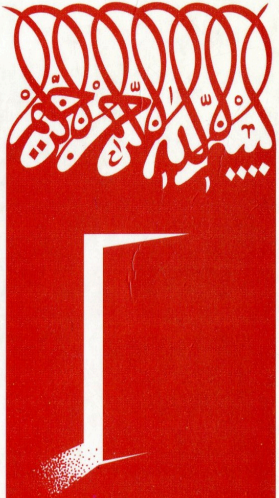
FELSEFE-DİN İLİŞKİLERİ

Faslu'l-makâl
el-Keşfan minhâci'l-edille

İBN RÜŞD

Hazırlayan
Süleyman Uludağ



dergâh yayınları

FELSEFE-DİN İLİŞKİLERİ
İbn Rüşd

Dergâh Yayınları : 120
İslâm klasikleri : 10

Felsefe ve Din İlişkileri'nin yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.

İbn Rüşd

Hazırlayan: Süleyman Uludağ

FELSEFE-DİN İLİŞKİLERİ
Faslu'l-makâl
el-Keşf an minhâci'l-edille

DERGÂH YAYINLARI
Ankara Cad. Nu: 60/6 34110 Sirkeci / İstanbul
Tel: (212) 520 46 96 - 520 46 97 Fax: (212) 520 46 95
www.dergahyayinlari.com E-posta: bilgi@dergahyayinlari.com

BİRİNCİ BASILIŞ : 1985
İKİNCİ BASILIŞ : 1994
ÜÇÜNCÜ BASILIŞ : MAYIS 2004

ISBN: 975-6611-67-7

Felsefe-Din İlişkileri. A Ajans tesislerinde hazırlanmış ve basılmış.
Güven Ciltevi tarafından ciltlenmiştir.

ÖNSÖZ

İbn Rüşd'ün tercümelerini sunduğumuz *Faslu'l-makâl* ile *el-Keşf an minhâci'l-edille* adlı risalelerinin konusu felsefe-din ilişkileridir.

Eski Yunan'da filozoflar din konusundaki düşünce ve görüşlerini çeşitli şekillerde ortaya koymuşlardı. Helenistik dönemde filozofların dine gösterdikleri ilgi daha da artmış, bunun neticesinde felsefe âdeta dinî bir renge bürünmüştü. İslâm filozofları eskiçağ Yunan felsefesini bu şekliyle bulduklarından, felsefe-din ilişkileri uzerine eğilmek, daha önce Hıristiyanlık açısından ele alınan bu meseleyi bir de İslâmiyet bakımından değerlendirmek onlar için kaçınılmaz olmuştu. Fakat İslâm filozoflarının bu konudaki görüşleri sürekli olarak diğer İslâm âlimleri tarafından tenkitlere uğradı, bazan da reddedildi. Felsefe-din ilişkileri konusu Gazalî - İbn Rüşd tartışmasıyla doruk noktasına ulaştı. Bundan sonra kelâmcılar ve bazı mutasavvıflar da felsefeye ilgi gösterdi. Böylece bu mesele daha da girift bir hal alarak varlığını sürdürdü.

Felsefe-din ilişkileri konusunda Kindî, Farabî, İhvanu's-Safa, İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi İslâm filozofları da fikir beyan etmiş olmakla beraber, denebilir ki İslâm filozofları tarafından bu hususta yazılan eserlerin en muhtevalısı ve en derli-toplu olanı İbn Rüşd'e aittir. Ayrıca İbn Rüşd'ün eserleri ve fikirleri, geniş ölçüde diğer İslâm filozoflarının kanaatlerini yansıtması bakımından da önemlidir.

Bugün felsefe, din konusunu eskisinden farklı bir şekilde ele

almaktadır. Bu meseleyi nazari bir şekilde tartışmak hemen hemen terkedilmiştir. Kant'tan itibaren filozoflar dinin esasını teşkil eden hususun aklî ve felsefî teorilerle açıklanamıyacağını ve dinin metafiziğin sahasına hapsedilemiyeceğini görmeye başlamışlar, insanın var oluş şartlarından biri olan dinî olayları daha gerçekçi bir şekilde tasvir ve izah etme lüzumunu hissetmişlerdir. Din felsefesi bu türden çalışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır.

Çok zengin bir muhtevası ve ilgi çekici bir geçmişi bulunan din felsefesinin önem kazandığı günümüzde İbn Rüşd'ün bu iki eseri meseleye epeyce açıklık getirecek güçtedir. Din felsefesi yeni bir inceleme ve araştırma alanı olmakla beraber onun konuları eskidir. Eskiye ait olan bu türden meseleler din felsefesinin en önemli kaynaklarından birini meydana getirir. Gerçi bu görüş ve kanaatların birçoğu büyük ölçüde değerlerini kaybetmişlerdir. Meselâ âlemin kıdemi veya hudûsu bugün için artık önemli bir mesele değildir. İbn Rüşd'ün «burhan» diye sıkı sıkıya bağlandığı hususların burhan olmadıkları artık anlaşılmıştır. Bununla birlikte gerek düşünce tarihine geçen bir felsefe-din tartışmasına örnek teşkil etmesi, gerekse bugün için bile değer taşıyan birçok unsuru içinde barındırması açısından İbn Rüşd'ün eserleri hâlâ önem ve değerlerini korumaktadır..

