslenen bir çiftçi hem mahsullerin illetidir hem de onların ma'lûlüdür. Bu ise uzaktır!!

Bu şüphenin giderilmesi için şunu söylemek gerekir:İlk önce: Çiftçi, mahsullerin gerçek illeti değildir. Aksine i'dadî (maddî) illettir. Bizim kastettiğimiz ise gerçek illettir. İkinci olarak: Mahsul, çiftçinin varlığının illeti değil aksine çitçinin yaşamının (varlığının aslı değil) devamının onun üzerine olduğu şeylerdendir. Üçüncü olarak: Çiftçinin varlığı, bir zaman (ekim ve biçim zamanında) illettir ve ma'lûl değildir. Bir başka zamanda ise (geçinme ve istifade etme zamanında) ma'lûldür ve illet değildir. O halde illîyet ve ma'lûliyet, iki zamanda ve iki cihetten olacaktır ve bu da uzak değildir.

Muhalin uzağından maksat, o vahiddeki bir varlığın bir şeyin illeti olması açısından ona muhtaç da olacağı demektir.

Bir diğer şüphe de söylenen şu şeydir: Nasıl ki

ateş ısının gereği ise, ısı da ateşin gereğidir. Bu ise uzaktır.

Buna cevap olarak şunu söyleriz: Örneğin "A" kibritinden çıkan ısının aynısı her ne kadar ısının küllî mefhumu her ikisini kapsıyorsa da kesinlikle bu "A" kibritindeki ateşin ortaya çıkmasına sebep olan ısının aynısı değildir. Bundan dolayı dış ve vücud aleminde her ateş, kendine has bir ısıyı ve her ısı da kendine bağlı bir ateşi peşinde taşır ve bu uzak değildir.

Bu tür şüpheler, bir kısım marksistlerin, materyalistlerin sözlerinde ve Ampiristlerin (deneycilerin) bazı kitaplarında müşahede edilmektedir. Bizim inancımıza göre, felsefenin hiçbirini aksettirmediği dikkatsizlikten veya az dikkatten doğmaktadır.

Teselsülün Muhal Oluşu

* Orta ve yan delil:

Şeyh Ebu Ali Sina (İbn Sina) "İlahiyat-ı Şifa" isimli kitabında illetler silsilesinde teselsülün muhal oluşu ile ilgili "orta ve yan delil" diye meşhur olan bir delil getirmiştir. Bu delil şudur:

1 sayısının, 2 sayısının ma'lûlü, 2'nin, 3'ün ma'lulü olduğunu farzedersek bu üç üyeli silsilede 1 üyesi, sadece ma'lûldür. 2 üyesi, 1'e nisbetle illet, 3'e nisbetle ma'lûldür. 3 üyesi de sadece illettir. 1 ve 3 bu silsilenin iki tarafı, 2 ise bu silsilenin ortası sayılır. Şimdi eğer silsileyi dört üyeli yapacak olursak yine 1 ve 4 taraflari bir özelliğe sahip olur 2 ve 3 üyeleri ise her biri iki özelliğe (illîyet ve ma'lûliyet) sahip olacaktır. Yine eğer silsilenin üyelerini arttırırsak tarafların ve ortaların hükmü burada olduğu aynen bakî kalacaktır. O halde illet ve ma'lûl özelliklerine sahip olanlar "orta", bir tek özelliğe sahip olanlar ise "taraf" olarak isimlendirilir. Şimdi eğer illetler silsilesinin varlık aleminde ilk başlangıca ve illetlerin illetine doğru aynı şekilde ilerlediğini fakat kesinlikle son bulmadığını

söylersek bunun anlamı şudur: Ma'lûlün en alt kademesinden silsilenin bir tarafı olarak başlayan geriye kalanların tümünün ise hem illet olduğu hem de ma'lûl olduğu bir silsileye sahibiz. Yani tümü ikinci taraf faaliyette olmaksızın "orta"dırlar. Oysa "orta" iki taraf olmaksızın anlamsız ve mümkün değildir. O halde eğer "orta" muhakkak ise iki tarafın da muhakkak olması zorunludur. Bundan dolayı illetler silsilesi sonsuz değildir.

* Farabi'nin daha muhkem ve daha muhtasar deli-li:

Eğer mevcudattan bir silsile farzetsek ki onun üyelerinden her biri bir diğerine bağlı ise.-Örneğin her biri bir diğerine asılı olan zincir taneleri gibi- bunun lazımesi şu olur: Bu silsilenin tümü -bir defa- bir başka varlığa bağlı olsun ki bu silsilenin başında bulunsun ve kendisi de başka bir şeye bağlı olmasın. Eğer o mevcud olmazsa silsilenin hiçbir halka ve üyesi de var olmaz. Böyle bir silsilenin sonsuz olmadığı açıkça ortadadır.

Sadru'l-Müteellihin (r.a)'nin Açıklaması

Farabi'nin teselsülün muhal oluşu üzerine getirdiği delilin benzerini Sadru'l-Müteellihin Şirazî, vücudun asaleti esası üzerine şu açıklamayı yapmaktadır: Her bir ma'lûl, kendisini icad eden illete nisbetle bağlılık ve ilişkinin aynısıdır ve asla kendi başına bir özgürlüğe sahip değildir. Söz konusu illet de şayet kendisi bir başka illetin ma'lûlü olursa aynı hüküm o illetin kendisi için de geçerli olur. Şimdi eğer illet ve ma'lûllerden oluşan bir silsileyi göz önünde bulundursak -ki illetlerden her biri bir diğer illetin ma'lûlü olursa- hakikatte bağlılıklardan ve ilişkiliklerden bir silsileye sahip olacağız demektir. Şimdi eğer bu silsilenin başlangıcının asla olmadığını farzetsek acaba bu bağlılık ve ilişkilikler topluluğunun bağlılık tarafı olmak-

sızın gerçekleşmesi mümkün müdür?! Acaba sonsuz "sıfır" topluluğu sayı çıkarabilir mi? Acaba sonsuz "fakr" ve "bağlılık" topluluğu "zengin" ve "bağımsızlık"la eşit olabilir mi? Acaba sonsuz "cahil" toplamından "alim" elde edilebilir mi? O halde ister istemez bu bağ ve ilgiler silsilesinin bağımsız bir varlık olması gerekir ki onların tümü onun kanatları altında gerçekleşsin. Bundan dolayı alemin illet ve ma'lûller silsilesini başsız ve sonsuz olarak kabul etmek mümkün değildir.

Dikkate Değer İki Nokta

* Acaba bir varlık kendi kendisinin illeti olabilir mi? Hayır. Zira şayet illet olmak istiyorsa kendinden öncelikli olmsı gerekir. Ma'lul olması için de kendinden sonra olması gerekir. Bu da iki zıddın toplamı demektir. Buna ilave olarak bir şeyin kendinden önce veya sonra olması mümkün mü?! Acaba siz kendinizden daha önde yürüyebilir misiniz?! Daha sonra nasıl olur?! Acaba bir koşu musabakasında bir koşucu kendinden daha öne atlayabilir mi?!

Bundan dolayı "hiçbir varlık kendi kendisinin illeti olamaz." Şimdi şu soru sorulmaktadır: Niçin bazen "Her şeyin illeti Allah'tır. Fakat Allah'ın illeti bizzat O'nun kendisidir." denilmektedir?

Gerçek şudur ki bu tür sözler ve tabirler ihmâlkârlık tabirleridir ve kesinlikle Yüce Allah'ın zatı ile kendi vücudu arasındaki illîyet bağının ispatı anlamında değildir. Aksine amaç, Yüce Allah'ın varlığı için illetin reddidir. Örneğin, bazen birilerinden sorarız: Falan işi kimin izniyle başlattın? Şöyle cevap verir: Kendi iznimle! Burada amaç nedir? Onun amacı şudur ki Bu işte kimseden izin almamıştır, bu kadar. Yoksa kendisinin kendisi için bir izin belgesi çıkardığı ve daha sonra işi başlattığı demek değildir. O halde "Allah'ın varlığının illeti O'nun bizzat kendisidir." de-

nildiği zaman tek amaç Allah'ın illete sahip olmadığını söylemiş olmamız demektir, hepsi bu kadar.

* İllîyet rabıtası aynî ve haricî olaylara özgü değildir. Aksine derunî şeylerde ve zihinsel mefhumlarda da bu rabıta gerçekleşir. Örneğin "Bu ateş bu ısının gereğidir." dediğinizde, "Kendini büyük görmek tekebbürün gereğidir. Hased, kinin illetidir. Kötü zan, nefretin sebebi olur. Falan kişinin liderlik istemesi, onun ahlakî bozukluğuna söz konusu oldu. Alemin ma'lûliyeti, alemin vacibu'l-vücuda muhtaç oluşunun illetidir. Bir mefhumun küllîyeti onun mübhemliğine sebep olur..." dediğinizde bu örneklerin tümünde ortak olan nokta şudur: Onların mevzuları ve yüklenmeleri haricî, hissî ve dokunaklı olaylar değildir. Ve aynı zamanda onlardaki illîyet rabıtası açıktır. O halde illîyet, mahiyet (makulat-ı ula) mefhumları çerçevesinde açık olduğu için makulat-ı saniye-i felsefî ve mantıkî çerçevesinde de bu rabıta açıklanmaktadır.

Konunun Özeti

1- İllîyet ve ma'lûliyet benzerliği kaidesinin faydası şudur: Her bir ma'lûl her bir illetten meydana gelmez. ve her bir illet de her bir ma'lûlü meydana getirmez.

2- Varlık bağışlayan illet ile i'dadî (maddî) illet arasındaki fark şudur: ma'lûlün varlık bağışlayan illetle benzerliği aklî delillerle ispat ediliyor. Fakat i'dadî illette bu konu ispata kabil değildir. ve i'dadî illetlerin ma'lûlatlarıyla benzerliği tecrübî yollarla elde etmek gerekir.

3- Benzerlik kaidesinin gereği olarak ve vücudun asaleti esasına göre, Allah'ın yaratılmışlara varlık bağışlayan olarak kendisinin de varlığa sahip olması gerekir. ve kesinlikle maddî varlıklara özgü olan özelliklere sahip olması gerekmez.

4- "El-vahid" kaidesinin iki yönlü olmasının bir

yönü şudur: Vahid olan bir illetten vahid bir ma'lûlden başkası sadır olmaz. Diğer yönü de şudur: Vahid ma'lûl, vahid illetten başkasından sadır olmaz.

5- Yukarıdaki kaidenin ilk tarafının en sağlam delili, benzerlik kaidesi üzerine dayanması delilidir. Ve sözkonusu kaidenin ikinci tarafı hakkında ise filozofların ittifakla kabul ettikleri şey şudur: Kişisel vahid bir ma'lûl, bir tam illetten daha fazlasına sahip olamaz.

6- Eğer uzaklık illîyeti doğru bir şekilde anlaşılsa onun muhal oluşu da açığa çıkar. Zira hakikatte bu tür bir illîyet tenakuzun gereğidir. Bir kısım materyalistlerin vb. gibilerin açıklamış oldukları şüpheler, İslamî felsefe gerçeklerinde göstermiş oldukları dikkatsizlikten veya az dikkatten doğmaktadır.

7- İbn-i Sina'nın illetlerin teselsülünün iptali konusundaki "orta ve taraf" delilinin faydası şudur: Bu farzın lazımesi şudur ki orta, taraf olmaksızın gerçekleşsin ve böyle bir şey aklî olarak muhaldir.

8- Farabi'nin teselsülün değişikliği konusundaki delili şudur: Eğer birbirine bağlı varlıklardan oluşan bir silsileye sahip isek kendisi başka bir varlığa bağlı olmayan bir silsilenin başı ortada olması gerekirdi. Bundan dolayı böyle bir silsile sonsuz değildir. Sadru'l-müteellihin'in bu konudaki açıklaması da Farabi'nin sözlerine çok yakındır.

9- Hiçbir varlık kendi varlığının illeti olamaz. Zira bu iş, tenakuzun gereğidir. Eğer bazen "Her şey Allah'ın ma'lûlüdür, fakat Allah kendi ma'lûlüdür." şeklinde bir tabir kullanılıyorsa da bu tür tabir ve ifadeler ihmalkarlıktır.

10- İllîyet rabıtası aynî eşyada hakim olduğu gibi derunî olaylar ve mefhumlar arasında da geçerlidir. "Mefhumun küllîyeti onun gizliliğinin sebebidir." denilmesi gibi.

Konunun Soruları

1- İllet ve ma'lûlün benzerlik kaidesinin faydasını açıklayınız?

2- İcadî ve i'dadî illetin benzerlik açısından farklılığını açıklayınız?

3- "Mu'ti şey'i la yekün fakıden lehu" ibaresi ne anlama gelir?

4- İ'dadî illetlerde illet ve ma'lûlün benzerliğinin teşhisi hangi yolla mümkündür?

5- Acaba benzerlik kaidesi esasına göre, Yüce Allah'ın maddî özelliklere sahip olması gerekir mi? Neden?

6- El-Vahid kaidesinin iki yönününün faydasını açıklayınız?

7- El-Vahid kaidesinin birinci tarafının ispatının en sağlam delili hangisidir?

8- Tevarüd ve daha kesin bir ifadeyle, illetlerin vahid kişisel ma'lûl üzerinde kapsayıcılığı ne anlama gelir ve niçin muhaldir?

9- İllet ve ma'lûl konusunda uzak ve teselsülün anlamını açıklayınız?

10- Uzağın değişikliği delilini yazın. ve bu konuda ortaya atılmış olan şüphelerden birini açıklayıp cevap veriniz.

11- İbn Sina'nın teselsülün değişikliği konusundaki delili hangi adla ifade edilir? Bunu açıklayınız.

12- Farabi'nin teselsülün değişikliği konusundaki delilini açıklayın.

13- Merhum Sadru'l-müteellehin'in teselsülün değişikliği konusundaki beyanı nedir?

14- Acaba "Allah, kendi kendisinin illetidir." denilmesi gerçek bir tabir midir? Niçin?

15- Acaba illet aynî olaylara (zihnin dışında) mı özgüdür? Niçin?

İllet Ve Ma'lûl (Sebep ve Sonuç) (V)

Bu dersimizde bir adım daha ileri gidip failî illet ve ğâî illet kısımları üzerinde duracağız ve bir parça da bu iki konuda dikkate değer ve önem arzeden noktaları inanç konularıyla yakınlık arzeden ve bu ilişkilerin önemi yönüyle irdeleyeceyiz.

Failî İllet ve Kısımları

Daha önce -11. konuda- failî illetin ne olduğunu özet olarak görmüştük. Failî illet, fiili başlatan şey demektir. Fail ise, özel anlamıyla (fail-i icadî), bir başka varlığın (ma'lûl) kendisinden ortaya çıktığı bir varlıktır. Alemin failî illeti olan Allah gibi. Failî illet, genel anlamıyla faillere ve tabiî amilleri de -ki bazı durum ve hareketlerin sebebidirler- kapsamaktadır. Örneğin, ışık ve ısının failî illeti olan güneş gibi.

Filozoflar, faili sekiz kısma ayırmışlardır. Aşağıda bunlara işaret edeceğiz:

1- Fail-i bi't-tab' (Tabiî fail): Kendi fiilinden haberi olmayan ve fiili, kendi tabiatıyla uyumlu ve mutabık olan fail demektir. Örneğin ısı ve ışığın ortaya çıkmasına sebep olan güneş gibi, taşın içinde toplanmış ve onun tabiî şekliyle onu fırlattıktan sonra yere doğru hareket ettiren potansiyel enerji gibi. Özet olarak tabiî fail, kendi tabiatına uygun olarak bir fiili başlatan ve onu bilmeyen fail demektir.

2- Fail-i bi'l-kasr (Kasri,kısa,kesik fail): Kendi fiiline vakıf olmayan, ondan haberdar olmayan ve yaptığı işin kendi tabiatına uymayan fail demektir. Örneğin,

fırlatılması neticesinde yukarıya doğru hareket eden bir taş gibi. Bu hareket, taşın tabiatının gereğiyle uyuşmaz.

3- Fail-i bi'l-cebr(Zorlama fail): Kendi fiilinden haberdar olan ve onu bilen fakat kendi iradesi yüzünden onu başlatmayan fail demektir. Evini yakmasına zorlanan bir insan gibi.

4- Fail-i bi'r-rıza(Razı olan fail): Siz bir ağacı kendi zihninizde tasavvur ettiğinizde, bu zihinsel şekil hem sizin fiilinizdir hem de sizin ilminizdir. Yani eğer "ne iş yaptınız?" diye sorulsa siz, "Kendim bir ağaç icad ettim." dersiniz. Ve eğer yine sorulsa ki "Siz şimdi ne biliyorsunuz?" şöyle dersiniz: Aynı ağacı. O halde bu ağaç, hem sizin fiilinizdir hem sizin ilminizdir hem de sizin malumunuzdur. Filozoflar, bu fiile nisbetle size, "Fail-i bi'r-rıza" derler. Bundan dolayı fail-i bi'r-rıza, kendi fiilini bilen, onu kendi iradesiyle yapan ve bilgisi, fiilinin aynısı olan fail demektir. İşrakıyyun, Yüce Allah'ın aleme nisbetle failiyetinin "Failîyet-i bi'r-rıza" olduğu inancındadırlar.

5- Fail-i bi'l-kasd(kasdi fail): Okula gitmek, yemek, içmek, yürümek, elbise giymek vb. gibi birçok günlük işlerde insanın failiyeti, failiyet-i bi'l-kasd'dır. Fail-i bi'l-kasd, bir işi irade ve ilimle yapan ve bu işin özel ve failin zatının dışındaki hedef ve maksadlara ulaşmak için olan faildir.