Din felsefesinin çok mühim bir kaynağı olan bu eserlerin, yeni düşünce hayatımızın şekillenmesine müsbet tesirleri olacağına olan inancım beni bu çalışmayı yapmaya şevketti. Birçok meseleye kelâm ve Gazali açısından bakmaya alışık olan Türk aydınlarının aynı meseleye bir de felsefe ve İbn Rüşd açısından bakmaları, sanıyorum ki düşünce ufuklarını genişletecek ve gerçekleri daha iyi görmelerini sağlayacaktır.

Dileğimiz bu çalışmanın hedefine ulaşmasıdır.

Dr. Süleyman ULUDAĞ
Bursa İlahiyat Fakültesi

İçindekiler

Önsöz,

GİRİŞ: İBN RÜŞD, HAYATI - ESERLERİ - GÖRÜŞLERİ ve FELSEFE - DİN İLİŞKİLERİ,

I. İBN RÜŞD, 11/İbn Rüşd'ün hayatı, 11/İbn Rüşd'ün hocaları ve talebeleri, 19/Aristo'cu İbn Rüşd, 21/Din ile felsefenin uzlaştırılması, 23/İbn Rüşd'ün din felsefesi, 27/İbn Rüşd'ün eserleri, 44/İbn Rüşdcülük, 45

NEŞİRLER, 47

FASLU'L-MAKÂL, 50/Faslu'l-makâl'in tahlili, 51

el-KEŞF AN MİNHÂCİ'L-EDİLLE, 54

II. DİN VE FELSEFE MÜNASEBETİ, 59/Düşünce dünyası-inanç dünyası, 60/Duygulu insan-düşünceli insan, 66/İslâm âleminde durum, 68

FASLU'L-MAKÂL, 73

Mantık, 77/Gayrı müslimlerin ilimleri ve bunların hükmü, 79/Bütün ilimleri elde etmek hiçbir kimse için mümkün değildir, 82/Felsefe ve Allah Teâlâ'yı tanımak, 84/Şeriatla felsefenin arasındaki uygunluk, 84/Akıl ve nakil arasındaki uygunluk, 88/ Umumi icmaın imkânsızlığı, 90

GAZALÎ'NİN İSLÂM FİLOZOFLARINI TEKFİR ETMESİ, 93/Allah cüziyâtı bilir mi?, 95/Varlıkların taksimi, 97/Kelâmcıların kıdem ve hudûs konusundaki ihtilafları, 98/Zâhir itibariyle âlemden evvel bir varlığın bulunduğuna delâlet eden bazı âyetlerin te'vili, 100/Hâkimin hatası-Âlimin hatası, 102/Şeriatın üç esası ve bun-

lara iman, 104/Burhan ehli ve kıyas ehli, 105/Âlimlerin âhiret ahvali hakkındaki ihtilafları, 108/Şeriattaki te'vilin ahkâmı ârifîlere aittir, 112

DİNÎ İLİMLER - DÜNYEVÎ İLİMLERİN KISIMLARI, 114/ Mantık ve burhanın taksimi, 115/Şeriat ruhu, tıp bedeni düzeltir, 119/ Eş'arîlerin hata ettikleri husus, 121/İlk neslin te'vilden korunmuş olması, 122/Şeriatla hikmetin telif edilme şekli,123

BAZI EK BİLGİLER (ez-ZAMİME), 127

el-KEŞFAN MİNHÂCİ'L-EDİLLE, 139

I. ALLAH'IN VARLIĞI, 143/Haşeviye, 144/Eş'arîler, 145/Sûfîler, 161/Mutezile, 163

II. VAHDANİYET, 169

III. ALLAH'IN SUBUTÎ SIFATLARI, 175/ Sıfatlar konusunda ortaya çıkan bidatlar, 180

IV. SELBÎ VE TENZİHÎ SIFATLAR, 184/Cismiyet, 187/Cihet, 194/Te'vil, 199/Gazalî'ye dair, 202/Rü'yet, 205

V. ALLAH'IN FİİLLERİ, 213/Âlemin hudûsu, 213/Peygamber gönderme, 228/Kaza ve kader, 244/Cevr ve adl, 257/Ahiret ve ahvali, 263

VI. CAİZ OLAN VE OLMAYAN TE'VİL, 272

İBN RÜŞD HAYATI - ESERLERİ - GÖRÜŞLERİ
ve
FELSEFE-DİN İLİŞKİLERİ

Süleyman Uludağ

I. İBN RÜŞD

1. İbn Rüşd'ün hayatı

Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd, İslâm âleminde yetişmiş olan en büyük filozoflardan biridir. Batıda "Averroes" unvanı ile bilinmekte olan İbn Rüşd 520/1126'da, dedesinin vefat ettiği yılda Endülüs'ün Kurtuba şehrinde doğmuş, 9 Safer 595/1198'de şemsî sene ile 72, kamerî sene ile 75 yaşında iken Fas'ın merkezi Merakeş'te vefat etmiştir. Babasının ismi Ahmed, dedesininki Muhammed'dir. Her ikisi de fıkıh âlimi olup Kurtuba kadılığı yapmışlardı. Ameldeki mezhepleri Mâlikî, akaitteki mezhepleri Eş'arî idi. Filozof İbn Rüşd, dedesi de "İbn Rüşd Kebir" diye meşhur olduğu için ekseriye İbn Rüşd Hafid (torun İbn Rüşd) diye anılır. Dede İbn Rüşd'ün *el-Beyan ve't-tahsil* ile *el-Mukaddimat* isimli eserleri meşhurdur. Büyük bir fakih, yüksek bir âlim olan İbn Rüşd Kebir'in oğlu, İbn Rüşd Hafid'in babası olma Ahmed b. Rüşd için bir şerefti. İbn Rüşd, fıkıhla meşgul olan bir aileye, fakihler ve kadılar yetiştiren bir ocağa mensubtur. Bu ailenin, İbn Bacce ve İbn Tufeyl'in aileleri gibi Endülüs kabilelerine nisbeti meşhur olmadığı için hasımları ve muhalifleri, İbn Rüşd'ü Musevî saymışlardı.

Ebu Zer Herevî (öl. 435/1043) vasıtasıyla Eş'arî kelam sistemi batı İslâm dünyasına yayılmıştı. Ebu Velid Süleyman Bâcî Endelüsî (öl. 474/1081), Ebu Zer gibi Bakıllanî'nin kelâm yolunu Endülüs'e ithal etmiş, Ebu Bekir b. Arabî (öl. 543/1148) Ebu Mealî'nin kelâm anlayışını benimsemişti. İbn Rüşd, dedesinin ve babasının fi-

kıh bilgisine, zekâsına, muhakeme kabiliyetine vâris oldu. *Muvatta*'ı ezberledi. Mâlikî fakihi oldu. Fıkıhtaki bilgisini müctehid sayılacak bir seviyeye ulaştırdı. Eş'arî kelâmını da iyiden iyiye öğrendi.

İbn Rüşd, dinî ve şer'î ilimleri öğrenmekle yetinmedi, önce tababete yöneldi, tıp tahsil etti. Mâhir ve hâzık bir tabip oldu. İbn Ebu Usaybia; "İbn Rüşd, tababeti ve felsefeyi İbn Bacce'den (öl. 533/1139) öğrendi" diyor[1]. Kısa bir süreden sonra hemen tıptan felsefeye geçti. Lâkin akide itibariyle suçlanmamak için felsefe bilgisi ile tanınmaktan kaçındı. Muvahhid Halifesi ve Abdülmümin'in halefi Emir Yusuf onu kendine yaklaştırdı ve himaye etti. İbn Rüşd, 547/1153'de 28 yaşında iken, ilmî müesseselerin inşa edilmesine yardımcı olması için ilk Muvahhidin sultanı olan Abdulmümin tarafından Merakeş'e davet olundu. Burada iken, meşhur tabiplerden Zühroğulları ile iyi münasebetler tesis etti. *el-Külliyât fi't-tıb* isminde hekimliğe dair bir eser yazdı. Abdülvâhid ismindeki Arap tarihçisi, İbn Rüşd'ün, Hakim b. Yahya adındaki zata şunları söylediğini nakl eder: "Emirulmüminin huzuruna girdiğim zaman, İbn Tufeyl'in orada olduğunu gördüm. İbn Tufeyl ailemin şerefini ve köklü oluşunu Emire anlatmaya başladı. Hakkım olmayacak şekilde beni methu senâ etti. Emir bana yöneldi, babamın ve ailemin ismini sorduktan sonra hemen; felsefenin kevn, yani âlem hakkındaki itikadı nedir? Âlem kadîm midir, yoksa muhdes midir?, diye sordu. Bu sualin sorulması üzerine içimi bir endişe kapladı. Cevap verme durumundan kurtulmak için özür dilemeye başladım. Felsefe ile uğraştığımı inkâr ettim. Beni denemek hususunda İbn Tufeyl'in Emir ile ittifak ettiklerini bilmiyordum. Emir, sıkıldığımı ve zor durumda kaldığımı görünce, İbn Tufeyl'e döndü. Bu meselede onunla tartışmaya girişti. Bu konuda Aristo, Eflatun ve diğer filozoflar ne demişlerse hepsini nakletti. Bunun ardından kelâmcıların reddiyelerini ortaya serdi, işte o vakit içimde bir ferahlık hissettim, artık

1 İbn Bacce vefat ettiği zaman İbn Rüşd henüz 13 yaşında idi. Onun için İbn Rüşd'ün hocası İbn Bacce değil, Ebu Cafer Harun Türcâlî'dir.

rahatlamıştım ama bütün işi gücü bu gibi meseleleri incelemekten ibaret olan ulemada bile nâdir bulunan kuvvetli bir hafızanın ve zekânın Emir'de mevcut olduğunu görerek taaccüp ettim. O sözü bitirdikten sonra, bu hali, ilmimin derecesini görsün diye aynı konuda bana fikir beyan etme cesaretini verdi. Kendime bir cüret geldi ve derhal söze giriştim. Meclisinden ayrıldığımda, bana mal. değerli bir hilat ve binmek için de bir binek verdi".