6- Fail-i bi'l-inaye(iyilikle fail): Denilmiştir ki bazen insanın yüksek bir yerde oturup sırf düşmeyi tasavvur ettiği için düşmesi mümkündür. Bu durumda, deniliyor ki düşmenin kendisinin bilinmesi, onun menşeidir ve bu işte başka hiçbir ölçü yoktur. Bu tür failiyet, failiyet-i bi'l-inaye olarak adlandırılır. ve fail-i bi'l-inaye, önceki irade ve ilim kendi fiili üzerinde olması ve bu ilim ve irade failîn zatı üzerinde bir artıdır. Bu da tek başına fiilin failden çıktığının menşeidir. Meşaiyyun, Yüce Allah'ın varlık alemine nisbetle olan

failîyetini failiyet-i bi'l-inaye olarak kabul ederler.

7- Fail-i bi't-teceli(Tecelli ile fail): Bir fiilin önceki tafsilî bilgi yüzünden yapılması ve bu tafsilî ilmin kendi zatına nisbetle icmalî ilmin aynısı olması demektir. Sadru'l-müteellehin Şirazî gibi bazı hekimler, Yüce Allah'ın varlık alemine nisbetle failiyetini bu türden failîyet olarak kabul etmişlerdir. Istılahî olarak bu tür ilimleri "Tafsilî keşfin aynısındaki icmalî ilim" olarak adlandırmışlardır.

8- Fail-i bi't-teshir(Etkiyle fail): Elinizde kalem olduğunda ve onunla yazdığınızda "kalem yazıyor." diyebilirsiniz, "Benim parmaklarım yazıyor." diyebilirsiniz. "elim yazıyor." diyebilir, "ben yazıyorum." diyebilirsiniz. Bu tabirlerden hangisi doğrudur? Hepsi doğrudur. Zira bu illetler birbirlerinin devamı niteliğindedir ve birbirlerine bir zorluk çıkarmazlar. "Allah yağmuru gönderiyor." dediğimizde de aynı şeyi söylemiş oluruz. Yine "Yağmurun oluşmasına sebep olan bulutlar vardır." deriz. Burada bulutların kendi varlıkları ve yaratılışı Allah'a dayandığı için onların yağmura nisbetle failiyetini failiyet-i bi't-teshir olarak adlandırırlar ve bu tür faillere "Fail-i musahhar" denilir. Mümkünler alemindeki tüm failler, kendileri ve fiillerinin de tamamen ilahi mahluk olması açısından fail-i bi't-teshir veya fail-i musahhar olarak sayılmaktadırlar. O halde fail-i bi't-teshirin tarifi konusunda "Daha yüksek bir failin etkisi (teshir) altında failiyete sahip olan faildir." deriz.

Allame Tabatabai (r.a.)'nin Sözü

Sözkonusu kısımlandırmada fail-i bi'l-cebr, fail-i bi'l-inaye ve fail-i bi'l-kasd arasında bir ayırım yapılmış ve birinci kısım hakkında, "fail-i bi'l-cebr, iradeye sahip değildir." denilmiştir. Allame Tabatabai (r.a.) bu konuda ince bir noktaya işaret etmiş ve şöyle demiştir: Bir kimse, bizi -örnek olarak- ölümle tehdit ederek

evimizi yakmamıza mecbur ettiğinde, biz iki tercihle karşı karşıyayız demektir. Acaba evi mi yakalım yoksa kendi canımızı mı tehlikeye atalım. O zaman yaptığımız muhasebe esası üzerine canımızı ölümden kurtarmak için evi yakmayı tercih ederiz. O halde bu, iradesizce bir amel değil, bilinçli bir irade ve tercihtir. Bundan dolayı mükreh ve cebirli faili, kesim ve fail-i bi'l-kasd çerçevesinde görmek mümkün değildir.

Fail-i bi'l-inaye konusu hakkında ise, fiilin yapılmasında hiçbir ölçü ve sebebin olmadığı ve fiilin tasavvurunun bizzat kendisinin onun ortaya çıkmasının menşei olduğu söylenmiştir. Bu konu da merhum Allame Tabatabai (r.a.)'nin bakışaçısından üzerinde düşünülmesi yeridir ve onu kabul etmek müşkildir.

Ğayet ve İllet-i Ğâî (Gaye sebep)

11. Derste, işe başlamak için failin sebebinin illet-i ğâî olduğunu söylemiştik. Bu konu biraz tafsile muhtaçtır: "Ğayet", lügatte nihayet ve son anlamındadır. Siz Kum'dan Tahran'a doğru hareket ettiğinizde sizin hareketinizin sonu Tahran'a ulaşmaktır. Açıktır ki bu anlamdaki son (ğayet) işten önce değil ondan sonra gerçekleşmektedir. Yani sizin işinizin illeti değil ma'lûlüdür. Oysa illet-i ğâî, onun fiil ve illetinden öncelikli olan şey demektir.

Denilmiştir ki her bir fiildeki "illet-i ğâî", failîn kendi zihninde işin sonuç ve neticesinden ona ulaşmak istediği tasavvurdur. Bu tasavvur fiilden önce gelir ve faili, işi yapmaya mecbur eder ve bu açıdan o "sebebe"e ıtlak olunur. Örneğin öğrenci, ilk önce sınıfta dersi dinlemenin faydasını düşünmüş ve ondan sonra onun faydalı oluşunu kabul etmiştir. Ona karşı ilgi ve zevk duyar, ve ondan sonra da okula doğru gitmeye irade eder. Burada tahsil faydasının tasavvuru, bu hareketin sebep ve illet-i ğâîsidir.

Şimdi ğayet ve illet-i ğâî konusunda birkaç nokta-

yı irdeleyelim:

a) Hiçbir iradî ve ihtiyarî fiil, bağlı ve özgür (mürid ve muhtar) failden sadır olmaz. Ancak failin onu bilmesi ve kavraması hali müstesna. İnsan -örnek amacıyla- bazı fiilleri kendi iradesiyle yapan muhtar (özgür) bir varlıktır. İradeli fiil, bir kısım başlangıç merhalelerine sahiptir. Şöyle ki: Fiilin tasavvuru, onun faydasının tasavvuru, faydanın öğrenilmesinin gereğini tasdik etme, fiilin yapılmasına olan eğilim, fiilin yapılmasına duyulan ciddi istek, işteki irade ve azim ve daha sonra da işin yapılması.İradeli fiildeki istek ve bilinçten maksat işin bilimsel başlangıçları demektir (tasavvur ve tasdik).

b) Her bir iradeli işte eğilim ve istek mevcuttur. Kimi konularda bizim kendi iradî işimize karşı bir istek duymadığımız şeklinde görülebilir. Örneğin, doktorun ayağımızı kesmesine veya hastalık esnasında çok acı da olsa bir ilacı içmeye çaresiz olarak razı oluyoruz. Bu işlerin bizim istek ve eğilimimize konu olmadığını sanıyoruz. Ama eğer dikkat edersek -fail-i bi'l-cebr'de işaret ettiğimiz gibi- bizim hakikatte kendi ihtiyarımızla ve istek ve arzumuzla tercih ettiğimizi göreceğiz. Örneğin, sağlığımızı kaybetmemek için ayağımızı kaybetmeye razı oluyoruz. O halde ayağımızın kesilmesi kendi istek ve eğilimimize göredir ve buradaki illet-i ğâî, sağlığın korunmasıdır.

c) İnsanın her ihtiyarî işteki ölçüsü, sonuçta kişisel bir menfaata ulaşmak ve onun temel esası da zatın sevgisidir (kendini sevmedir). Bu sözün görünüşte şüphe ile karşılanması, hatta inkar konusu bile olması mümkündür. Nitekim örneğin, şehidler gibi bazı insanlar, kişisel menfaatları için değil, aksine başkalarının huzuru için kendi canlarını feda ettiklerini, kendi varlıklarını feda ederek kendilerine değil de başkalarına menfaat sağladıklarını görmekteyiz.!!

Buna verilecek cevap şudur: Aslında şehid de ha-

kikatte kendi menfaat ve kemalini bunda görüyor. Mutlak kemale ermek ve Allah'a yakın olma makamını elde edip O'nun rızasını kazanmak için kendisini feda edip canını çekinmeden veriyor. O halde, böyle bir fedakarlık ve kendini adamanın ölçüsü, zata (kendine) ve zatın kemaline (kendisinin üstün olmasına) karşı duyulan sevgidir.

d) Adet haline gelmiş işlerde, örneğin yaralarla oynamak, tesbih ve zincir sallamak, parmaklarla oynamak vb. işlerde, görünüşte failîn bunları bilmediği görülür. Fakat filozoflar, bunun iki türlü bir ilim olduğunu söylemektedir: İcmalî ilim ve tafsilî ilim. Ya da bilinçli ilim ve yarı bilinçli (veya bilinçsiz) ilim. Adetlerde yarı bilinç mevcuttur.

e) Bazen bir ilaç almak için eczaneye gideriz ve orada tesadüfen yıllarca görmediğimiz bir arkadaşımızla karşılaşırız. Burada, evden eczaneye doğru hareket gayemiz (amacımız), eczanenin bulunduğu bir yere ulaşmaktır. (gaye, hareketin bittiği yer anlamındadır.) ve illet-i ğâîmiz, yani amacımız, hastalığın iyileşmesi için ilaç almaktır. Fakat bir arkadaşla konuşmak, bizim eczanede bulunmamızla gerçekleşmiş bir olaydır ve bundan dolayı onu gerçek gayemiz veya illet-i ğâîmiz olarak saymamamız gerekir.

f) Bir işin birkaç uzun gaye taşıması ve her bir gayenin sonrakine nisbetle mukaddime ve vesile hükmüne sahip olması mümkündür. Örneğin, çalışan bir kişinin gayesi maaş almaktır, rızkını temin etmek için maaş alıyor, yemek için rızık temin ediyor, doymak için yiyiyor, sağlam olmak için de doyuyor. Burada birbirini takip eden birkaç gaye sözkonusudur ve matlub-i bi'z-zat olan şey nihai gayedir. Dikkat edilmesi gereken nokta ise onun fiil ve -neticede- failinin ahlakî değerinin nihaî gaye değerinin yüzünden muşahhas olmasıdır. Yani failin işin sonunda hangi hedefi (gayeyi) takip ettiğini görmek gerekir. Bundan dolayı bir

davranış şeklinin -örneğin selam vermek- muhtelif fertlerde eşit olması fakat her birinin ondan kendine has bir maksat gözetmesi mümkündür. Bu durumda onların davranışının ahlakî değeri farklı olacaktır.

h) Bir fiilde uzun (birbirini takip eden) gayelerin çeşitli olması nasıl mümkün ise aynı şekilde bir işin birbiri içinde birkaç gayeyle yapılması da mümkündür. Örneğin, bir kişi başkalarının huzurunda bir fakire yardım eder. Bunu yaparken de hem karnını doyurmak hem de başkalarını böyle bir davranışa mecbur etmek, hem kendi şefkat ihtiyacını gidermek, hem kendini cimrilik ve pintilik ithamından kurtarmak vb. şeyler için bu şekilde hareket eder.

Tesadüf ve Değişik Anlamları

Bazen şöyle söylenir: Falan olay, hedefsiz ve tesadüfen olmuş veya tesadüfî bir şeydir. Veya şöyle söylenir: Alemin oluşu tesadüfî olmuştur. Burada, bu tür konularda yanılgıya düşmemek için tesadüf ve ittifak kelimeleri üzerinde durmamız gerekir. Tesadüf veya ittifak kavramlarının kullanıldığı birkaç noktayı şu şekilde zikredebiliriz:

1- Tesadüfün bir olayın illetsiz (sebepsiz) bir şekilde vukubulmuş olması yani, bir fiilin failsiz ve bir olayın olayı meydana getirecek birileri olmaksızın meydana gelmiş olması mümkün olduğu anlamında kullanılmış olması mümkündür: Böyle bir şeyin olması aklen muhaldir ve illiyetin bedihî esasına uymadığı ortadadır. O halde, alemin tesadüfî olduğunu söyleyen kimselerin maksadı alemin illetsiz (sebepsiz) bir şekilde oluştuğu ise bu söz, açıkça batıldır.

2- Bazen de tesadüf, bir fiilin faile ihtiyaç duymaksızın vukubulmuş olması anlamında kullanılır. Örneğin, iman ve takva sahibi olmakla meşhur olan bir memurun rüşvet alması. Böyle bir şey elbette muhal değildir. Bu tür davranışlarda bizler genellikle "uzak"

kavramını kullanırız. Örneğin, "Falan adam böyle bir şey yapmaktan çok uzaktı." deriz. "Uzak" ve "muhal" kavramlarının ikisi arasındaki anlam farklılığının çok uzak olduğu açıktır ve bu ikisini birbirine karıştırmamak gerekir.

3- Bazen tesadüf kavramını öyle bir yerde kullanırız ki örneğin, bir kişi, bir kitabı almak için kitapçıya gitmiş ve onu bulamamış fakat kazara orada eski bir arkadaşıyla karşılaşmış. Böyle bir karşılaşma (ittifak) muhal değildir ve bunun gereği iradî bir fiilin amaçsız (illet-i ğâî olmaksızın) gerçekleşmiş olması da değildir. Zira amaç (illet-i ğâî) gerçekten failin içinde mevcut olan ve onu harekete mecbur eden şey, kitap satın alma arzu ve isteğidir.

Söylediklerimizi göz önünde bulundurarak "tesadüf" veya "ittifak (=tevafuk)" kavramlarının kullanıldığı konularda yanılgıya düşmemek için bunların anlamını açıklığa kavuşturmamız gerekir.

Bu konunun sonunda şu noktayı da hatırlatmamız gerekir ki biz bazen "tesadüf" kelimesini "çarpışma" anlamında kullanırız. Örneğin, iki otomobilin çarpışmasını "tesadüf" olarak kullanırız. Bu tür olayların tesadüfî olarak bilinmesi bizim cehalet ve bilinçsizliğimizden ileri gelmektedir. İki otomobil bir karşılaşma esnasında çarpıştığında her iki otomobilin de şoförleri, bu olayı ittifakî ve tesadüfî olarak kabul eder. Fakat örneğin, yüksek bir burcun üstünde oturan ve hız ölçen bir aygıtla bu iki otomobilin hızlarını ölçen bir kişi, bu olayın gerçekleşmesinden önce de bu iki otomobilin çarpışacağına kesin olarak kanaat getirmiştir. Bundan dolayı da böyle bir olay, onun için tesadüfî ve ittifakî değildir. Tıpkı bunun gibi bazen bizim alemde tesadüf ve ittifak olarak görüp te bu türden olan bir çok olay vardır. Hakikatte ise bizler, o olayların illet ve sebeplerini bilmiyoruz ve onların sebeplerini bildiğimizde onları tesadüfî olarak görmeyeceğiz. Altı par-

maklı doğan bazı bebekler gibi, hiç kar görmemiş bölgelerde karın yağması, ve bunun gibi olaylar.

Konunun Özeti

1- Failî illet, özet anlamıyla (Fail-i icadî) bir başka varlığın kendisinden meydana geldiği bir varlığa ıtlak olunur. Genel anlamıyla failî illet, tabiî fail ve amilleri de kapsar.

2- Filozoflar faili 8 kısma ayırmışlardır:

a) Fail-i Bi't-tab': Kendi fiilinden haberdar olmayan ve kendi fiili, tabiatına uygun olan güneş gibi.

b) Fail-i Bi'l-kasr: Kendi ilminden haberdar olmayan ve fiili kendi tabiatına uymayan fail demektir. Fırlatılma esnasında yukarı doğru giden bir taş gibi.

c) Fail-i bi'l-cebr: Kendi fiilinden haberdar olan fakat kendi iradesiyle onu yapmayan faildir.

d) Fail-i bi'r-rıza: Kendi fiilini bilen ve onu irade ile yapan, ilmi, fiilinin aynısı olan faildir.

e) Fail-i bi'l-kasd: Fiilini irade ve ilimle kendi zatı dışında bir maksada ulaşmak için yapan fail demektir.

f) Fail-i bi'l-inaye: Fiil üzerine önceden irade ve ilme sahip olup bu ilim failin zatından doğmuş ve aynı zamanda aynı ilim tek başına fiilin failden sadır olduğunun menşei olan fail demektir.

h) Fail-i bi't-teceli: Bir fiili önceki tafsilî ilim esası üzerine yapan ve bu tafsilî ilmin kendi zatına nisbetle failin icmalî ilminin aynısı olan fail demektir.

ı) Fail-i bi't-teshir: Kendi failiyeti daha üst bir failin etkisi altında olan fail demektir.

3- Merhum Allame Tabatabai (r.a.) fail-i bi'l-cebri, fail-i bi'l-kasd derecesinde görmez. Fail-i bi'l-inaye konusunda da şunları söyler: Sırf fiili tasavvur etmenin onun gerçekleşmesinin menşei olduğunu kabul etmek zor olarak görünüyor.

4- "İllet-i ğâî"nin failin kendi zihninde işin sonucundan ona ulaşmaya çalıştığı bir tasavvur olduğu

söylenmiştir.

5- Hiçbir iradî fiil, ilim olmaksızın başlamaz ve iradî fiilin mukaddime ve merhaleleri şu şekildedir:

Fiilin tasavvuru, fiilin faydasının tasavvuru, faydayı elde etmenin gereğini tasdik, fiili yapma arzusu (eğilimi), fiile karşı duyulan aşırı istek, fiilin iradesi ve başlama, fiilin gerçekleşmesi.

6- Hiçbir ihtiyarî iş isteksiz ve eğilimsiz değildir. Hatta tıbbî müdahele ve tedavilerin yapılabilmesi için büyük acılara katlanan bir hasta dahi bu davranışı, yeniden sağlına kavuşmak ve eski sağlığına yeniden elde etmek için aşırı arzu ve istek duyar.

7- Her türlü ihtiyarî davranışta insanın amacı, kişisel bir fayda elde etmek ve neticede kendi sevgisinden kaynaklanmaktadır.

8- Failin adeti gereği yaptığı davranışlarda, fiile nisbetle yarı bilinçli (icmalî) bir ilim mevcuttur.

9- İttifakî olarak bir hareketin gayesinin gerçekleşmesine yakın olarak vukubulan şey, o hareketin gayesi veya illet-i ğâîsi olarak kabul edilir.

10- Bir işin birkaç birbirini takip eden gayesinin olması mümkündür. Bu durumda gayelerin her biri, sonrakine nisbetle bir öncelikli hükme sahiptir ve fiil ve failin ahlakî değeri nihaî gaye değeri üzerinde muşahhas olur.

11- Bir fiilin mütaaddid birbirini takip eden birkaç gayeye sahip olabileceği gibi birbiri içinde mütaaddid gayelere sahip olması da mümkündür.

12- Ma'lûlün açık olmayan illeti olmaksızın gerçekleşmesi anlamındaki "tesadüf" batıldır. Uzak işin gerçekleşmesi anlamında tesadüf -elbette- muhal değildir. Öngörülen yerine öngörülmeyen işin gerçekleşmesi anlamında tesadüf muhal değildir. Bu tür ittifaklar iradî fiilin gerçekleşmesi anlamıyla amaçsız olmaz.

13- İki otomobilin çarpışması gibi olayları tesadüf olarak nitelememiz bizim bilinçsizliğimizden doğmak-

tadır. Bu tür olaylar onların gerçekleşmezden önceki tüm ayrıntılarını bilen bir kimse için tesadüfî olarak değerlendirilmez.

Konunun Soruları

1- Failî illeti genel ve özel anlamıyla açıklayınız.

2- Fail-i bi't-tab'i örnekle açıklayınız.

3- Fail-i bi'l-kasr ne demektir? Örnekle açıklayınız.

4- Fail-i bi'l-cebr hangi faile ıtlak olunur?

5- İşrakıyyun, Yüce Allah'ın aleme nisbetle failiyetini failin hangi kısmına dayandırırlar.

6- Fail-i bi'l-kasd ne demektir?

7- Meşaiyyun, Allah'ın aleme nisbetle failiyetini nasıl görüyorlar? Açıklayınız.

8- Sadru'l-müteellihin Şirazî (r.a.)'nin Allah'ın failiyeti konusundaki görüşü nedir?

9- Fail-i bi't-teshir'in ne demek olduğunu örnekle açıklayınız?

10- Merhum Allame Tabatabai (r.a.)'nin fail-i bi'l-cebr ve fail-i bi'l-inaye çerçevesindeki görüşü nedir?

11- İllet-i ğâî ne demektir?

12- İnsanın ihtiyarî fiillerinin merhale ve mukaddimelerini anlatınız.

13- Sıkıntı verici davranışlara nisbetle eğilim ve isteğin gerçekleşmesinin nasıl olduğunu açıklayınız.

14- İnsanın tüm ihtiyarî fiillerinin asıl kökü zatın sevgisidir. Bu konuyu açıklayınız.

15- Acaba failin adet gereği yapmış olduğu davranışlarda ilim var mıdır? Nasıl?

16- Birbirini takib eden gayeler ve arızî gayeleri örnek vererek açıklayınız.

17- "Tesadüf"ün değişik anlamlarını açıklayınız.

18- Bir kısım olayların tesadüfî olarak nitelendirilmesinin bizim ilim ve cehaletimizle ne ilgisi vardır?

Maddî ve Mücerred

Felsefede kendi konularına yönelik olarak, yani "vücud" konusunda ele alınan konular iki çeşittir: Bir kısım konular, genel anlam itibariyle mutlak vücud konusunda incelenir. Asalet, teşekkük, bedahet ve manevî iştirak gibi konular bu kısma girer. Diğer kısım ise, felsefenin ayrıntılı konularıdır. İllet ve ma'lûl, vacib ve mümkün, zihnî ve haricî varlık, vahdet ve kesret (birlik ve çokluk), vb. konular da bu gruba girer. Bu gruptaki konularda ilkönce vücud iki kısma ayrılır. Ondan sonra da her bir kısım için kendine has bir takım hüküm ve etkiler açıklanır.

Felsefede Maddî ve Mücerredin Anlamı

"Mücerred" kavramı, -tefil vezninde- "tecrid"den meful isim olup "çıplak olmuş" anlamındadır. Bu anlam zihinlere, bir şeyin elbise ve örtülü olduğunu sonradan bunların üzerinden alındığı ve çıplak hale getirildiği anlamını çağrıştırır. Fakat filozofların kullandığı anlamda bu kelimenin ıstılahî manası kullanılmamakta ve "maddî" kelimesine karşılık, yani "gayr-i maddî" anlamında kullanılmaktadır. Bu açıdan onun anlamının daha iyi anlaşılması için "maddî" mefhumunun açıklığa kavuşması gerekir.

"Madde" ilimler ıstılahında değişik anlamlar taşır. Felsefede kullanım açısından yaklaşık olarak "cisimsel" kelimesine eşittir. Bundan dolayı "mücerred" kavramı gayr-i cisimsel anlamında kullanılır. Bundan maksad da bir şeyin ne kendisinin cisim olduğu ne de

cisimlerin kısım ve sıfatlarını taşıyacak şekilde olan bir şey demektir. Tıpkı ne cisim olan ne de cisimsel olan Yüce Allah gibi. Bundan dolayı O'na mücerred ıtlak olunur. (mücerred olarak nitelenir.)

Cisimsellik ve Mücerredlerin Özelliği

Şimdi, mücerred varlığın nasıl bir varlık olduğunu öğrenmek için cismin ne demek olduğunu ve nasıl bir özelliğe sahip olduğunu görmemiz gerekir. Cisim konusunda değişik ve farklı anlamlar dile getirilmiştir. Bunların en önemlileri aşağıda ele alınmıştır:

1- Cisim, üç boyutlu bir şeydir. (uzunluk, genişlik, derinlik). Daha kesin bir ifadeyle, içinde üç çizginin kesiştiği ve kesişen bu üç çizgiyi ihtiva ettiği farzedilen bir şeydir. "Farzedilen" tabiri, bu tarifin küresel cisimleri de kapsaması içindir. Kürede bu tür fiilî çizgiler -küp gibi- olmadığı halde onun içinde bu tür çizgilerin farzedilmesi gibi. Nitekim onu kesmekle sözkonusu çizgileri oluşturmak mümkündür.

2- Kelamcılar, cismin tarifi konusunda şunları söylerler: Fezayı dolduran ve "mekanı dolduran" anlamında olan şey demektir.

3- Şeyh İşrak, cismin tarifini şu şekilde yapmaktadır: Hissî işarete konu olabilen şey demektir.

Cismin en açık özelliği, onun üç boyutta yaptığı çalışma ve yardımdır. Cismin bir diğer özelliği de mekan sahibi olmasıdır. Elbette böyle bir varlık, tabiî olarak hissî işareti de taşımaya kabildir. Zira hissî işaret, mekanı göz önünde bulundurarak başlar ve her ne kadar mekana sahip ise de kesinlikle hissî işarete de kabil olacaktır. Maddî ve cisimsel varlığın diğer özelliklerinden biri de zamansal olmasıdır. "Burası ve orası" gibi sözcükler cisimsel şeylerin mekansal boyutlarına işaret eder. Dün, bugün, geçen yıl, bu yıl gibi sözcükler ise cisimsel şeylerin zamansallık özelliğinden söz eder.

Cisimler türü içinde taksim edilmeye kabil olan ve cisme yani cisimsel şeyler olarak sayılan renk, şekil, tad, tartı...vb. gibi sıfatlar da zaman ve mekan özelliğine sahiptirler.

Şimdi cisimler ve cisimselliğin özelliklerini gözönünde bulundurarak onların mukabilleri olan özelliklere mücerredler adı altında yer vermek mümkündür. Yani şunu söyleyebiliriz: Mücerred varlık (maddî olmayan), zatî olarak ne kısım kabul eder ne de zaman ve mekan taşır. Bundan dolayı hissî işareti de taşımaz. Örneğin "ilim", sizin kendisi için bir mekan gözönünde bulunduramayacağınız mücerred bir şeydir. Aynı şekilde ikiye bölünmez, tartılmaz, hacime sahip değildir. "Eğer, ilim maddî bir şey olursa insanın her türlü ilmî olayı kavradıktan sonra tartı ve hacminin artması gerekirdi. Oysa böyle bir şeyin olmadığını açık bir şekilde görmekteyiz. Ve eskaza bu örnek ve misal, materyalistlerin (maddeciler) görüşlerinin batıl olduğunu ve zayıflığını açıkça gösteren çok açık konulardan biridir.

Zaman ve Mekan Etrafında Birkaç Nokta

Şimdi maddiyatın özellikleri olarak kabul edilen zamansallık ve mekansallık kavramlarının birbirleriyle olan ilişkiden sözettiğimizden dolayı bu iki kavram üzerinde biraz durmamız yerinde olacaktır: Zaman ve mekan (SPACE and TİME) konusu en önemli ve en tartışmalı felsefî konular arasında yer alıp daima düşünürlerin ve filozofların üzerinde durdukları bir mesele olmuştur. Sahip olduğu tazelik, güncellik ve yeniliğini her zaman korumuştur. Doğu ve batı felsefesinin en ileri gelen şahsiyetleri, onun hakkında çok düşünmüş ve söz söylemiş oldukları gibi bugün de bu konu hakkındaki derin düşünce ve inceleme yeri açıktır. Bu konu hem filozofların hem de eski ve yeni fizikçilerin her birinin kendine özgü bir açıdan baktıkları konular

arasındadır. Örneğin, İbn-i Sina, Tabiiyyat-ı Şifa" adlı eserinde bu konuya çok geniş bir şekilde değinmiştir.

Bütün bunlarla birlikte, filozofların ve görüş ehli kimselerin zaman ve mekan konusundaki görüşleri o kadar, farklı, birbirine zıt ve şaşırtıcı görüşler ihtiva ediyor ki onunla mukayese edilecek çok az felsefî konu vardır. Kimileri, zaman ve mekanı makulat-i evvelî (mahiyat) arasında saymış ve onlar için mücerred bir varlığın olduğunu söylemiştir. Bazıları da onları vehm ve zanna dayanan şeylerin son haddi olarak görmüştür. Meşhur Alman filozofu "Kant", onu zihinsel şeylerden saymıştır. Filozofların geneli ise, onu eşyanın haricî vasıflarından saymıştır. Bu arada, büyük islam filozofu Sadru'l-müteellihin Şirazî, zaman meselesi konusunda kullanışlı ve önemli bir görüş ileri sürmüştür ki onu bu konudaki en son söz olarak görmek mümkündür.

Bizim burada bu konuya detaylı bir şekilde girme gibi bir niyetimiz yoktur. Niyetimiz, bu konunun bazı yönlerine kısaca işaret etmek ve Felsefe öğrencileri ve araştırmacılarında inceleme ve araştırma şevki ve çaba gösterme aşkını artırmaktır.

Konunun Zorlukları

Bütün dünya dillerinde zaman ve mekana eşit olan kavramlar mevcuttur ve tüm insanlar maddî eşyalar için zaman ve makana nisbette bulunurlar ki onları değişik şekillerde açıklarlar: Güneş gökyüzündedir, deniz balıkların yaşam yeridir, kitap masanın üstündedir... ve buna benzer cümleler "mekan" bildirirler. Ayrıca şöyle denir: Dün okul tatildi, yarın ben seyahete çıkıyorum, İslam Peygamberi (s) miladî altıncı asırda dünyaya geldi... ve buna benzer cümleler "zaman" içerirler.

Küllî olarak genel anlayış her cismin bir yere ve bir zamana sahip olduğudur. İnsanların çoğunluğu bu

hükmü genelleştirir ve hiçbir varlığın zamansız ve mekansız olamayacağını zanneder. Bundan dolayı Yüce Allah konusunda da böyle bir tabir kullanırlar: Allah'ın olduğu yerde veya Allah'ın olduğu zaman vb. Eşyanın hakikatini tanımayı ve tanıtmayı tabii olarak kendine görev kabul eden filozof, zaman ve mekanın hakikatinin ne olduğu sorusuna da bir cevap vermeliydi. Özellikle de birçok felsefî konuda bu mefhumlarla karşılaştığımızı dikkate alarak bu konu daha da önem arzeder. Nitekim bu derste de zaman ve mekanı maddî eşyanın özellikleri diye tanıttık ve Allah'ı tanıma konusunda da Allah'ın zaman ve mekandan uzak olduğu üzerinde duracağız.

Zaman ve mekan hakikatının açıklanmasında ilk sorun şudur: Bu ikisinden hiçbiri hissî tecrübelerle elde edilmez: Ne göz onları görür, ne doku onlara dokunur, ne tad onları tadar, ne koku onları koklar ve ne de kulak onları duyar. Aynı zamanda da hissedilen eşyanın evsafından sayılır. İşte bu sorun filozofların bu iki konuda görüş ayrılığına konu olmuştur.

Mekan hakikatına yönelik sözler arasında ünlü olan ve Aristo'ya ait olan görüş şudur: Mekan, bir başka cismin dış yüzeyi ile temas halinde olan bir cismin iç yüzeyinden ibarettir. Örneğin, içine dökülen bir suyun haricî yüzeyi ile temas halinde olan bir bardağın iç yüzeyi gibi.

Bu görüş için şu sorun ortaya çıkmaktadır: Örneğin bir kuşun fezada rüzgarın içinde durduğunu veya bir balığın akan bir nehirde hareketsiz bir şekilde durduğunu farzetsek hiç şüphesiz onların beden yüzeyi ile temas halinde olan su veya havanın yüzeyi daima bir değişim içindedir. Bu görüşe dayanarak söylememiz gerekir ki onların mekanı değişmektedir, Oysa onların kendi yerlerinde durduğunu mekansal bir değişikliğe uğramadıklarını kabul etmiştik.

Şu noktayı zikretmemiz gerekir ki bazen mekan,

içeriği kendisine mensup olan şeyden daha fazla olan bir hacim miktarına ıtlak olunur. Nitekim ev ve şehir şahıs mekanı olarak nitelenir. Filozoflar bu noktayı gözönünde bulundurarak böyle mekanları "gayr-i tabii mekan" olarak isimlendirmişlerdir. Mekan için yapılan daha kesin bir tarif ise şudur: Her şeyin hakikî mekanı içerdiği kapsam açısından cismin hacmine eşit olan dünya hacminden bir miktardan ibarettir. Bu tariften elde edilen dikkate değer bir nokta ve önemsenmesi gereken bir sonuç da şudur: Dünya vücuda getirilmezden önce ya da yok olduktan sonra mekan da yoktur. Bir diğeri de mekan cisimlere özgüdür ve maddî varlıkların özelliklerinden sayılır. Zira onun ayrılmasının kaynağı cisimlerin hacminden başka bir şey değildir.

Zaman hakikati konusunda da hayret verici bir çok söz söylenmiştir. Şeyhu'r-reis İbn-i Sina "Tabiiyyet-i Şifa" isimli kitabında onlara işaret etmiştir. Fakat sanki islam filozofları açısından zaman meselesinin çözümü mekan meselesinin çözümünden daha kolay gibi görünüyor. Zira hemen hemen hepsi şu noktada ittifak etmişlerdir: Zaman, tedricî ve daimî bir şeydir. Onun özelliği, geçici olması ve yerinde durma gibi bir şeyi kabul etmemesidir. Yani iki zaman parçası hiç yanyana olamazlar aksine daima zamanın bir anı geçmiş olan bir andan sonradır ya da gelecek olan bir andan öncedir.

* Yıl, ay, saat... ve an'ın anlamı: Bazen hareketin hızını açıklamak için şöyle deriz: Falan kişi bu işi bir "an"da yaptı. Örfi tasavvur şudur: "An", zamanın küçük bir parçasıdır. Fakat hakikatte ve felsefî ıstılahlarda "an", zamanın bir parçasının en sonu anlamındadır. Çizgiye nisbetle nokta sayılır. Tıpkı çizgiyi taksim ederek asla bir noktaya ulaşamayacağımız gibi. Yani aklî olarak çizgi sonsuza kadar bölünebilir ve onun her bir parçası da onun sağ ve sol iki tarafına sahiptir. Tıpkı bunun gibi zamanın her bir cüz'ü de istediği

kadar kısa farzedilsin bir müddete sahip olacaktır. Yani bir başı ve bir sonu olacaktır. Bundan dolayı hiçbir zamanı cüzlere ayırmakla "an"a ulaşamayız. Bunun için de zaman terkibi peşpeşe sanılan anlar dışında bir şey değildir. Çizginin noktalardan oluşması, yüzeyin çizgilerden oluşması, hacmin yüzeylerden oluşması, hareketin duraklardan oluşması da zandan başka bir şey değildir. Zamanın saniye, dakika, saat, gece-gündüz, ay, yıl, asıra... bölünmesi câ'lî (yaratılıştan) ve i'tibarîdir. İnsan, zeminin güneş etrafında bir kez dönmesini 12 kısma böleceği ve her bir bölümü bir ay olarak adlandıracağı, yerde onu 10, 20, 30, 24'e bölebilirdi. Ya da dünyanın bir kez kendi etrafında dönmesini 24 parçaya böleceği ve her birini "saat" olarak adlandıracağı yerde, onu bir başka sayıya bölebilirdi. Diğer konularda da bu tür bir bölünmeyi insan yapabilirdi.