Emir, felsefeye hevesli ve meraklı idi. Aristo'nun veya mütercimlerin ifadelerindeki farklılıktan ve ihtilaftan şikâyet ediyor, maksadın çok kapalı ve müşkil olduğundan bahsederek, bu kitapları özetleyecek ve meseleyi gayet iyi bir şekilde anladıktan sonra güzelce anlatacak birini arıyordu. Maksadını İbn Tufeyl'e açmış, o da yaşının ilerlediğinden ve diğer işlerinin çokluğundan bahsederek bu görevin İbn Rüşd'e verilmesini teklif etmiş ve yukarda anlatılan Emir-İbn Rüşd görüşmesi bunun üzerine gerçekleşmişti. İbn Rüşd, yapılan teklifi kabul etti. Aristo'nun eserlerini özetlemeye ve istifadeye en elverişli bir şekilde tertip etmeye girişti. Yaptığı daimî, ilmî, ciddi ve sistemli çalışmalar neticesinde çok yüksek bir seviyeye ulaştı. Bunun sonucu olarak bütün batı dünyasında "Şârih-i A'zam" diye, anılmayı hak etti. "Emiru'l-felasife" ve "Sultanu'l-ukûl ve'l-efkâr" (filozofların padişahı, aklın ve fikrin sultanı) unvanını aldı. Bir ara şöhreti doğuda da yayıldığından meşhur kelâm âlimi Fahruddin Râzî onu görmek için Endülüs'e gitmeye bile karar vermişti.

İbn Rüşd, Emir tarafından 564/1169'da İşbilye'ye kadı tayin edilince çalışmalarına başladı. Önce Aristo felsefesinin özünü ve esasını bulmak ve sonra da bunu şerh ve tefsir etmek için araştırmalara koyuldu. O sene Aristo'nun *Kitabu'l-hayavan*'ını özetledi. 566/ 1171'de Kurtuba'ya kadı tayin edildi. On seneden fazla bu görevde kaldı. Aristo'nun *Mâ-ba'de't-tabîa*'sını ve daha başka kitaplarını burada şerh etti. 577/1182'de Emir onu Merakeş'e çağırdı. Sertabiplik görevine getirdi. Daha sonra kadılkudat görevi ile tekrar Kurtuba'ya gönderdi. İbn Sina'ya siyaset, İbn Rüşd'e kadılık ve

emirin özel tabibliği, rahat ve huzur içinde felsefe ile meşgul olmalarına engel olmuştu" sözü bunun için söylenmişti.

Emir Yusuf'un vefatından sonra 579/1184'de yerine geçen Emir Yakub b. Mansur, İbn Rüşd'e alâka ve iltifat gösterdi. Emir ile aralarındaki resmiyet kalkmış, senli benli olmuşlardı. İbn Rüşd, Emir'e; "Dinle, kardeşim!" diye hitap ediyordu. Padişah'a yakın olanlar, bu tarz hitabın âdâb ve usûle aykırı olduğunu kendisine hatırlatmışlar, o da şu cevabı vermişti: "Padişahların bir çok bendeleri olduğu halde dostları olmaz. Bu ise kendileri için büyük bir mahrumiyettir. Ben kendimi öyle mahrum padişahlar arasında görmeyi arzu etmem. Siz bendelerimsiniz, İbn Rüşd ise dostumdur. Size yaraşmayan senli benli olmak İbn Rüşd'e yakışır".

İbn Rüşd, Emir'in yanında o kadar çok itibar ve nüfuz kazanmıştı ki, bir dediği iki olmuyordu, düşüncesine itiraz edilmezdi. Bu durum hasetçi, kindar ve muhteris fıkıh hocalarını harekete geçirdi, İbn Rüşd aleyhinde dedikodu yapmaya ve onu çekiştirmeye sebep oldu. Hocalar İbn Rüşd'ü kâfir ve zındık olmakla o kadar çok suçlamışlardı ki, nihayet Emir'i kendi taraflarına çekmeyi başarabilmişlerdi. Fukaha, İbn Rüşd aleyhinde bulunurken, onun Kur'an'ı inkâr ettiğini ve hilafete tarizde bulunduğunu iddia etmişlerdi. Hatta İbn Rüşd, yazdığı bir eserde Emir Mansur'dan "Emiru'l-bereyn" (Afrika ve Arupa'nın sultanı) diye bahsetmiş, hasımları bu ifadeyi "Emiru'l-berber" (Berber ve bedevîlerin hâkimi) şeklinde tahrif ederek Sultan'a göstermişlerdi. Emir ilk zamanlarda bu nevi şikâyetlere kulak asmamış, ama halkın galeyanı ve Emir'in de onlara şirin görünme arzusu sâikiyle İbn Rüşd'e karşı olan tavrını değiştirmiş, İbn Rüşd'ü huzura getirtmiş, sorguya çektikten sonra serbest bırakmıştı. Dışarda İbn Rüşd'ü bekleyen talebeleri, artık kurtuldun, padişah dedikodulara kulak asmadı, yine seni kendi yakınları arasında gördü, diye onu tebrik edince İbn Rüşd; "Vallahi bunda tebriki gerektirecek bir şey yok, daha evvel de umduğumdan çok bana alaka ve yakınlık göstermişti", demişti.