İnsanoğlunun kendi işlerini düzene koymak için zemin, ay ve güneşin hareketlerinin devam ve uğraşını diğer olaylar ve hareketlerin ölçü birimine bağlamasının sırrı şudur: Bu icramlar, her zaman için zeminin her yerinde görülebilirler. Söylediklerimize bakarak örneğin, "Falan kişi şu anda 50 yaşındadır." dememizin anlamı şudur: yani onun doğumundan bugüne, dünya 50 kez güneşin etrafında dönmüştür. Ya da "Falan kişi h.ş. 1340 yılında dünyaya gelmiş." dediğimizde şunu demek istiyoruz: Onun doğumundan önce İslam Peygamber (s)'inin hicreti zamanından onun doğum zamanına kadar dünya 1340 kez güneşin etrafında dönmüştür.

Konunun Özeti

1- "Vücud" çerçevesindeki felsefî konular iki gruba ayrılır: Birinci grup, mutlak vücud etrafındaki küllî (genel) konular. Asalet, teşekkük (şüphelenme), vb. konular. İkinci grup ise taksimî konular. İllet ve ma'lûl, vacip ve mümkün vb...

2- "Mücerred" (soyut) kavramının felsefedeki anlamı "maddî olmayan" demektir ve onun lügat anlamı kastedilmemektedir.

3- Felsefe ıstılahında "maddî" kavramı yaklaşık olarak "cisimsel" ile eşit anlamdadır. Bundan dolayı "mücerred", ne cisim olan ne de cisimlerin sıfatına sahip olan varlıkları içeren gayr-i cisimsel (Yüce Allah'ın varlığı gibi) anlamına gelir.

4- "Cisim" değişik şekillerde tarif edilmiştir. Bunların en önemlileri şunlardır:

- Cisim, içinde çizgi, derinlik, genişlik farzedilebilecek şekilde üçlü bir boyuta sahip olan şey demektir.
- Cisim, mekanı ihtiva eden şey demektir.
- Cisim, hissî işarete konu olabilen şey demektir.

5- Cisimlerin ve cisimselliğin en açık özelliği, uzunluk, genişlik ve derinlikteki zamansal ve mekansal devamlılıktır.

6- "İlim", ne mekana sahip olan ne de zamana sahip olan bölünmeyen, ölçülmeyen, hacme sahip olmayan ve materyalizmi yalanlayan en açık bir şahid olan mücerred bir şeydir.

7- Zaman ve mekan, hem filozofların hem de fizikçilerin ilgilendikleri fakat filozofların bu iki konuda birçok görüş ileri sürdükleri konulardandır.

8- Bütün dünya dillerinde zaman ve mekanı açıklamak için kavramlar mevcuttur ve genel anlayış şudur: Her bir cism, özel bir yerde ve özel bir zamanda yer alır. Hatta kimileri, Yüce Allah gibi mücerred şeylerin de zaman ve mekana sahip olduğunu zannetmektedir.

9- Zaman ve mekan hakikatının açıklanmasında ilk sorun, bu ikisinden hiçbirinin hissî müşahedelere kabil olmadığıdır.

10- Aristo, mekanı, başka bir cismin haricî yüzeyi ile temas halinde olan bir cismin dahilî yüzeyinden ibaret görmektedir. Bu tanıma göre, nehirdeki suyun içinde hareketsiz bir şekilde durmuş olan bir balığın mekanının da değişmesi gerekirdi.

Bazen bir hacmin miktarı üzerindeki mekan, mekana ait olan şeyin hacminden fazlasına ıtlak olunur. Ev ve şehrin şahıs mekanı olarak kabul edilmesi gibi. Filozoflar bu mekanı hakikî olmayan mekan olarak nitelerler.

11- Mekanın daha kesin bir tanımı da şudur: Her cismin hakikî mekanı hacminin cisme eşit olduğu cihanın hacminin bir miktarından ibarettir.

Bu tanıma göre şu nokta ortaya çıkıyor: İlk önce; Mekan alemin yaratılmasından önce ve yok olmasından sonra mevcut değildir. İkincisi; Onun ayrılmasının menşei, maddî eşyanın hacmidir ve mücerredat konusunda kullanılmaz.

12- Zamanın ittifak konusu olma özelliği, onun geçişli olması ve duraganlık kabul etmemesidir. Yani hiç iki zaman biriminin yanyana olmaması demektir.

13- Örfi tasavvurda "an", zamanın küçük bir cüz'ü olarak telakki edilir. Fakat felsefî ıstılahta "an", zamanın sonu demektir.

14- zaman konusunda yıl, ay, hafta, gün, vb. gibi bölünmeler, insanoğlunun bu bölünmeyi daha az ya da daha çok bir şekilde gözönünde bulundurabileceği açıdan i'tibarî ve sözseldir.

15- İnsanoğlunun kendi işlerini düzenlemek için zemin, ay ve güneşin hareketlerinin devam ve uğraşını ölçü birimi olarak kabul etmesinin sırrı şudur: Bu icramlar her zaman için zeminin her yerinde görülebilirler.

Konunun Soruları

1- Felsefedeki küllî konular ve taksimi konuların anlamı nedir?

2- "Mücerred" (soyut), lügatta ve felsefede ne anlama gelir?

3- Cismin değişik anlamlarını yazınız?

4- Cisim ve cisimsel şeylerin en önemli özellikleri nelerdir?

5- Mücerred bir şey olarak "ilim" hangi özelliklere sahiptir?

6- Zaman hakkındaki görüşleri özet olarak açıklayınız?

7- İnsanların zaman ve mekan hakkındaki anlayışı nedir?

8- Zaman ve mekan hakikatının açıklanmasında ilk sorun nedir?

9- Aristo'nun mekan tanımı ve taşıdığı sorun nedir?

10- "Hakikî olmayan mekan" ne demektir?

11- Mekanın daha kesin tanımı nedir? Ve hangi noktalar elde edilir?

12- Zaman hakkındaki hangi konu tüm filozofların ortak görüşüdür?

13- "An"ın örfi ve felsefî anlamı nedir?

14- "An" ve nokta, çizgi, yüzey ve durak arasında ne tür bir benzerlik vardır?

15- Zamanın bölümlendirilmesinin i'tibarî oluşu ne demektir?

16- İnsanoğlu, kendi işlerinin düzeni için zemin, ay ve güneşin hareketlerini niçin ölçü olarak almıştır?

17- "Falan kişi, hicri şemsi 1370 (miladi 1991) yılında dünyaya gelmiştir." sözünün anlamı nedir? Açıklayınız.

Cevher ve Araz

Siz örneğin, evinizdeki eşya ve maddeleri incelemek istediğinizde ve -ıstılahî olarak- birkaç çeşit eşya ve maddeye sahip olduğunuzu gördüğünüzde sizin onları inceleyip saymanız ile kendi eşyanızın ve malınızın sayısını bilmek istemeniz arasında fark vardır. İlk bakışınızda örneğin, bütün halılarınızı, bir kalemde hesap edersiniz. Aynı şekilde koltukları, tabakları, resim tablolarını, vb. gibi eşyayı ayrı ayrı kalemlerde tutarsınız. İkinci bakışınızda ise her bir koltuğu, diğer koltuktan ayrı olarak sayarsınız. Çünkü tüm kalemlerin sayımı konumunda değil cinslerin her birinin tek tek sayımını elde etme konumundasınız.

Makulat (Kategoriler-Takımlar)

Filozof ve hekimlerin yaptıkları işlerden birisi de, mevcudatın küllî kalemlerini belirlemek ve imkan aleminin gerçekleri ve onların cinslerinin saymaktır. Onların mevcudatta sahip oldukları istikra ve tefehhus ile bunları birkaç küllî cins ve grupta özetlemişler ve bu küllî ünvanları "icnas-ı aliye" ya da "makulat" (kategoriler- takımlar) olarak adlandırmışlardır.

Bir diğer ifadeyle, "makulat" bu alemdeki eşya konusunda söylenmiş olan muhtelif küllî mahiyetlerin bölünmesi ve değişik niteliklerdir. "Makul" kavramı meful babında olup "söylenmiş" anlamındadır.

Bazen bir kişi hakkında kullandığınız değişik ünvan ve sıfatları dikkatli bir şekilde gözönünde bulundurun. Örneğin şöyle diyorsunuz: Falan kişi,

Hasan'ın kardeşidir, esmer, uzun boylu, İsfehanlı, 1338 doğumlu, azıcık nazik yapılı, dindar, öğretici, eğitici... biridir. Acaba bu sıfatların tümü aynı tarzda ve tek bir mahiyete mi sahiptirler? Hayır. Filozoflar, özel itinalarla bu sıfat ve özellikler arasında temel farklılıklar görmektedirler. Bunun için de onları değişik iklim ve cinsler altında incelerler. Örneğin siyahlığı "kif" makulesinden (söylence) kabul ederler. "Muallimlik"i fiil (en yef'al) makulesinden, "Teallum"ü infi'al (en yenfe'al) makulesinden dercediyorlar. Şimdi filozofların küllî şekilde bu alemin hakikat ve mahiyetlerini kaç makulede (takımında) gruplandırdıklarını görmemizin yeridir.

Makulatların (Takımların) Sayısı

Makulatların sayısı konusunda hekimlerin (filozofların) söyledikleri sözler muhteliftir. Bu konuda en meşhur ve en çok bilinen söz şudur: Makulatların sayısı 10 tanedir: Biri, cevher makulesidir, dokuzu da a'raz makulesi (kategorileri)dir: Kem(Kaç), keyf(nasıl), eyne(nerede), meta (nezaman), vaz' (durum), cidde (mülk), izafe, fiil (en yef'el) ve infial (en yenfeel). (Bu ayırım, Aristocu skolastik felsefede üstün cinsler, yahut varlığın ilk bölünmeleri olarak kabul edilmiştir. Cevher ve dokuz araz: Keyfiyet, kemmiyet, ilgi, zaman, yer, durum, etki, edilgi, sahip olmak.)

Capleston Felsefe tarihinde Aristo -Meşa'î filozoflarının başı- "Kategoriler" kitabında makulatların sayısını 10 ve "İkinci Analitikler" kitabında ise 8 tane olarak zikretmiştir.

"Mantıkta Basair" isimli kitabın yazarı "Amr bin Sehlan-ı Savecî" gibi bazıları da Makulatları 4 tane olarak kabul etmişlerdir: Cevher, kem, keyf ve nisbet (ilgi). Bu görüşe göre, izafe, mukayese ve nisbet manalarını da kapsayan eyne, meta, vaz', cidde, izafe, fi'l ve infial yedili makulatların tümü bir makule sayılırlar.

Şeyh İşrak Şahabeddin Sühreverdî (r.a.) da bu sözü seçmiş ve elbette "hareket" makulesini de onlara eklemiş ve makulatların sayısının 5 adet olduğunu söylemiştir.

Kimileri de makulatların sayısını 14 adet olarak kabul etmişler ve cevher'in kendisinin de 5 kısma ayrıldığını söylemişlerdir: Cisim, madde, sûret, akıl ve nefs. Toplam olarak 5 cevher kısmı, 9 da arızî makule, alemin mahiyetinin yüce cinsleri sayılırlar.

Makulatlar ve onların kısımları noktasında, diğer felsefî kitaplarda takip edilmesi gereken daha geniş bahislerin yapılması gereklidir. Biz burada özet olarak cevher ve arazın kısımlarını meşhur olan ayırım esasına göre ele alıp inceleyeceyiz.

Cevher, Araz ve Kısımları

Filozoflar, mümkünü'l-vücud'un mahiyetini "cevher ve araz" olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Mevcud olmak için mevzuya muhtaç olmayan mahiyete "cevher", mevzuya muhtaç olanı yani bir başka ifadeyle, diğer mevcud için sıfat ve halet olanı ise "araz" olarak isimlendirmişlerdir. Örneğin "insan"ın mahiyeti cevherî bir mahiyet, "gam"ın mahiyeti ise arazî bir mahiyettir. Çünkü "gam", insan konusunda gerçekleşir fakat insan mevzuya muhtaç değildir. Cevher için bir diğer misal ise cisim, araz için ise cismin rengidir. Biliyoruz ki renk her zaman bir cismin üzerinde gerçekleşmeli. Bu yüzden renk arazdır, cisim ise onun mevzusudur.

Beş Cevher

Alemin cevherlerinin istikraıyla cevherin beş kısmı sayılmıştır:

1- Tam mücerred olan ve zaten zamansal ve mekansal boyutlara sahip olmamasına ilave olarak maddî ve cisimsel mevcudla bir ilgisi de olmayan aklanî cev-

her ya da akıl. Mücerred melekler gibi. Zira felsefî ıstılahta bunlara "akıl" denir. "Akıl"ın bu tür varlıklara ıtlak olunması küllîyatı idrak etme kuvvesi anlamındaki akılla bir ilişkisinin olmadığına dikkat etmek gerekir ve onlar hakkında akıl kavramının kullanılması lafzî iştirak kabilindendir.

Latincede cevher "ousia", aklanî cevher (akıl) de "logos" ve "nous" olarak adlandırılır.

2- Zaten mücerred olan fakat bedenle (cisimsel varlık) ilişkisi olan aksine bedensiz ortaya çıkma imkanı olmayan nefsanî cevher, her ne kadar ortaya çıktıktan sonra bedenle ilişkisi kesiliyorsa ve bedenin ölümünden sonra bakî kalıyorsa da mümkündür.

Nefsin üç kısım olduğu söylenmiştir: Bitkisel Nefs, hayvanî nefs, insanî nefs (buna nefs-i natıka da denir.)

3- Cisimsel cevher (cisim), bu zamansal ve mekansal boyutlara sahiptir ve bizler onun görüntülerini renkler ve şekiller kabilinden arazî şekillerle hisseder ve onun kendi varlığını akılla ispatlıyoruz. Meşaiyyun, her cisimsel cevherin "madde" ve "sûret" isimli başka iki cevherden mürekkeb olduğunu kabul ederler.

4- Onların inancına göre, mübhem ve cisimler aleminde ve unsurlar alemi olan bu alemde mevcud olan mübhem ve fiiliyetsiz bir cevher olan Madde ya da heyûla, suret çeşitlerini kabul eder ve misal olarak, değişik şekil ve haller çeşidini alan bir mum gibidir. Örneğin, toprak bitkiye dönüştüğünde "heyûla"nın sabit olduğu, değişen şeyin ise "sûret" olduğu söylenir.

5- Cisimsel her mevcudun fiiliyyetinin özelliği ve her maddî nev'in özel kaynağı "sûret"tir. Sûretin değişik çeşitleri vardır. Bunlardan biri de sûret-i cismiyyedir. Sûret-i cismiyye, tüm cisimsel cevherlerde mevcuttur ve heyûladan ayrılması mümkün değildir. Her zaman peşpeşe cismiyye sûretiyle gerçekleşen değ-

şim ve başkalaşması mümkün olan başka sûretler de vardır. Oksijen, demir, civa... kabilinden unsurî sûretler ve tuz, petrol... kabilinden madenî sûretler ve elma, armut... kabilinden nebatî (bitkisel) sûretler ve insan, koyun... kabilinden hayvanî sûretler gibi.

Dokuz A'raz

Filozoflar, arazî mahiyetlerin istikraıyla 9 kısım araz saymışlardır. Şimdi de onları zikredip kısaca açıklayalım:

1- Kemiyyet (nicelik) (muttasıl(bitişik) ve munfasıl(ayrık)): Çizgi, yüzey, hacim ve sayı gibi. Filozoflar ıstılahında çizgi, yüzey ve hacime "Mekadir-i selase" (üç boyut) denilir ve "kemiyyet-i muttasıl" diye adlandırılır. Kemiyyet-i muttasıldan maksat, onların farzedilen cüzleri arasının "hadd-i müşterek" olarak i'tibar edilmesidir. Örneğin bir çizginin farzedilen cüzlerindeki nokta hadd-i müşterektir. Yani eğer bir çizgi parçasının ortasında bir noktayı farzetsek bu noktayı bir tarafın başı ya da sonu olarak hesaba katabildiğimiz gibi diğer bir taraf için de başlangıç veya sonuç olarak niteleyebiliriz. Çizgi de, yüzeye nisbetle aynı hükme sahiptir, yüzey de hacme nisbetle hadd-i müşterektir ve zamanın farzedilen cüzleri konusunda, "an" hadd-i müşterek(ortak sınır) sayılır. Kemiyyet-i munfasıl ise, hadd-i müştereğin kendisinde söz konusu edilmediği şey demektir. Sayı gibi. Sayı birin tekrarından oluşur ve "bir"in kendisi de filozofların ıstılahında sayı olarak sayılmaz.

Kemm-i Muttasıl-ı Karr (Kararın Bitişik Niteliği) ve Ğayr-i Karr (Karar Olmayan)

Kemm-i muttasıl-ı karr, farzedilen cüzlerinin birbirleri ile var olması demektir: Çizgi, yüzey ve hacim gibi. Örneğin bir çizgi parçasında onun tüm cüzleri birbirleryle vardırlar. Yüzey ve hacimde de aynı şey söz-

konusudur.