Aşağıdaki hâdise, Emir'in tavrını daha da sertleştirmesine se-

bep olmuştu: Halk arasında, "ziraî mahsulleri ve nesli helak edecek derecede şiddetli bir fırtına olacak, bu fırtına Âd kavmine gönderilen şiddetli kasırgaya benzeyecek", diye şâyi olmuş, bu sözler İbn Rüşd'e nakledilince, "Âd, diye bir kavmin varlığı bile gerçek değildir, onların helakından nasıl bahs edilebilir", demişti, İbn Rüşd'ün gerçekten böyle dediği sabit ise, o Âd kıssasının bir destan olduğuna inanıyor demektir ki, halkın galeyana gelmesine ve İbn Rüşd Kur'an'ı inkâr ediyor demelerine bu tutum yol açmıştı. Buna ilaveten İbn Rüşd'ün kitapları araştırılmış, taranmış ve dine aykırı hususlar bulunmuştu.

Yukardaki hâdise bir de şöyle anlatılır: Ensarî isminde bir Arap tarihçisi, "Dünya mahv olacak, kıyamet çok yakındır. Hatta falan vakit şiddetli bir fırtına çıkacağını zamanımızdaki müneccimlerden biri de tesbit etmiştir", diye iddia etmiş, bunun üzerine halk arasında dehşetli bir korku peyda olmuş, hükümet de Kurtuba ulemasını toplamış, müneccimin sözüne inanmak icap edip etmediğini onlara sormuş, İbn Rüşd söz alarak; "Dünyanın mahv olmasına sebep olacak derecede şiddetli bir fırtınanın çıkması ilim ve fen ile kabil-i izah ve tatbik değildir. Onun için bu haberi hayal ve hurafe saymak lazım gelir", demiş bunun üzerine, şeyh Ebu Muhammed Abdülkebir isminde biri; "öyle ise Kur'an'da Âd kavmi hakkında verilen haberlere ne diyeceksin, onlara da inanmayıp hurafe mi sayacaksın", deyince İbn Rüşd şöyle demiş: "Kur'an'ın verdiği haberlere inanılmaz, demek haddimiz değildir. Yalnız bugünkü meselemiz fen ve hikmetle ilgili olduğundan Kur'an'a tatbik edilmesi kabil değildir". İbn Rüşd'ün düşmanı olan hocalar bu cevabın ne mânaya geldiğini gayet iyi bildikleri halde, insafı elden bırakmışlar, vicdanlarının sesine kulak vermemişler, güya bunun fesada sebep olacağını iddia ederek; "Yaş ve kuru ne varsa hepsi Kur'an'da mevcut olduğu halde, buna imanın yok mu ki, şu hâdisenin yalnız hikmetle izah edilebileceğini ve Kur'an'a göre yorumlanmasının mümkün olmadığını söylüyorsun", diyerek İbn Rüşd'ü tekfir etmişlerdi.

Bazı rivayetlere göre İbn Rüşd'ün kitapları taranıp aranırken

bir eserinde; "Zühre'nin (Venüs'ün) bir ilah olduğunda şübhe yoktur", ifadesine rastlanmış, bu söz Yunan filozoflarından birine ait oiduğu halde sırf İbn Rüşd'ün elyazısı ile yazılı olduğu için düşmanları bunu doğru Padişah'a arz etmişler, Padişah'tan muhakeme edilmesi emrini almışlardı.

Herhalde Emir'in, İbn Rüşd'e karşı tavrını değiştirmesinin asıl sebebi siyasî olmalıdır. Bunun temelinde Muvahhidlerin hâkimiyetine İbn Rüşd'ün karşı olması şayiasının yayılması veya o sırada savaş halinde bulunan Padişah'ın halkta uyanan memnuniyetsizliği ve rahatsızlığı yatıştırmak düşüncesi vardı. Meselenin fikrî, itikadî ve dinî bir yönü yoktu ama siyasî bir mesele dinî olarak takdim edilmişti. İşte bu gibi sebepler neticesinde İbn Rüşd, Kurtuba kadıları ve fıkıh hocaları tarafından muhakeme edildi. Fikir ve görüşlerinin hâlis küfür olduğuna dair bir karar alındı. Bu kitapları okuyanlar lanetlendi. İbn Rüşd de, hocaların idamını istemekte ısrar etmelerine rağmen, Emir tarafından Yahudilerle meskün bir kasaba olan Elisâna'ya sürüldü (1195). Her yerde halka okunmak üzere de şöyle bir resmî tebliğ yayımlandı:

"Eski zamanlarda vehim denizine dalan bir topluluk vardı. Geriye, hiç bir değeri bulunmayan, mânası da evrakı da kapkara olan bir takım sayfalar bıraktılar. Bunların şeriata olan uzaklığı, meşrıkın mağribe uzaklığı gibidir. Şeriata zıt oluşu ise iki âlemin yekdiğerine zıt olmalarına benzer. Aklın şeriatın ölçüsü olduğuna, hakikatin da onun delilini teşkil ettiğine inanırlar. Davaları etrafında çeşitli fırkalara ayrılırlar. Bu hususta çeşitli şekillerde ve yollarda yürürler. Allah'ı ve müminleri kandırıyorlar ama sadece kendilerini kandırmaktadırlar ve bunun da farkında değillerdir. Şeriata, Ehl-i kitaptan daha zararlıdırlar. Allah'a dönüş ve yöneliş bakımından onlardan daha uzaktadırlar. Vücuda sirayet eden ve bulaşan zehirden sakındığınız gibi onlardan da sakınınız ki, bu şeriata iman hususunda Allah sizi muvaffak kılsın".

Rivayete göre İbn Rüşd, Kurtuba camiinin eşiğinde oturtulur, bu camiye, giren, ve çıkanlar; "Bu kişi zındıktır, dinsizdir, muattı-

ladandır, katl edilmelidir" diye yüzüne tükürürlerdi. Ensarî'nin nakline göre İbn Rüşd'e, başına gelen en elim ve hazin musibet hangisi oldu diye sorulunca; "Ben ve oğlum Abdullah Kurtuba'da bir camiye girmiştik, ikindi namazı da yaklaşmıştı. Ayak takımından sefil bir kişi çığlıklar koparark üzerimize saldırınca, bizi mescidden ihraç etmişlerdi. İşte musibet içinde gördüğüm en acı hâdise bu oldu", demişti.

İbn Rüşd ile beraber Ebu Cafer Zehebî gibi onun arkadaşları ve dostları da takibata ve baskılara maruz kalmışlar, hocalarının işkence gördüğünü ve baskı altında bulunduğunu gören talebeler onun etrafından dağılmışlardı.

İbn Rüşd'ün gözden düşmesine sebep olan hâdisenin, Aristo'nun *Kitabu'l-hayavan* isimli eserini şerh sırasında, zürafanın nasıl doğduğunu ve nerede yaşadığını anlatırken; "Bir kere ben uzun ve en akılsız hayvan olan zürafayı Merakeş'te Padişah'ın hayvanat bahçesinde görmüştüm" şeklinde bir ifade kullanması olmuştu, diyenler de vardır. Emir bu ifade ile kendisinin kast edildiğine kani olarak rahatsız olmuş, ama hislerini saklamış, daha sonra ulemanın da hoşnutsuz olması üzerine İbn Rüşd'ü Elisâna'ya sürmüştü.

Herhalde İbn Rüşd'ün baskı altında tutulmasının asıl sebebi, Emir'in, Kastilya kralı IX. Alphonse ile harp halinde oluşu sebebiyle halka ve ulemaya karşı şirin görünmek ve onları razı etmek arzusudur. Fakat ulema niçin İbn Rüşd'ün aleyhinde bulunuyordu, sorusunun cevabı önemlidir: Bu dönemde felsefe ve mantık aleyhinde kuvvetli bir cereyanın varlığı bilinmektedir. Emir Hişam zamanında Hacib Mansur felsefe, mantık ve astronomiye dair yazılan kitapları toplatmış, bazılarını Kurtuba meydanında yaktırmış, bazılarını kuyulara attırmıştı. Bazı kitaplar da oraya buraya dağılmış ve sokaklarda çok ucuza satılmıştı. Emir Abdülmümin ve onun yerine geçmiş olan Emir Yakub Mansur ilmi himaye etmişlerdi. Ancak bu ikinci Mansur çok geçmeden tasavvufa intisap ederek felsefe ve mantık kitaplarından bir tane bile bırakmamaya azmetmiş, bu maksatla felsefî eserleri yaktırmış, kitapçılarda bir tane felsefe kitabı bı-

rakmamış ve bunların okunmasını herkese yasaklamıştı. O derece ki, âdeta Endülüs'te "mantık" kelimesini ağza almak ve söylemek bile suç olduğundan "mantık" yerine "mef'il" kelimesi söylenir, vezinden mevzun kast edilir olmuştu. (bk. *Mevzuatu'l-ulûm*, I, 57) Böyle bir ortamda İbn Rüşd, Eş'arîliği şiddetle tenkit edince, başta kelâmcılar ve fakihler olmak üzere, Gazalî'nin fikirlerine büyük değer veren Muvahhidler, felsefenin aleyhine dönmüşlerdi. Bu hareketin baş hedefi ve ilk mağduru da tabiatiyle İbn Rüşd olmuştu.

İbn Rüşd'ün sürgündeki hayatı çok sürmemiş, İşbiliye'nin ileri gelenlerinden bir grubun İbn Rüşd hakkında hüsnü şahadette bulunmaları üzerine, Emir yaptığına pişman olmuş, onu affetmiş, ancak bu hâdiseden çok geçmeden İbn Rüşd vefat etmişti.

*
* *

1902 yıllarında Mısır'da iki hareket zuhur etti. Ferah Anton'un öncülüğünü yaptığı hareket, vaktiyle Endülüs'te felsefeye reva görülen muameleyi ortaya atarak mukallid ve mutaassıpları şiddetle tenkit ediyordu. Ferah Anton, Ernest Renan'ın 1852'de *Averroés et l'averroisme* isimli eserine dayanarak el-Câmia dergisinde müslümanların filozoflara yaptığı baskılardan bahs ediyordu. İkinci hareketin başında bulunan Muhammed Abduh ise İslâm'da son haddine kadar fikir hürriyetinin bulunduğundan, filozofların baskı altında tutulmadıklarından, ve müslümanlardan çok Hıristiyanların filozofları baskı altında tutarak işkence yaptıklarından bahsediyordu. Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*'da bu konuda şunları yazar: "Bu gibi şeyleri bahiskonusu etmek için sebep yoktur. Umumiyetle müslümanların felsefeden hoşlanmadıkları ve filozoflara eziyet ettikleri bir gerçektir. Hıristiyanlar da aynı şeyi yapmışlardır. Hangisinin daha fazla zulm etmiş olduğu önemli değildir. Bunun sorumlusu ne İslâmdır, ne de Hıristiyanlıktır. Sadece müslümanlar ve Hıristiyanlardır. Tarihi deşeleyip kirli çamaşırları ortaya atmanın fazla bir faydası yoktur. Hak ve hakikat namına yapılan araştırma ve incelemelerin, haksızlık ve zillet bulunmayan temiz ve sakin bir mecrada

seyr etmesi için, sen-ben kavgasını bırakıp halkı müsamaha yoluna sevk etmelidir".

2. İbn Rüşd'ün hocaları ve talebeleri

Ebu Kasım b. Beşkuvâl, Ebu Mervan b. Meserre, Ebu Bekir b. Samhûn, Ebu Cafer b. Abdülaziz, İbn Rüşd'ün hocaları olmuşlardır. Ebu Abdullah Mâzerî'den icazet alan İbn Rüşd, Ebu Cafer Harun Türcalî'den tababet, Ebu Muhammed Rızk'tan fıkıh tahsil etti. İbn Bacce'den, eserleri vasıtasıyle faydalandı. İbn Zühr ile dost oldu. İbn Tufeyl ile görüştü.

İbn Rüşd'ün talebeleri olarak isimlerinden bahsedilen şahıslar, gerçek manasıyla İbn Rüşd'ü anlayan, şerh ve izah ederek geliştiren kişiler değillerdir. Oğlu Ebu Muhammed ve diğer talebeleri daha çok tababetle meşgul olmuşlardı, İbn Rüşd'ün talebeleri daha çok Musevîler ile Hıristiyanlar arasından çıkmış ve bir Rüşdiye (Averroism) hareketini meydana getirmişlerdi. Mensup olduğu ailenin fazla meşhur olmaması ve talebelerinden bir kısmının Yahudi olmaları, İbn Rüşd'ün aslen Musevî olduğunun iddia edilmesi gibi yanlış bir zannın bile meydana gelmesine sebep olmuştu.

İbn Rüşd zeki, hafızası ve muhakemesi kuvvetli, son derece çalışkan bir âlim idi. Merakeş'te iken bütün gün boyunca mektepleri tertip, tanzim ve ıslah işi ile uğraşır, geceleri tabiata dair olan eserlerini telif eder, bu sahanın ince meselelerini halletmeye çalışırdı. Uzun ömrü boyunca sadece iki geceyi okumadan, yazmadan geçirmişti. Bunlardan biri babasının vefat ettiği, diğeri eşi ile zifafa girdiği gece idi.

İbn Rüşd, kadılık, hakimlik, idarecilik ve tabiblik gibi işlerle meşgul olduğundan eser yazmaya vakit bulamıyor, ancak artan zamanlarında bu işle meşgul oluyordu. Bu hususdaki üzüntülerini belirtmek için; "Hikmet bakımından önemsiz şeyler, beni faydasız yerlerde o kadar çok tutuyor ki, yazdığım eserleri, yangın esnasında en kıymetli eşyasını terk ederek derhal canlarını kurtaran kimse-

ler gibi acele yazdım," demişti.