Kemiyyet (nicelik) sözcüğünün latincedeki karşılığı "Posofei"dur. ve bunun tarifi konusunda "Zaten kısımlanmayı kabul eden bir arazdır." denilmiştir.

2- Keyfîyyet (nitelik): Zaten ne kısımlandırmayı kabul eder ve ne de nisbet anlamı onda mevcuttur. Keyfîyyet dört küllî kısma ayrılmıştır:

a) Nefsanî keyfîyyetler: İlim, irade, korku, cesaret, ümitsizlik, ümit... gibi.

b) Kemmiyetlere özgü keyfîyyetler: Sayılardaki çift ve teklik, çizgi ve yüzeydeki doğru ve eğrilik, yüzey ve hacimlerdeki şekil gibi.

c) İsti'tadî (kabiliyetler) keyfîyyetler: Buna "kuvve" ve "la kuvve" de denir. Mumdaki yumuşaklık gibi etki kabul edecek şiddetli isti'dat (kabiliyet) ya da taşın sertlik ve sağlamlık gibi etki kabul etmeyecek şiddetli isti'dat gibi.

d) Hissedilen keyfîyetler: Beş duyu organıyla hissedilen renk, tad, sertlik, yumuşaklık... gibi. "Keyf" sözcüğünün latince karşılığı "Poiotes"dir.

Nisbi Makulatlar (Orantılı Kategoriler)

Kemiyyet ve keyfîyyetin dışında kalan diğer yedi makulata (kategori) nisbî makulatlar (kategoriler) denir. Bu söylenceler şunlardır:

3- Eyne (neredelik): Maddî şey ile onun mekanı arasındaki nisbetten meydana gelir ve buna "po" denir. Tahranlı, Meşhedli... sıfatları gibi.

4- Meta (Ne zaman): Maddî şey ile onun zamanı arasındaki nisbetten ortaya çıkar. Latincede buna da "pote" denir. Geçen yıl, bu yıl, bugün... sıfatları gibi.

5- Vaz' (durum): Şey cüzlerinin birbirleri arasındaki nisbetten onların cihetlerini gözönünde bulundurmakla ortaya çıkar. Başın yukarıda yer alması şeklinde bedenin cüzlerinin birbiri üzerinde yer almasıyla ortaya çıkan durmak hali gibi. Ya da bedenin cüzleri-

nin yanyana ufkî bir şekilde yer almasıyla ortaya çıkan uzatmak hali gibi. Latincede vaz'a "situs" denir.

6- Cidde (mülk =sahip olmak): Şeyin en az onu ihata edecek bir şeyle nisbetinden meydana gelen şey. Telebbüs, taammüm, takammus, teneul gibi. Latincede bu sözcük "ihiin" olarak adlandırılır.

7- Fiil (en yef'el): Munfail maddede maddî failîn tedricî etkisinden hikaye eden şey. Kendi karşısında yer alan güneşin bazı eşyadaki biraz sıcaklığı gibi. Latincedeki karşılığı "Poin"dir.

8- İnfial (en yenfe'el): Munfail maddenin maddî faildeki tedricî etkisinden söz eden şey. Güneşin karşısında duran bir suyun ısınması gibi. Latincedeki karşılığı "Passivus"dir.

9- İzafe: İki varlığın tekrarlılığının nisbetinden ortaya çıkmasıdır. "Müteşabihetü'l-tarafeyn" (iki tarafın benzerliği) ve "mütehalifetü'l-tarafeyn" (iki tarafın benzemezliği) diye iki kısma ayrılır. Birinci kısım, iki kardeş arasındaki kardeşlik izafesi gibi. İkinci kısım da baba ile evlat arasındaki baba-evlat izafesi gibi. Ya da iki şey arasındaki öncelik ve sonralık izafesi gibi. İzafenin latince karşılığı "porosti"dir.

Konunun Özeti

1- Filozoflar, istikra yoluyla imkan aleminin gerçeklerinin tüm cins ve iklimlerine birkaç küllî gruplandırmada yer vermişlerdir ve onlara "üstün cinsler" veya "makulat" denmiştir.

2- Makulatların sayısı hakkında filozofların sözleri farklıdır. En meşhur söz şudur: Makulatların sayısı 10 tanedir (Makulat-ı aşar). "Amr bin Sehlan-ı Savecî" gibileri Makulatın sayısını 4 olarak kabul etmişlerdir. Şeyh İşrak (r.a.) bunların sayısının 5 olduğuna inanmakta, kimileri de 14 olarak kabul etmiştir.

3- Filozoflar, imkan mahiyetini cevher ve araz diye iki kısma ayırmışlardır. Cevheri tarif ederken,

gerçekleşme esnasında mevzuya muhtaç olmayan mahiyettir, araz ise, gerçekleşme esnasında mevzuya muhtaç olan mahiyet demektir. demişlerdir.

4- Cevher 5 kısma ayrılır: Akıl, nefis, madde, sûret ve cisim.

5- Aklanî cevher -ki Latincede "logos" ve "nous" denilir- maddenin özelliklerinden hiçbiri olmayan madde ve cisimle hiçbir ilişkisi olmayan tam mücerred bir varlıktır.

6- "Nefis" zaten müceredddir. Fakat maddî bedenle ilgisi vardır ve kendi fiillerinde bedenden tohum olarak istifade eder.

7- "Cisim" üç boyuta sahiptir. zamansal ve mekansaldır ve aklî delillerle ispatlanır.

8- "Madde" ya da Heyûla" Meşaiyyunun inancına göre mübhem ve alemdeki tüm cisimlerde var olan ve sûretlerin türlerini kabul eden fiiliyetsiz bir cevherdir.

9- "Sûret" özel etkilerin onda mevcut olduğu her cisimsel varlığın fiiliyetinin özelliğinin kendisidir.

10- Filozoflar, istikra ile arazî mahiyetleri 9 kısma ayırmışlardır. Bunlar şunlardır: Kemiyet, keyfîyet, eyne, meta, vez', cidde, fiil, infial, izafe. Bunların bir kısmı kendi arasında kısımlara ayrılır.

Konunun Soruları

1- Felsefede "üstün cinsler" ya da "makulat" ne demektir?

2- "makul" ve "makule"nin anlamı nedir?

3- Makulat ve üstün cinslerin sayısı filozoflar için hangi metodla açıklığa kavuşmuştur?

4- Makulatın sayısı hakkındaki en meşhur söz hangisidir?

5- Aristo'nun makulatın sayısı hakkındaki görüşü nedir?

6- Amr bin Sehlan-ı Savecî ve Şeyhul İşrak'ın makulatın sayısı hakkındaki görüşlerini yazınız?

7- Makulatın sayısını 14 olarak kabul edenler nasıl muhasebe yapıyorlar.

8- Cevher ve arazı örnekle tarif ediniz.

9- Beş cevheri tarif ediniz.

10- Cisimsel cevher hangi yoldan ispat edilir?

11- Nefis kaç kısımdır?

12- Muttasıl ve munfasıl kemiyyeti örnekle açıklayın.

13- Kemm-i muttasıl- karr ve ğayr-i karrı açıklayınız.

14- "Keyfîyyet"in tanımını ve kısımlarını yazınız.

15- Nisbî makulat hangi makulatlara denir? Her biri için örnek veriniz.

16- İzafe kaç kısımdır? Her biri için örnekler veriniz.

İlim ve İdrak

Bilgi bilimi konusunu ele aldığımız bölümde, ilim ve idrak konuları çerçevesinde bir parça söz etmiştik. Varlıkbilimi bakışaçısından filozofların değişik bablarda üzerinde durup onlardan söz ettikleri başka konular da mevcuttur. Bunların bazıları ilim ve alemin tecerrüdü, ilmin mahiyeti, ilim, alem ve malumun ittihadı... gibi konulardır. Bazı filozoflar "ilim"i "keyf" sözcüğünden münderic ve "keyf-i nefsanî" türünden kabul ederler. Biz de geçen derste "ilim"i, keyf-i nefsanî örnekleri zümresinde zikrettik. Bu derste ilim - varlıkbilimi açısından etrafında birazcık daha fazla durmamızın yeridir.

İlmin mücerred ya da maddî oluşu konusu da layıkıyla öneme sahiptir. Nitekim tecerrüdün ispatıyla o iptal mührünü Materyalizm felsefesi üzerine çekecek ve diğer mücerred varlıkların ispatı için yol ve fiziki geçiş işleri açılacaktır. Materyalistler eğer rahatlıkla Allah'ın varlığı, ruh ve meleklerin varlığı konusunda şüphe ederlerse ya da onları inkar ederlerse ilim ve idrakı bu kolaylıkla inkar edemezler. Ve biz eğer ilmin tecerrüdünü delille ispatlarsak tabii olarak materyalistlerin örneğin Allah gibi diğer mücerredlerin varlığını da kabul etmeleri gerekir.

İlmin Kısımları ve Huzurî İlmin Konuları

Bilgi bilimi konusunda ilim için bazı kısımlandırmalar yaptık. İlmin huzurî ve husulî -tasavvurî ve tasdikî- diye ayrılması, küllî ve cüz'î diye ayrılması gibi. Husulî ilmin vasıtalı ilim demek olduğunu, huzurî ilmin ise vasıtasız ilim demek olduğunu görmüştük. Vasıta burada suret ve mefhum anlamındadır. Husulî ilmin maddeyle bağlantılı olan nefislere özgü olduğunu ve müceredatta husulî ilmin yerinin olmadığını bilmek gerekir. Husulî ilimde, suret-i ilmiyenin kendisine "ma'lum-i bi'z-zat", haricî şeye de "ma'lum-i bi'l-araz" denilmektedir. Ma'lum-i bi'z-zat'ın kendisi de huzurî ilimle malum olur. Husulî ilmi değişik açılardan ele almak ve incelemek mümkündür. Fakat tabii olarak söz konusu olan ve özel bir önem taşıyan şey onun tecerrüdüdür ki bizler de bu derste onunla uğraşacağız.

- Huzurî ilimde ma'lumun zatı alimin zatının yanında hazırdır. Alim onun aynî vücudunu buluyor ve bu şuhud ve bulma da alimin zatının dışında bir şey değildir. Aksine onun vücudunun şuyuundandır. Bir diğer ifadeyle, bir şeyin imtidadının cismin vücudundan ayrı olmadığı gibi, huzurî ilim de alimin vücudundan ayrı bir vücuda sahip değildir. Bundan dolayı alimin vücudu, hem alimi doğrular hem de ilmi doğrular.

Huzurî İlmin Konuları

Huzurî ilim için bazı konular tasavvur edilir ki bunların bir kısmı islam filozoflarının tümünün ittifakına konu olmuş, diğer bir kısmı da onların ihtilafına konu olmuştur.

1- Kendi nefsiyle mücerred olan mevcud ilim: Bu konuda ma'lum alimin zatının aynıdır, alim ve ma'lum ayrı varlıklara sahip değildirler. Alim ve ma'lumun ihtilafı i'tibarî ve zihinsel mehazlara tabidir. Huzurî

ilmin bu kısmı gerek işrakî gerekse meşaî bütün filozofların ittifak ettikleri bir konudur. Bizim kendi nefsimize huzurî ilmimiz bu kısımdan sayılır.

2- Kendi ma'lûlüne varlık bağışlayan illet ilmi: Bu konuda alim ve ma'lum aynı varlığa sahiptir. Fakat birinin diğerinden küllî olarak ayrı ve mustakil olması şeklinde değil aksine bir diğerine bağlılık ve bağının aynıdır. Ma'lûlün illet-i mefizle olan bağlılığı gibi.

3- Kendi varlık bağışlayan illetine ma'lûl ilmi: Ma'lûl de kendi illetine aynı bağ olduğundan varlığının güç ve zarfiyeti ölçüsünde ilmin kendisi kendi illet-i mefizine sahiptir.

Son iki kısım işrakiyyun, sadru'l-müteellehin ve takipçilerinin kabulüne konu olmuştur. Ve elbette bunların tümü ittifak ediyorlar ki illete ma'lûlün huzurî ilmi mücerred ma'lûllere mahsustur ve maddîyat böyle bir ilme sahip değildir. Zira maddî varlık zaman ve mekanın alanında perakendeliğin aynıdır. Bundan dolayı huzurîliği yoktur ki illetin zatını bulsun.

İlletin ma'lûle huzurî ilmi konusunda (ikinci konu) Sadru'l-müteellihin ve bazı takipçileri bu kısımda da ma'lûlün mücerred olması gerektiğine inanırlar. Nitekim aslında maddî mevcudu bilmek maddî olması açısından taalluk etmez. Zira onun perakende cüzleri zaman ve mekanın alanında hazır değildir ki alimin zatı onları bulsun. Fakat Muhakkık-i Sebzevari - Manzume'nin sahibi- gibi kimileri bu tür bir şartı bu kısımda muteber görmeyip maddîyatın da vacip zatın ma'lûlü gibi var olduğuna ve Yüce Allah'ın onlar üzerinde vücutsal bir ihataya sahip olduğuna inanırlar.

4- Huzurî ilim için dördüncü konu, aynı dereceye sahip iki mücerred ma'lûlün ilmi konusudur. Mekail'in Cebrail'e huzurî ilmi gibi.(onlar arasında illetlik ve ma'lûlluk rabıtası olmadığı halde). Bu kısmın huzurî ilimden delil yoluyla ispatlanması zordur.

İlmin Tecerrüdü

Şüphemiz yok ki bir zamanlar cahil idik ve daha sonra "ilim"i kazanmakla uğraştık ve şimdi "ilim" adında bir servet ve zenginliğe sahibiz. Acaba bu servet ve zenginlik para ve sikke türünde midir? Acaba bizim bedenimizde bir yer ve mekana sahip midir? Acaba ağırlık ve hacme sahip midir? Kısacası, acaba maddî mi yoksa mücerred bir şey midir?

İnsan, vicdanen ve huzuren "ilim"in maddî bir şey olmadığını bulmakla birlikte aynı zamanda filozoflarımız, onun tecerrüdü konusunda çok sayıda deliller de getirmişlerdir ki şimdi de bunların bazılarını zikretmeye çalışalım:

* Birinci delil: Büyüğün küçükte hasıl olmasının muhal oluşu: Hissî ilim idrak türlerinin en aşağısıdır ki onun maddî oluşunun tevehhümü kolayca gider ve maddeciler onu fiziko-kimyasal ve fizyolojik fiil ve infialler olarak açıklıyorlar. Fakat aynı idrak türlerine dikkatlice bakıldığında rahatlıkla anlaşılır ki ilmin kendisini maddî bir şey olarak kabul etmek mümkün değildir ve maddî fiil ve infialleri sadece onun için maddi şartlar olarak kabul etmek mümkündür. Zira bizler büyük şekilleri onlarca metrekare genişliğinde görmekteyiz ki bizim bedenimizin birkaç katıdırlar. Nerde kaldı ki görme ya da beyin endamıyla ölçülsün! Eğer bu idraki suretler maddî ve görme ya da bedendeki bir başka uzuvla sınırlı olsa kesinlikle kendi mahallinden daha büyük olamazdı. Zira maddî resim ve görüntüler mahale intibak olunmaksızın mümkün değildir. Dağ, gök, binek... vb. gibi büyük şeylerin bu idraki suretlerini kendimizde gördüğümüzü göz önünde bulundurarak bunların gayr-i maddî şeyler olduğunu ve maddî bir yerde muntabi' olmadığını ister istemez kabul etmeliyiz. Bu tertiple hem bu suretlerin kendi tecerrüdü ispat olunuyor hem de müdrikin nefsinin tecerrüdü.

Bazı materyalistler -ki ilim olgusunu inkar edememişler veya onun varlığının aslında şüphe edememişlerdir- zayıf ve temelsiz tevcihlere yapışmış ve şöyle demişlerdir: Bizim gördüğümüz hakikatte sinirsel laboratuvarlarda meydana gelen ve deliller yardımıyla ve ölçü araçlarıyla onların gerçek ölçüsüne göre idrak ettiğimiz mikrofilm benzeri küçük şekillerdir.

Fakat bu tevcihatlar sorun çıkarıcı değildir. Zira ilk önce: suretin sahibinin büyük değerini anlamak büyük sureti görmekten ayrıdır.İkinci olarak: Tüm bu tevcihatların doğru olduğunu kabul etsek bile ve mikrofilm gibi araçlar yürürlükte olsa da fakat her halukarda bizler büyük bir sureti zihnimizde taşıyoruz ve bütün söz şuradan ileri gelmektedir: Eğer bu nihaî sûret maddî bir şey ise onun yeri neresidir?

* İkinci delil: Diğer bir delil de şudur ki eğer fiil ve infialat kabilindeki hissî idrak maddî olsaydı her zaman sadece maddî şartların bir araya gelmesiyle gerçekleşmesi gerekirdi. Çünkü maddî olgular gerekli şartların oluşmasıyla vukubulurlar ve tehalluf etmezler. Örneğin, pamuk eğer kendi gerekli şartları ve kendine özgü özellikleriyle ateşe yaklaştırılırsa kesinlikle yanar. Ya da suyun ısısı 100 santigrat dereceye ulaşırsa buharlaşma başlar.

Bizler çoğu zaman maddî şartların yerine gelmesine rağmen nefsin bir başka şeyde temerküz etmesi nedeniyle idrak gerçekleşmediğini görmekteyiz. Örneğin kimi zaman olur ki ıstılah olarak bizim hevesimiz hayaldir, bizim nefsimizin teveccühü ise bir başka şeye yönelir. Bundan dolayı birçok ses veya tasvire mütevecciih olamıyoruz. Ya da önemli bir hadisede bedenimizin büyük bir kısmı yara bere içinde kalıyor fakat saatlerce ondan habersiz kalabiliyor ve kesinlikle bir acı ve sızı hissetmiyoruz. Çünkü bizim çok değer verdiğimiz bir kimsenin canını kurtarma gibi daha önemli meseleleri kendisiyle meşgul etmiştir.

Bir diğer örnek de ölü insandır: İlmi tecrübeler göstermiştir ki bedendeki sistemler kısa da olsa bir süre ruh bedenden ayrıldıktan sonra da faaliyetine devam eder. Bundan dolayı tırnak ve kıllar, ölümden bir süre sonra da uzamaya devam ederler. Şimdi farzedelim ki ölümden yarım dakika sonra ölmüş kişinin kulağının yanında bir ses oluşturalım ya da gözlerinin önünde bir şekil yerleştirelim. Bu şekilde yaptığımızda görme veya duyma için bütün şartlar oluşmuştur fakat bu kişi ses ve resimden bir şey idrak edemez. Bu da gösteriyor ki idrakin husulü -maddî mukaddimatlara muhtaç da olsa- nefsin teveccühüne bağlıdır ve -materyalistlerin inandığı gibi- onları sadece maddî fiil ve infialata bağlamak mümkün değildir.

* Üçüncü delil: Şekillerin mukayesesi: Biz iki şekli birlikte idrak edebilir ve onları birbiriyle mukayese edebiliriz. Örneğin, onlar birbirine eşittir veya biri diğerinden daha büyüktür diyebiliriz. Şimdi eğer onların her biri maddî bir şey olarak bedenin bir cüz'ünde nakşedilmiş olsa ve onun idraki maddî resimlemenin aynı olduğunu farzetsek bunun gereği şudur ki idrak edicinin endamının her cüzü sadece bu kendinde nakkşedilen şekli idrak eder ve bir diğerinden habersiz olur. O halde hangi idrak etme gücüdür ki onları birbiriyle idrak ediyor ve birbiriyle kıyaslıyor? Eğer, bir başka maddî uzuv onları birbiriyle idrak ediyor. derseniz yine de şüphe bakî kalacaktır. Zira her bir maddî uzuv, cüzlere sahip olacaktır ve eğer idrak, sadece bir şeklin maddî bir yerde nakşedilmesinden ibaret olsa onların her bir cüzü sadece bu kendinde resmedilmiş şekli idrak eder ve neticede bir mukayese olmayacak. O halde çaresiz olarak kabul etmemiz gerekir ki o şeklin idrak etme gücü maddî değil, idrak de maddî bir mahalde şeklin intibaı olamaz. Bu delil de idrakın tecerrüdü ve müdrikin nefsinin tecerrüdünü ispat eder.

* Dördüncü delil: Hatıraları yad etmek: Biz bazen bir şeyi öğreniyoruz ve daha sonra onu tekrar unutuyoruz. Aradan uzun yıllar geçtikten sonra onu yeniden hatırlıyoruz. Örneğin on yıl önce gördüğümüz bir kimsenin üzerindeki elbiseyi şimdi yeniden hatırlayabiliriz. Şimdi eğer geçmiş olan idrakın bedenin endamının birindeki özel maddî bir etki olduğunu farzetsek on yıl geçtikten sonra yokolması veya değişmiş olması gerekirdi. Özellikle tecrübî tahkikatların içeriğine dikkat ederek bedendeki bütün hücreler birkaç yıl zarfında değişikliğe uğrar ve hatta eğer yaşayan hücreler kalmış olsa bile yeni yiyecek maddelerinin yanması, erimesi ve yapılanması sonucunda değişmişlerdir. Bundan dolayı nasıl olur da aynı şekli aynen hatırlayabiliyor veya yeni bir şekli onunla mukayese edebilir ve onların benzerliklerini kavrayabiliyoruz??

Her yeni hücre veya her yeni maddî cüz önceki cüzün eserlerini miras olarak alır ve kendinde muhafaza eder denmesi mümkündür. Fakat bu farziyede de şu soru mevcuttur ki hangi vahdet veya teşabih kuvveti önceki ve hak olmayan şekli idrak ediyor? Yeni cüz ve uzva naklonulmuş olan şeyin önceki cüzde varolanın olduğunu nereden bilebiliriz? Bu mukayese ve idrak olmaksızın şeklin hatırlanamayacağı ve yeniden tanınamayacağı açıktır.

* Beşinci delil: İlmin bölünme kabul etmezliği. İlmin bütün bölümlerinin tecerrüdünün en iyi delili onların bölüm kabul etmezliğidir. Şayet idrak sadece maddî şeylerden ibaret olsa ve cisimsel resim ve tasvirler gibi maddî bir cüzde resmedilse o maddî cüzün taksimiyle ilminde taksim olunması gerekir. Örneğin şöyle diyebilmeliyiz: Falan kişi A olayıyla tamamen ilme sahipti. Fakat kaza sonucu şimdi de aynı kazayla ilmin yarısını, ya da ilmin dörtte üçünü veya... sahiptir!! İlmin hakikatında böyle bir taksimlendirmenin farzedilmesi uygun olmadığı çok güzel bir şekilde or-

taya çıkmaktadır. Dikkat edin ki bu mesele bir kimsenin cisimsel bir darbe sonucunda kendi bir kısım hafıza ve hatırladıklarını kaybetmesi, örneğin bilmekte olduğu 100 olaydan 50 tanesini unutma gibi hadisesinden ayrı bir konudur. Bizim sözümüz vahid (bir tek) olan bir olay üzerinedir. "Beş dörtten daha büyüktür." hükmünde olduğu gibi. Bu vahid olan hüküm konusunda falan kişi darbe almadan önce onu biliyordu, şimdi ise darbeden zarar gördükten sonra onun yarısını biliyor!" dememiz mümkün değildir. Hayır, bu durum karşısında iki yol dışında bir şey yoktur: Ya bu tasdiki biliyor ya da bilmiyor. (ya hep ya hiç esası).

* Altıncı delil: İdrakin gayr-i maddî olduğuna en açık delil şudur: Cisimlerin özelliklerinin etkisi onda yoktur. Eğer ilim maddî bir şey olsaydı ilmi tahsil ettikten sonra bizim ağırlığımızın artması gerekirdi. Çünkü maddenin özelliklerinden biri de ağırlıktır. Ayrıca eğer ilim maddî bir şey olsaydı onu kavramakla bedenimizin hacminin genişlemesi gerekirdi. Zira maddenin diğer özelliklerinden biri de hacimdir. Açıktır ki efradın hacim ve ağırlığının artması için onlara ilmi konuları talim vermiyorlar! Yine açıktır ki eğer ilim maddî bir şey ve ağırlık ve hacme sahip olsaydı alimlerin ve bilim adamlarının diğerlerine nisbetle daha büyük ve fevkalade bir ağırlık ve hacme sahip olmaları gerekirdi. Oysa gerçek böyle değildir.

Konunun Özeti

1- İlim ve alimin tecerrüdü, ilmin mahiyeti, ilim, alim ve malumun ittihadı vb. gibi konular ilim çerçevesindeki varlık bilimi konularından sayılmışlardır. Kimi filozoflar ilmi "keyf" makulesinden münderiç ve "keyf-i nefsanî" türünden kabul etmektedirler.

2- Materyalistler eğer rahatlıkla Yüce Allah'ın varlığını mücerred bir varlık olarak inkar edebiliyorlarsa da ilim ve idrak olgusunu inkar edemezler. Ve eğer ilmin tecerrüdü delille ispat edilirse diğer mücerredlerin ispatı için de yol açılmış olur.

3- İlim için muhtelif taksimler zikredilmiştir. İlmin tasavvurî ve tasdikî -küllî ve cüz'î- husulî ve huzurî diye taksim edilmesi gibi. Husulî ilimde, suret-i ilmiye "ma'lum-i bi'z-zat" olarak ve ona mutabık olan da "ma'lum-i bi'l-araz" olarak nitelenir. "Ma'lum-i bi'z-zat"ın kendisi de huzurî ilimle malum olur.

4- Huzurî ilimde malumun zatı alimin zatının yanında hazır olur ve bu ilim alimden ayrı bir varlığa sahip değildir.

5- Huzurî ilmin konuları kendi zatıyla mücerred ilim, kendi ma'lûlüyle icad olunan illet ilmi, kendi illetine varlık bağışlayan ma'lûl ilmi, mücerrd bir ma'lûlün kendisi gibi bir diğer ma'lûle ilmi konulardan ibarettir.

6- Filozoflar, idrakin tecerrüdü üzerine değişik deliller ikame etmişlerdir: Kebirin sağirde hasıl olmasının muhal oluşu, idrakin gerçekleşmesinin sırf onun maddî şartlarının tahakkukuyla yok olması, idrakî suretlerin mukayesesi, hatıraların yadedilmesi, ilmin kısımlandırma kabul etmezliği, ağırlı ve hacmin idraktakta olmaması gibi.

Konunun Soruları

1- İdrakin tecerrüd ya da maddîyatı konusu neden önemlidir?

2- İlmin önemli bazı taksimatlarını zikrediniz?

3- Ma'lum-i bi'z-zat ve bi'l-araz ne demektir? açıklayınız.

4- Alim ve malumun huzurî ilimdeki ilişkisi nasıldır?

5- Huzurî ilim konularını açıklayınız?

6- Maddî ma'lûl neden kendi illetini bilemez?

7- Acaba illet kendi maddî ma'lûlleriyle huzurî ilme sahip olabilir mi? Molla Sadra ve Hekim-i Sebzevari'nin bu konudaki görüşü nedir?

8- Huzurî ilim konularından hangi kısmının ispatı delille zorlaşıyor görünmektedir?

9- İdrakin tecerrüdü konusunda kebirin sağirde hasıl olmasının muhal oluşunun delili nedir? açıklayınız.

10- Materyalistlerin birinci delil karşısındaki tevcihlerini ve onun tenkidini yazınız.

11- İlmin tecerrüdünün delillerinden ikinci delili (İdrakin gerçekleşmesinin onun maddî şartlarının varlığıyla yokolması) açıklayınız.

12- İdrakin tecerrüdünün delillerinden üçüncü delili (suretlerin mukayesesi) açıklayınız.

13- Geçmişteki hatıraları hatırlamak ilmin tecerrüdüne nasıl delalet eder? Bu delile girmiş olan şüphe ve onun tenkidini yazınız.

14- İlmin kısımlandırma kabul etmezliğinin idrakin tecerrüdü üzerindeki delaletini açıklayınız.

15- İdrakin tecerrüdü üzerindeki en açık delil nedir?

Sabit ve Müteğayyir (Değişken) Hareket (I)

Mevcud için gözönünde bulundurulması mümkün olan ilk taksimatlardan biri de onun sabit ve müteğayyir diye taksim edilmesidir. Sabit mevcud, vacibü'l-vücud ve tam mücerredatı kapsar. Müteğayyir mevcud ise tüm maddî mevcudatı ve maddeye ait olan nefisleri kapsar.

Teğayyur (Değişme) ve Sebat

"ğayr" kelimesinden türemiş olan ve "başkalaşmak" ve "değişmek" anlamına gelen "teğayyür" kelimesi kendi intizaı için birinin zail olacağı bir diğerinin de yer tutacağı bir şeyin iki şey, iki halet ya da iki cüzün olması gereken bir mefhumdur. Hatta bir şeyin ma'dum oluşunu, vücudu ğayr-i vücuda dönüştüğünden yani yokolduğundan dolayı, her ne kadar gerçek bir yokluğa sahip değilse de "teğayyür" olarak nitelemek mümkündür. Hudûs ve meydana gelişi de önceki yokluk varlığa dönüştüğünden teğayyür olarak isimlendirmek mümkündür. "Sabit" ise, teğayyüre mukabil ve ona zıtlık teşkkil eden bir mefhumdur.

Birbirine zıt olan teğeyyür ve sabit mefhumlarının her ikisi de bedihî mefhumlardandır ve tarife muhtaç değillerdir.

Teğayyürü iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi def'î; meyvenin ağaçtan koparılması gibi. İkincisi de tedricî; suyun ısınması gibi. Birinci kısma "kevn ve fesad" (oluş ve bozuluş) denir. Ve onun tedricî kısmı

da ona karşılık olarak "sükûn" mefhumu kullanılan felsefî ıstılahtaki "hareket"tir. Hareket ve sükûnun tekabülü meleke ve adem tekabülüdür. Bundan dolayı sakin, hareket şe'niyetine sahip olan fakat fiili olarak harekette olmayan ve bundan dolayı da harekete sahip olmayan her şeyi -Yüce Allah gibi- sükûnla vasıflandırmak mümkün olmayan şeyler konusunda kullanılır. Bu konularda "sabit" sıfatını "müteğayyir" karşısında kullanmak gerekir. Teğayyür ve müteğeyyir varlık da bedihî bir şeydir ve en azından herkes huzurî ilimle kendi iç yapısında değişiklikler bulur ama kesinlikle hiçbir değişiklik ve başkalaşıma uğramayan Allah gibi sabit bir varlık, delille ispat edilmesi gerekir.

Kuvve ve Fiil

İnsan daima maddeye ait olan cisim ve nefislerdeki teğeyyür ve değişikliklere şahit olmuş ve olmaktadır. Maddî ya da maddeye ait hiçbir varlık yoktur ki bir çeşit teğeyyür ve değişikliğe uğramasın şeklinde bir iddiada bulunabiliriz. Yine biliyoruz ki yeni fizikte de meşhur görüş şudur: Madde enerjiye, enerji de maddeye dönüşür. Hatta enerji türleri de birbirlerine dönüşebilirler. Bütün bunlarla birlikte amelî tecrübeler göstermektedir ki her şey doğrudan başka her şeye dönüşmeye kabil değildir. Hatta eğer bütün maddî varlıklar birbirine dönüşmeye kabil olsa bu hareket doğrudan ve vasıtasız olarak gerçekleşmemektedir. Örneğin taş, doğrudan ota veya hayvana dönüşmez. Bunlardan her birine dönüşmek için bazı merhaleleri geçmesi gerekir ve değişikliklere uğraması gerekir ta ki ona dönüşmeye hazır olsun.

Buradan filozoflar için şöyle bir düşünce ortaya çıkmıştır: Bir varlık, onun vücudunun "kuvve"sine sahip olacak bir başka varlığa dönüşebilir. Ve bu şekilde "bi'l-kuvve" ve "bi'l-fi'l" ıstılahları felsefede meydana gelir, teğeyyür de "kuvveden fiile çıkış" diye tef-

sir edilir. Bu çıkış, eğer defaaten ve zamansal fasıla olmaksızın hasıl olursa "kevn ve fesad" olarak, eğer tedricen ve zamansal fasıla ile hasıl olursa "hareket" olarak nitelenir.

Mevcudun Bi'l-Fi'l ve Bi'l-Kuvve Olarak Taksim Edilmesi

Eğer "bi'l-fi'l" kavramını özel anlamıyla gözönünde bulundurursak "kuvve" sabıkasına hiç sahip olmayan bir mevcuda şamil olacak türden de olsa bu şekilde mücerredata şamil ve Allah cümlesinden olur. Bundan dolayı diğer bir evveli taksimi mevcut için gözönünde bulundurmak mümkündür ve onu bi'l-fi'l mevcud ve bi'l-kuvve mevcud diye taksim edilmesi mümkündür. Mevcud-i bi'l-kuvve sadece maddîyat aleminde bulunur. ve mevcud-i bi'l-fi'l, mücerredata ve maddîyatın fiiliyet özelliğine şamil olur. Aristocular tam mücerredleri kuvvesiz fiiliyet, heyûla-yı ula'yı da fiiliyetsiz kuvve olan cevherî olarak kabul ediyorlar. Cisimleri de iki kuvve ve fiil özelliği olarak kabul ediyorlar. Fakat fiiliyeti yokeden heyûlayı kabul etmeyen Şeyh İşrak gibi kimseler, her mevcud-i bi'l-kuvve'yi bir açıdan mevcud-i bi'l-fi'l olarak kabul etmektedirler. Nitekim "fiiliyetin vücudla musavık oluşu" kaidesi gereği de budur.

Kuvve ve fiil mefhumuna dikkatle bakılınca onların ayrılması için üç şart gerekli olduğu açıkça anlaşılıyor:

1- İki vücudun birbiriyle mukayese edilmesi. Su ve buhar gibi. Buna göre ademi (yokluğu) kuvve veya fiilin değer ölçüsü olarak telakki etmek mümkün değildir.

2- İki vücuddan biri, kuvveyle muttasıf olması için diğerine göre zamansal bir önceliğe sahip olması gerekir. Bir buğday tanesinin ona dönüşecek bir başağa göre zamansal bir önceliğe sahip olması gibi. O

halde eşzamanlı iki vücud birbirine nisbetle bi'l-kuvve ve bi'l-fi'l olamazlar.

3- Mevcud-i bi'l-kuvveden bir şeyin mevcud-i bi'l-fi'lde bakî kalması gerekir. Buharda buharlaşma sonrası var olan su zerrecikleri gibi. Bundan dolayı küllî olarak yok olan bir mevcudu bi'l-kuvvenin la-hakk bir mevcuda nisbet edilmesi olarak kabul etmek mümkün değildir. Elbette bu tür bir farziyenin vukuu birçok filozofun görüşüne göre mümkün değildir ve en azından normal olaylarda onun için bir doğrulayıcı bulunmamaktadır.

Kevn ve Fesad (Oluş ve Bozuluş)

Mevcud-i bi'l-kuvvenin defaaten ve zamansal fasıla olmaksızın mevcud-i bi'l-fi'le dönüşmesi şeklindeki değişikliklerde (bir topun patlaması veya yanıcı bir maddenin yanması gibi) "kevn ve fesad" tabiri kullanılır. "Kevn" kavramı Arap dilinde "olmak" anlamına gelir. Felsefî kullanımda ise meydana gelmek demektir ve yaklaşık olarak "hudus" sözcüyüyle eş anlamda kullanılır. Onun karşısında ise "fesad" kavramı olayın yok olması anlamında kullanılır. Kevn, felsefî kullanımıyla hudusla eşanlamlı olduğu için de "vücud" mefhumundan çıkmaktadır ve örneğin Allah gibi sabit varlıklar konusunda kullanılmaz.

Bu iki kavram genel olarak birlikte cevherlerin değişikliği konusunda kullanılırlar. Fakat bir arazın kendi zıddı yerine yerleşmesi konusunda da bu tabiri kullanmak mümkündür. Fotoğraf filminin ışıkta bir anda kararması gibi.

Ruhun bedenle ilişkilendirilmesi de bedendeki hayat sıfatıyla ortaya çıkması açısından bir nevi "kevn" olarak telakkki edilebilir. Buna karşılık olarak da bedenin hayatı yok olması açısından ölümü bir nevi "fesad" olarak saymak mümkündür. Elbette ruhun yok olduğu anlamında değil. çünkü ruh yok olucu değildir.

Kevn ve Fesadın Hareketle İlişkisi

Kevn ve fesadın def'î değişikliklere ve tedricî değişikliklere özgü bir hareket olduğu açıktır. Bundan dolayı da özel bir değişiklik türünü bir açıdan her iki ünvana şamil kılmak mümkün değildir. Fakat bu, her nerede bir hareket var ise orada kevn ve fesad için yer yoktur anlamında değildir. Aksine mutaharrik şeyin bir başka açıdan kevn ve fesada muttasıf olması da mümkündür.

Açıklama: Bir mevcudun bir "an"da son bulacak bir harekete sahip olması ve aynı anda kendisinde yeni bir hareketin meydana gelmesi mümkündür. Örnek: Bir motordan çıkan güçle hareket eden bir uçağın hareketi, aynı gücün ma'lûlüdür ve sözkonusu motorun susmasından sonra ondan çıkan hareket de er veya geç son bulacaktır. İkinci motor devreye girince uçak için yeni bir hareket sebebi olan bir başka gücü üretmektedir. Şimdi eğer farzetsek ki birinci hareketin son bulduğu o anda ikinci hareket başlarsa her ne kadar uçağın hareketinde bir durgunluk oluşmuyorsa da gerçekte iki hareket meydana gelmiştir ki biri, birinci motorun gücünün ma'lûlüdür, diğeri de ikinci motorun gücünün ma'lûlüdür. Burada tedricî değişikliklere (birinci ve ikinci hareket) ilave olarak, birinci hareketin tamamlanması ve ikinci hareketin onun yerine geçmesinden ibaret olan ani ve def'i bir teğayyür (değişme) de meydana gelmiştir. Ve bu teğeyyürü "kevn ve fesad" olarak adlandırmak mümkündür.

Hareket ve Onun Varlığının Tarifleri

Geçen derslerdeki konuların içinde hereket mefhumu da aydınlığa kavuştu. ve onunla ilgili olarak "tedricî değişiklik"ten ibaret olan basit bir tarif ortaya çıkmıştı. Hareket konusunda başka tarifler de yapılmıştır ki onlardan biri de: "Şeyin kuvveden fiile tedricî çıkışı" tarifidir. Fakat birinci tarif özet olması, kısa ol-

ması ve mefhumun açık olması açısından diğer tariflerden daha üstündür.

"Parmanides" ve "Zenon" gibi kimi eski Yunan filozofları tedricî teğeyyürü (değişikliği) ve hareketi inkar etmişlerdir. Bu söz başlangıçta şaşırtıcı olarak göze çarpmakta ve hemen zihinlere şu soruyu sokmaktadır: Yoksa acaba onlar tüm bu muhtelif harekketleri görmemişler midir? Yoksa kendileri yeryüzünde hareket etmemişler midir?! Fakat onların söylediklerine dikkat edildiğinde açıkça anlaşılıyor ki konu bu kadar basit değildir ve hatta hareketten söz eden ve onu keskin bir şekilde müdaffa eden (kimi marksistler gibi) bazı kimselerin sözleri Elealıların sözüne dönüştür.

Konunun sırrı şudur: Onlar tedricî teğeyyürleri yani hareketi, peşpeşe gelen def'i teğeyyürlerden bir mecmua olarak telakki etmişlerdir. Örneğin topun bir noktadan diğer bir noktaya hareketi sözkonusu iki nokta arasındaki orta noktalardaki peşpeşe yer almasından başka bir şey olmadığı inancındadırlar. Yani hareket, onların nazarında peşpeşe gelen duraganlıktan oluşmuş bir bütündür ve bağlantılı tedricî bir şey değildir. Fakat gerçek şudur ki hareketin varlığı vahid tedricî bir şey olarak inkara kabil değildir. Hatta onun doğrulayıcılarından bazılarını -korkunun artması kabilinden nefsani keyfîyetlerin tedricî değişikliği gibi- huzurî ilimle idrak etmek mümkündür ve Elealıların şüpheleleri reddedilmeye kabildir.

Hareketin Gerekleri

Filozoflar, 6 şeyi hareketin gereklerinden saymışlardır: Mebde', münteha, zaman, mesafe, mevzu (müteherrik), fail (muharrik).

1 ve 2- Mebde' ve münteha: Hareketteki mebde' ve müntehanın lüzumu için onun bazı tariflerine dayanılmıştır. Örneğin "kuvveden fiile tedricî çıkış"ın lazı-

mesi başlangıçta bir kuvvenin var olması, sonuçta da hareketin fiiliyetinin tahakkuk bulmasıdır. O halde kuvve ve fiili hareketin mebde' ve müntehası olarak saymak mümkündür. Şunu da zikretmek gerekir ki mebde' ve müntehayı hareketin gereklerinden sayan kimseler onları hareketin içine dahil etmemişlerdir. Zira mebde' ve münteha, hareketin "taraf"ından ayrılıyor ve çizgiye nisbetle "nokta", ya da zamana nisbetle "an" hükmünü taşımaktalar ve ademi bir özellik sayılmaktadırlar.

3- Zaman: Hareket gibi hiç bir tedricî şeyin tahakkuku kesinlikle zaman üzerine intibak edilmeksizin mümkün değildir. Ve bundan dolayı zaman üzerine intibak olunan devamlılık, çaba ve çalışmalar hareketin makulatından sayılmaktadır.

4- Mesafe: Filozofların hareketin mesafesinden amacı, hareketin kendisine nisbet edilmiş olması söylemidir. Bir durumun hareketinin "durum"a nisbeti gibi. Ve bir intikal hereketinin "eyne"(nerede) sözüne nisbeti gibi. Mesafe, müteharrikin içerisinde cereyan bulduğu bir kanal gibidir. Örneğin, eğer bir elmanın rengi tedricî olarak yeşillikten sarılığa ve daha sonra da kırmızılığa dönüşüyorsa bu hareketin mesafesinin keyfen makulesi olduğu söylenir.

5- Mevzu: Hareketin mevzuundan maksat, müteharriktir. Örneğin, elma keyfe makulesinde hareket ettiği zaman hareketin mevzuu elmanın cevheridir. Bilmek gerekir ki mevzuun buradaki anlamı mantıktaki mahmul (yüklenen) karşısındaki mevzudan ayrıdır ve felsefî ıstılahtaki mevzudan ayrıdır.

6- Fail veya muharrik(harekete geçiren): Her bir hareket ma'lûl olması açısından faile, yani muharrike muhtaçtır.

Hareketteki Seyir, Hız ve Sür'at

- Bir topun "A" noktasından "B" noktasına hareketi, doğru bir çizgide ya da eğri bir çizgide gerçekleşebilir. Hareketin bu şekline "hareketin seyri" denir.

- Şeyin bir seyirdeki hareketi, muhtelif şekillerde başlayabilir. Örneğin hareketin seyir esnasında kendi etrafında dönmesi kendi muhitinin dairesini oluşturur. Fakat onun yönünün sağdan sola doğru veya soldan sağa doğru olması mümkündür. O halde hareketin göstergeleri onun "yönü"dür.

- Hareketin hızı, hareketin zamanı ile onun mesafesi arasındaki nisbetten elde edilen mefhumdur. "A" cismi, iki "B" ve "C" noktası arasındaki fasılayı bir dakikada ve "D" cismi, aynı fasılayı iki dakikada katettiğinde, bu iki hareketin üstünlüğü onların hızındadır.

- Hareketin Sür'ati, onun hızının tedricî olarak artması ya da azalması anlamındadır. Şayet hareketin hızı tedricen artış buluyorsa "hızlanan hareket veya müsbet sür'ate sahip hareket" olarak adlandırılır. Azalma şeklinde ise "kesilen hareket veya menfi sür'ate sahip hareket" olarak adlandırılır. Artış veya azalmanın sözkonusu olmadığı bir durumda ise "durgun hareket veya sür'atsız ya da sıfır sür'ate sahip hareket" olarak adlandırılır.

Konunun Özeti

1- Mevcudun ilk taksimlerden biri de sabit ve müteğeyyir kısımlandırılmasıdır. "Teğeyyür" sözcüğü "ğeyr" maddesinden türemedir ve değişme anlamındadır. "Sabit" mefhumu ise onun zıddıdır. Her ikisi de bedihî mefhumlardan sayılmaktadırlar.

2- Teğeyyür, def'î ve tedricî olarak iki kısma ayrılır. Tedricî teğeyyür, "sükun" mefhumu karşısında yer alan "hareket" demektir. Def'î teğeyyür ise "kevn ve fesad" olarak tanımlanır.

3- Alemdeki eşyanın teğeyyür ve değişikliği var-

lığı bedihî ve aynî müşahedeye kabil bir şeydir. Fakat bu, her şeyin vasıtasız olarak ve rahat bir şekilde bir başka şeye döneşebileceği anlamında değildir. Filozofların, "Bir varlığın kendi varlığının gücüne sahip bir diğer varlığa dönüşmesi mümkündür." demeleri de bundan ileri gelmektedir. Böylece "kuvve ve fiil" ıstılahı felsefede ortaya çıktı ve teğeyyür de "kuvveden fiile çıkış" olarak tefsir edildi.

4- "Bi'l-fi'l" kavramı, genel anlamıyla mücerredata ve bu cümleden Allah'a şamil oluyor ve mevcudu bir ilk taksimde bi'l-fi'l ve bi'l-kuvve olarak taksim etmek mümkündür.

5- Aristo ve onun takipçileri, tam mücerredatı bi'l-fi'l-i mahz ve heyûla-yı ula'yı bi'l-kuvve-i mahz ve cismi de iki özellik olan kuvve ve fiile sahip olarak kabul etmektedirler. Fakat Şeyh İşrak (r.a.) gibileri ise heyûla gibi mevcud-i bi'l-kuvve-i mahzı kesinlikle mevcut kabul etmemektedirler.

6- Kuvve ve fi'l mefhumlarının ayrılması için aşağıdaki üç şart gereklidir: a) İki varlığın mukayesesi, b) Birinin diğerine zamansal önceliği, c) Mevcud-i bi'l-fi'l'de mevcud-i bi'l-kuvve'den bir şeyin bakî kalması.

7- "Kevn", lügatte "olmak" anlamındadır. Felsefe ıstılahında ise yaklaşık olarak "hudus"la eşanlamlı ve "vücud"dan türemedir. "Fesad", yok olmak anlamındadır ve "kevn ve fesad" her ne kadar mamulen cevherlerin değişimi konusunda kullanılıyorsa da bir arazın bir diğer arazın yerine geçmesi, ruhun bedenle ilgisi ve ondan ayrılması konularında da "kevn ve fesad" tabiri kullanılabilir.

8- Teğeyyürün özel bir nev'ini o vahidde ve bir açıdan iki "kevn ve fesad= def'î teğeyyür" ve "hareket= tedricî teğeyyür" ünvanına şamil olarak görmek mümkün değildir. Fakat vahid olan şeyin bir açıdan hareket muttasıf, bir diğer açıdan da kevn ve fesada muttasıf olması mümkündür.

9- Kimileri hareketi "şeyin kuvveden fiile tedricî çıkışı" olarak tanımlamışlardır. Hareketin daha kısa ve daha açık tarifi ise "tedricî teğeyyür"dür.

10- Elealılar gibi bir takım eski filozoflar, hareketi, muttasıl ve bağlantılı tedricî bir şey olarak değil de peşpeşe gelen sukunlar topluluğu olarak kabul etmişler. Fakat gerçek şudur ki hareket muttasıl bir şeydir ve nefsanî keyfîyetler parçasının tedricî teğeyyürü gibi onun bazı doğrulayıcılarını huzurî ilimle anlamak mümkündür.

11- Filozoflar altı şeyi hareketin gereklerinden saymışlar: mebde'(başlangıç), münteha(son), zaman, mesafe, mevzu, fail.

12- Hareket konusunda açıklanan özellik ve sıfatlar şunlardan ibarettir: Seyir, yön, hız, sür'at. Sür'at de üçe ayrılır: Müsbet sür'at, menfi sür'at ve sıfır sür'at.

Konunun Soruları

1- Sabit ve müteğeyyirin her biri hangi varlıkları kapsarlar?

2- Teğeyyür ve sebat mefhumlarını açıklayınız? Bunların karşıtları ne tür karşıtlardır?

3- Teğeyyürün iki kısmını açıklayınız?

4- Hareket ve sükunun karşıtlığını açıklayınız?

5- Alemdeki sabit ve müteğeyyir varlık nasıl ispat edilebilir?

6- İki mefhum olan kuvve ve fiil mefhumları filozofların düşüncelerinde nasıl yol bulmuştur?

7- Mevcudun bi'l-fi'l ve bi'l-kuvve diye taksim edilmesi ve Aristo ve Şeyh İşrak'ın bu konudaki düşüncelerini yazınız?

8- İki kuvve ve fiil mefhumunun ayrılma şartları nelerdir?

9- "Kevn ve fesad" mefhumlarını açıklayınız.

10- "Kevn ve fesad"ın kullanıldığı konuları yazınız.

11- Acaba "kevn ve fesad" ile "hareket"i birleştirmek mümkün müdür? Açıklayınız.

12- Hareketin tanımını yazınız.

13- İlayanların hareket konusundaki görüşünü ve onun eleştirisini yazınız.

14- Hareketteki mebde' ve müntehayı açıklayınız.

15- Hareketteki zaman ve mesafeyi açıklayınız.

16- Hareketin mevzuu ne demektir?

17- Hareketin seyir ve yönünün ne demek olduğunu örnekle açıklayınız.

18- Hız, sür'at ve sür'atın kısımlarını yazınız.

HAREKET (II)

A'razdaki Hareket

İnsanların genelinin bildiği hareketler mekansal ve durumsal hareketlerdir. Örneğin, yerin güneş etrafında dönüş hareketi ve yine onun kendi etrafında dönüşü şeklindeki durumsal hareketi gibi. Fakat filozoflar, hareket mefhumunu her türlü tedricî değişikliğe şamil kılmış ve hareketin diğer iki türünü ispat etmişler: Birisi, keyfî harekettir. Nefsanî haller ve keyfiyetlerin ve cisimlerin renk ve şeklinin tedricî değişikliği gibi. İkincisi, de kemmî harekettir. Ağacın tedricî olarak büyümesi ve onun miktarının artması gibi. Böylece, hareketi kendisine nisbet edilmiş olan söylenceler esasına göre, dört kısma ayırmışlardır ki bunların tümü arızî hareketlerdir: Mekansal hareket, durumsal hareket, keyfî hareket ve kemmî hareket.

Eski filozoflar, cevherdeki hareketi kabul etmemişlerdir. Sadece eski Yunan filozoflarından bazılarından, (Herakleitos gibi) cevherdeki harekete uygulanmaya kabil olan bir kısım sözler nakledilmiştir. İslam filozofları arasında, merhum Sadru'l-müteellihin-i Şirazî cevherdeki hareketi açıklamış ve onun varlığı üzerine mutaaddid deliller getirmiştir. O zamandan bu yana da İslam filozofları arasında cevheriye hareketi şöhret bulup yaygınlık kazanmıştır.

- Arızî hareketler arasında hareket türlerinin en çok hissedileni mekansal harekettir. Örneğin, evden okula hareket gibi. Bu hareketin makulesi (kategorisi)

"eyne" (nerede) dir.

- Durumsal hareket: Bir topun kendi etrafında dönmesi hareketi gibi. Durumsal hareketi, mekansal harekete dönüştürmek mümkündür. Zira her ne kadar durumsal harekette, cismin tüm mekanı değişmiyorsa da mutaharrik cismin cüzleri tedricen yer değiştiriyor. Örneğin sağ tarafta bulunan cüz, sol tarafa gidiyor veya yukarıda yer alan cüz, aşağıya geliyor.

- Nefsanî keyfteki hareket, keyfî hareketin en kesin kısımlarından hatta hareket türünün en yakinî (kesin) olanıdır. Zira huzurî ilimle hata kabul etmezlik idrak edilir. Örneğin herkes kendi içinde bir şeye veya bir kimseye karşı ilgi duyduğunu ve bu ilgisinin tedricî olarak şiddetlendiğini ya da bir şeye karşı kininin artıp azaldığını idrak ediyor.

- Filozoflar, kemmî hareketin apaçık değer ölçüsünü, yeni cüzlerin ve keyfî değişikliklerin mekansal hareketinden sonra ortaya çıkan otların ve canlıların büyümesi olarak kabul etmişler. Yani su ve yiyecek gibi haricî maddeler, tedricî olarak düzenli bir şekilde hayvanın bedenine veya otun gövdesine giriyor ve hayvan ya da bitkinin kemmî büyümesine sebeb oluyor.

Arızî hareketlerin kısımlandırılması noktasında birkaç yollu soru ve tartışmalar mevcuttur fakat bunların üzerinde durmayacağız.

Cevheriye Hareketi

Yer küresi, kendi etrafında ve güneşin etrafında dönüyor ya da elma yeşillikten sarılığa, sarılıktan da kırmızılığa dönüşüyor veyahut ağaç fidanı ve hayvan veya insan bebeği büyüyor dediğimiz zaman, tüm bu konularda sıfat ve yapısı tedricen değişen sabit bir zata sahibiz demektir. Cevheriye hareketinin delillerine göre, o zatın kendisinin -ve ıstılahî olarak- bu eşyanın cevheri de mutaharrik ve değişken olduğu sabit oluyor. Merhum Sadru'l-müteellihin, cevheriye hareke-

tinin isbatı için üç tür delil getirmiştir:

*Birinci delil: Bu delil iki öncülden oluşmaktadır: Birisi, onların cevherî tabiatının ma'lûlünün arızî değişiklikleridir. İkinci öncül ise, hareketin tabiî illetinin hareket ettirici olması gerektiğidir. Sonuç olarak, hareket için arızî sayılan illet, hareket ettirici olmalıdır.

Açıklama: Birinci öncül şunu söyleyen meşhur esastır: Tüm hareketlerin yakın ve vasıtasız faili tabiattır ve hiçbir hareket doğrudan mücerred ve gayr-i tabiî faile nisbet edilemez. Burada tabiattan maksat, mutaharrik olan şeyin cevher ve zatı demektir.

İkinci öncüle gelince, şu şekilde açıklanıp beyan edilmesi mümkündür: Eğer ma'lûlün yakın ve vasıtasız illeti, sabit bir şey olursa onun sonucu da sabit bir şey olacaktır. Daha iyi anlaşılması için şu misaldan faydalanılabilir: Şayet bir lamba bir yerde olsa ondan yansıyan ışık, özel bir noktaya kadar giden ışınları aydınlatır. Fakat eğer lamba hareket etse onun aydınlığı da tedricen yayılır ve öne doğru ilerler. Şimdi eğer biz uzaktan lambanın ışığının hareket halinde olduğunu görsek lambanın kendisinin de mutaharrik (hareket halinde) olduğu sonucuna varacağız. O halde zaman boyunca ilerleyen mutaharrik a'razın cereyanı da onlara yakın olan illetin yani cevherin de onların kendisiyle birlikte cereyana sahip olduğunu göstermektedir.

* İkinci delil: Bu delil de iki öncülden oluşur: Birisi, arazın kendi mevzularından bağımsız bir varlığa sahip olmadığı aksine gerçekte cevherin varlığının derecesinde olduğudur. İkinci mukaddime, bir varlığın derecesinde ortaya çıkan her türlü değişikliğin onun bizzat kendisi için bir değişiklik ve onun derunî ve cevherî değişikliğinin göstergesi olmasıdır. Sonuç olarak, arızî hareketler, cevherî varlıktaki değişikliğin işaretidir.

Bu delilde -mülahaza olunduğu üzere- arızî hareketlerin cevherî tabiata nisbetle ma'lûl olmaya dayanıl-

mamış aksine a'razı gösteren ve cevherin varlığı derecesinde olduğuna işaret etmiştir.

* Üçüncü delil: Sadru'l-müteellihin'in cevherdeki hareketin varlığı noktasındaki üçüncü delili, maddî varlıklar boyutundan akıcı ve sıvı bir boyut olarak zaman hakikatinin tanınmasından elde edilen bir delildir. Onun mantıkî şekli de şöyledir: Her maddî varlık, zaman içeriyor ve zamansal boyuta sahiptir. ve zamansal boyuta sahip olan her varlık tedricî-yi'l-vücud'dur. Sonuç olarak, maddî cevherin varlığı, tedricîdir yani harekete sahiptir.

Zaman konusunda daha önce konuşmuştuk. Eğer maddî olaylar bu tür geçici devamlılıklara (zaman) sahip olmazlarsa saat, gün, ay, yıl vb. gibi zamansal mikyaslarla (ölçüt) ölçülmeye kabil olmayacaklardı. Aslında her şeyin kendine özgü bir bir mikyasla (ölçütle) ölçülmesi onlar arasındaki uyumluluğun işaretidir ve bu yüzden de bir şeyin ağırlığını uzunluk ölçüsüyle ölçmek ya da bunun tersi bir şeyin uzunluğunu ağırlık ölçüsüyle ölçmek asla mümkün değildir.

Sadru'l-müteellihin (r.a.) zamanı maddî eşyanın dördüncü boyutu olarak kabul etmekte ve onu her cisimsel cevherin vücudunun değeri saymaktadır. Bu esasa dayanarak her cisimsel cevherin vücudunun tedricî-yi'l-husul olduğu ve onun cüzlerinin peşpeşe ve yeni yeni vücuda geldiği sonucuna varmaktadır.

Cevherdeki Hareketi İnkar Edenlerin Şüphesi

Cevherdeki hareketi muhal olarak zanneden kimseler şöyle demişlerdir: Her bir hareketin gereklerinden belki de değerlerinden biri, mutaharrikin vücudu ve mevzunun ıstılahıyla sabit bir şey olan ve sıfat ve yapıları tedricen değişen harekettir. Şimdi eğer zatın ve cevherin kendisi de bir sabitliğe sahip değildir dediysek ve onun sıfat ve a'razlarının değiştiği gibi onun

cevherinin de değiştiğini söylediysek, bu değişikliği hangi şeye nisbet edelim? Bir başka deyişle, cevherdeki hareket, mutaharriksiz bir hareket ve vasıflanmayan bir sıfat olacaktır ve böyle bir şey makul değildir.

Şüphenin Çözümü

Bilmek gerekir ki hareket, cevherdeki ve arazdaki vücudun akımıdır. Sıradan a'razın yanındaki bir araz değildir. Yani hareket mefhumu mahiyet mefhumları (makulat-ı ula) kabilinden değildir. Aksine vücudun a'raz-ı tahliliyesi olarak adlandırılan makulat-ı saniye-yi felsefîdendir. Böyle bir mefhumun, a'raz için isbat olunan anlamındaki sabit bir mevzuya ihtiyacı yoktur ve diğer makulat-ı saniye-yi felsefîler gibi onun intizaının menşeinin aynı cevheri veya arızî akıntının vücudu olması gerekir ve cevheriye hareketinde hareketin mevzuu olarak da sayılıyor olması bundandır. Burada mevzuun haricî vücudu arızın yani hareketin aynısının cevheri demektir ve onların ayrılması zihinsel tahlil dışında mümkün değildir. Haricî varlıklardan ayrılan ve hariçte kendi mevsuflarından bağımsız bir vücuda sahip olmayan illet ve ma'lûlün vasıflandırılması gibi. O halde cevheriye hareketi mevzusu mutaharrik cevherin kendisidir.

Bundan dolayı "cevherî olan değişiyor." dediğimiz zaman "elmanın rengi (elmanın kendisi değil) değişiyor." dememiz gibidir. Açıktır ki rengin değişimi cereyanında hareketin mevzusu olacak ve değişikliğin kendisine nisbet edilecek sabit bir vücud yoktur.

Genel bir şekilde illîyet, ma'lûliyet, hareket, gereklilik...vb. gibi avarız-i tahlilîyeler bağımsız bir mevzuya muhtaç değildirler. Aksine onların vücudu maruzlarının vücudunun aynısıdır. Burada vücudun esasına göre hareketi "arız-ı tahlili" olarak "vücud"a nisbet etmemiz gerektiğine işaret etmemizin yeridir. onun cevher veya arazın mahiyetine nisbet edilmesi

bi'l-araz (=mecazî) bir nisbettir.

Dikkate Değer Birkaç Nokta

1- Cevheriye hareketi hakikatte cevher varlığının an be an yenilenmesi demektir ve yıldızların, gezegenlerin ve samanyolunun hareketiyle bir ilgisi yoktur. Aynı şekilde atomların, moleküllerin hareketleri ve atomun içindeki çekirdeğin etrafında bulunan zerrelerin hareketi, hatta çekirdeğin içinde de bir hareketin olduğu farzedilse, tüm bu zerrelerin hareketinin cevheriye hareketiyle bir ilişkisi yoktur. Zira bunların tümü, mekandaki ve arazlardaki harekettir. Aslında cevheriye hareketi ilmî ve tecrübî değil felsefî ve aklî bir konudur.

2- Sakin ve hareketsiz olarak görülen a'razlar daimi hissedilmeyen hareketlere sahiptirler. Zira onların varlığı da zaman sahasında yayılmıştır ve onlardan zamansal bir cüz yok olmadıkça diğer bir cüz'ü ortaya çıkmaz.

Bundan dolayı tüm maddî alem tamamıyla yok olma, ortaya çıkma ve yenilenme halinde olmakta ve hiçbir sabit ve sakin varlık onda bulunmaz. Bir diğer ifadeyle, "sükun" nisbî bir şeydir ve mutlak sükun kesinlikle varlık sahibi değildir.

3- Maddî bir varlığın tek bir zamanda çeşitli harekketlere sahip olması mümkündür. Yer küresinin tüm maddî cevherler gibi cevherî bir harekete sahip olması ve onun esasına göre, daima varlığı yenilendiği gibi aynı şekilde onun tüm sıfat ve a'razları da yeni yeni vücuda gelmektedir. Ayrıca hem kendi etrafında hem de güneşin etrafında dönmektedir. Ayrıca astronomi ilmi alimlerinin isbat ettiği başka hareketler de vardır.

Aynı şekilde bir cismin başka bir mutaharrik cismin ortaya çıkmasıyla bir veya bir kaç teb'i harekete sahip olması mümkündür. Örneğin yeryüzündeki var-

lıklar, her ne kadar kendi başlarına bağımsız olarak hareket edemiyorlarsa da zemine tabi olarak bir takım hareketlere sahiptirler. Tıpkı zeminin kendisinin de güneşin düzenliliğine tabiliğiyle gezegenler içinde bir harekete sahip olması ve gezegenlere tabi olmasıyla fezada bir harekete sahip olması gibi.

4- Daha önce, "hız" mefhumunun zaman ve mesafe arasındaki nisbetten elde edildiğini söylemiştik. Bundan dolayı zamanın kendisi hızla vasıflanmaz ve tabii olarak hızın artması veya azalması (müsbet ve menfi sür'at) da onun hakkında bir mefhuma sahip olamayacak. Bundan dolayı bazen "zaman hızlı veya yavaş geçmektedir ve "zaman akımı bilimi" olarak isimlendirilir." denilmesi göreceli bir tabirdir ve bizim zamanın geçişinden anladığımız keyfîyete bakar.

Konunun Özeti

1- Zamansal ve durumsal hareketleri herkes tanır. Buna ilave olarak filozoflar iki hareket olan keyfî ve kemmî hareketi de isbat etmektedirler.

2- Eskiler cevherdeki hareketi mümkün görmemektedirler. Fakat son yüzyılda hekim Sadra-yi Şirazî (r.a.) inatla üzerinde direndi ve onun üzerine çeşitli deliller getirdi.

3- Sadru'l-müteellehin (r.a.)'nin cevheriye hareketinin ispatı üzerine getirdiği delillerin ilki şudur: Arızî hareketler cevherî tabiatın ma'lûlü olduğu için hareketin tabii illetinin kendisi de mutaharrik olmalıdır. O halde eşyanın cevheri harekette ve akıntıda olmalıdır.

4- İkinci delil, iki mukaddime üzerinde kuruludur: a) Araz, cevherin vücudunun derecesindendir (şe'nindendir). b) Değişikliğin işaretinin derecesindeki teğeyyür, cevherin kendi içindedir.

5- Üçüncü delil de şudur: Her maddî varlık zamansal bir boyuta sahiptir ve zamansal boyuta sahip olan her varlık tedricî-yi'l-vücud'dur. O halde maddî

cevherin varlığı tedricî (mutaharrik) dir.

6- Cevheriye hareketini inkar edenler şöyle demişlerdir: Cevherdeki hareket, mutaharriksiz bir hareket ve mevsıfsız bir sıfattır. Böyle bir şey de makul (mantıki) değildir.

Bunun cevabı şudur: Hareket, vücudun avarız-i tahlilliyesindendir ve a'raz konusunda isbat olunan manada sabit bir mevzuya ihtiyacı yoktur.

7- Vücudun asaleti esasına göre, "hareket"i "tahlili arız" olarak "vücud"a nisbet etmemiz gerekirdi. ve onun cevher veya araz mahiyetine nisbet edilmesi bi'l-araz (=mecazî) bir nisbettir.

8- Cevheriye hareketi tecrübî değil felsefî bir konudur. Bundan dolayı onu yıldızların, gezegenlerin, atomların, elektronların vb... harektleri benzeri hareketlerle karıştırmamak gerekir.

9- "Sükun" madde aleminde nisbî bir şeydir ve mutlak sükun kesinlikle mevcut değildir. Hatta zahiren hareketsiz olarak görülen a'razlar da onların zamansal olduklarına dayanarak daima değişim ve tedricîlik halindedirler.

10- Vahid maddî bir varlığın vahid bir zamanda mutaaddid hareketlere sahip olması mümkündür. Örneğin, yer küresi gibi. Zira yer küresinde vahid, hem durumsal harekete sahiptir hem de intikalî harekete sahiptir.

11- "Hız" mefhumu "zaman" ve "mesafe" arasındaki nisbetten meydana gelmektedir. Bundan dolayı zamanın kendisi hız ve sür'atle vasıflanamaz. "Zaman akımı bilimi" olarak isimlendirilen ve hızlı ve yavaşla vasıflandırılan şey göreceli bir tabirdir.

Konunun Soruları

1- Arazî hareket kaç makulede (kategoride) gerçekleşir? Her birini örnekle açıklayınız.

2- Eskilerin cevheriye hareketi hakkındaki görüşü nedir?

3- Nefsanî keyfîyetlerdeki hareket niçin hareketler türünün en kesinidir?

4- Cevherdeki hareketin ne demek olduğunu açıklayınız.

5- Arazî hareketlerin ma'lûliyeti üzerine bina edilen cevheriye hareketinin ilk delilini açıklayınız.

6- A'razın "görünür" olması üzerine bina edilen cevheriye hareketinin ikinci delilini açıklayınız.

7- Maddî eşyanın zamansallığı üzerine bina edilen cevheriye hareketinin üçüncü delilini açıklayınız.

8- Sadru'l-müteellihin (r.a.)'nin maddî eşyanın zamansal boyutu konusundaki görüşü nedir?

9- Cevheriye hareketini inkar edenlerin şüphesi ve ona karşı verilen cevabı yazınız.

10- Hareket ne tür mefhumlardandır?

11- Vücudun "avarız-i tahliliye"sini örnek vererek açıklayınız.

12- Vücudun asaleti esasına göre hareketin "vücud" veya "mahiyet"e nisbeti nasıl açıklanır?

13- Acaba cevheriye hareketi atomların, elektronların... hareketi mi demektir? Niçin?

14- Acaba "mutlak sükûn" mevcut mudur? Nasıl?

15- Acaba vahid mevcud vahid anda mutaaddid hareketlere sahip midir? Örnekle açıklayınız.

16- "hız" ve "sür'at" neden "zaman" konusunda kullanılmaz?

17- "Zaman akımı bilimi" ne demektir?

Bazı Felsefi Kavramların İngilizce Karşılıkları

Akl-ı bi'l-fi'l	Actualintelect
Akl-ı bi'l-kuvve	Potential intelect
Araz	Accident
Bilgi, marifet	Knowledge
Cevher	Substance
Cismanî (cisimsel)	Corporeal
Dahilî	İntrinsic
Farziyye	Hypothesis
Fi'l	Action
Hakikat	Truth
Hakiki	Real
Hareket	Movement
Haricî	Extrinsically
Hikmet	Wisdom
İspat, tasdik,	Affirmation
İdrak,	Perception
İllet	Cause
İllet-i bi'l-araz	Accidental cause
İllet-i ğâî	Final cause
İlliyet	Causation
İlm-i Huzurî	İmmediate knowledge
İlm-i şuhudî	İntuitive science
İnfial, (hırs, tutku)	Passion
İntiza' (ayırma, soyutlama)	Abstractions
İstikra' (tümevarım)	İnduction
İstimrar	Duration
İttifak,	Fortitude
Kemmiyet	Quantity
Keyfiyet	Quality
Kıyas	Deductio
Kuvve ve Fi'l	Actuality and potentiality
Madde ve sûret	Matter and form
Mahiyyet	Finite
Mefhum	Concept

Menşe'	Origin
Mevcud	Being
Mevzu	Object
Mutlak	Absolute
Münderic	Comprehended
Müşahede	Observation
Nasıllık	Nature
Özgürlük	Freedom
Sıfat	Attribute
Tam	Adequate
Tasavvur	İdea
Vacibu'l-vücud	Necessary existence
Vakıiyyet	Reality
Vücud	Existence
Vücud-i bi'l-fi'l	Actual being
Varlık	Being
Varlıkbilim	Ontology
Zat	Essence
Zat-ı bi'l-fi'l	Actual essence