İbn Rüşd günde bir kere yemek yediği halde gayet şişmandı. Bütün gecelerini felsefe okumakla geçirir, yorulduğu zaman tarih veya şiir okuyarak gönlünü eğlendirirdi. Uzlete meyl eder, halk ile fazla düşüp kalkmaz, sık sık insanlar arasında görünmekten hoşlanmaz, yalnızlığı sever, boş vakitlerini okuyarak değerlendirir, okumaktan ve okudukları üzerinde düşünmekten zevk alırdı. "Filozoflara has olan din, kâinatı ve mevcudatı bilmektir. Masnu ve mahluk olan varlıklar hakkında bilgi sahibi olmak, Allah hakkında ilim sahibi olmaya denktir, Allah'ı razı eden kudsî ibadetlerden biri de budur, halbuki böyle şeylerle uğraşanları kâfir sayanlar da vardır", dediği sık sık duyulurdu. Sabırlı, tahammüllü, ve kerem sahibi idi. Muhaliflerinin bile kusurlarını görmezlikten gelir, rakiplerinin kendi hakkında fena muamelelerini affederdi. Cömert idi. "Dostuna ihsanda bulunan bir kimse tabii bir şey yapmış olur, asıl fazilet düşmana ihsanda bulunmak ve iyilik yapmaktır" derdi.

Merhametli ve şefkatli idi. Son derece insaniyetperverdi. Tüm insanları yekdiğerinin kardeşi bilirdi. Gayet müsamahalı ve anlayışlı idi. Yahudiler ve Hıristiyanlar bile müslümanlar kadar rahat bir şekilde derslerine girer ve kendisinden faydalanırdı. İlim konusunda din, mezhep ve inanç farkı tanımazdı. Her yerde ve herkesten ilim tahsil edilir ve yine her yerde herkese öğretilir, diye inanırdı. Alçak gönüllü idi. Herkesi hoş görürdü. Sade yaşamayı ve sade giyinmeyi severdi. Yoksul ve fakirlere, belâ ve musibete dûçar olanlara elinden geldiği kadar yardım eder, kadılık yaptığı için verilen ücreti biriktirmez, muhtaçlara harcardı. Uzun süre kadılık yaptığı halde hiç idam cezası vermemişti. İdam hükmünün verilmesini gerektirecek bir meselenin hallini yardımcılarına ve naiblerine bırakırdı. Mutaassıplardan biri kendisine hakaret ettiği zaman; "Sabır ve tahammülümü tecrübe edebilmem için iyi bir fırsat verdin, fakat sakın başkalarına böyle davranma, çünkü böyle hakaretlere başkaları tahammül edemez, belki kötü bir cezaya çarparsın", derdi.

Dindar, zâhid, ibadetine devamlı ve takva sahibi idi. "İlm-i teşrih (anatomi) ile meşgul olmak Allah'a imanı kavvetlendirir ve ona dair olan bilgiyi artırır" derdi.

İnsanoğlunu terbiye etmek için en kolay yol dindir. Medeniyet ve nizamı muhafaza etmek için din gibi güzel bir vesile bulunmaz, görüşünde idi.

Fikren hür, ilmen istiklâl sahibi ve cesur idi. İnandığı her şeyi çekinmeden ve korkmadan yazardı. Sadece Aristo'ya olan bağlılığı taassup derecesine varmıştı. Şifahi konuşmalarda da ihtiyatı tercih ederdi. Müctehid idi, ictihad mertebesine ulaşmıştı.

3. Aristo'cu İbn Rüşd (Şârih-i A'zam)

İbn Rüşd, İslâm filozofları arasında Aristo'yu en iyi anlayan ve ona en fazla bağlanan bir filozoftur. Hatta denebilir ki bir insanın diğer bir insana bağlı kalması, İbn Rüşd'ün, Aristo'ya bağlı kalmasından daha fazla olamaz. İbn Rüşd, kelimenin tam mânasiyle Aristo'ya hayrandır. Her vesile ile ona olan merbutiyetini ortaya koyar, samimi takdirlerini ifade eder. Aristo'nun *Tabiiyyat* isimli eserini şerh ederken önsözünde şunları yazmıştı:

"Bu eserin müellifi Aristo'dur. Yunanlıların en akıllısı ve hikmeti en iyi bileni odur. Mantık, tabiiyyat ve maverâu't-tabîa ilimlerinin kurucusu ve tamamlayıcısıdır. Kurucusudur, dedim, çünkü ondan evvel bu ilimlere dair ortaya konulan kitapların tümü, onun eserlerinin yanında bahs edilmeye bile değmez. Tamamlayıcısıdır, dedim; çünkü ondan sonra bugüne kadar yaşayan filozofların hepsi, yani binbeşyüz yıllık bir süre içinde, onun ortaya koyduklarının üstüne bir şey ilave edemedikleri gibi onda herhangi bir hata da bulamamışlardır. Şu halde bir insanda bu kadar ilmin toplanmış olması hayret edilecek acaip ve garib bir şeydir. Artık bu ona beşerî değil ilahî bir melek (veya melik) isminin verilmesini gerektirmektedir, (o, bir beşer değil ilahî bir melektir). İşte bunun için eskiler ona "*İlahî Aristo*" ismini vermişlerdi.

"Allah'a çok çok hamd olsun ki, bu zat için mükemmellik takdir etmiş, hiç bir zaman hiç bir kimsenin ulaşamadığı bir dereceye onu koymuş, Allah, Kur'an'da; "De ki, fazl ve ihsan Allah'ın elindedir, onu dilediğine verir" mealindeki âyet ile belki de ona işaret etmiştir.

"Aristo'nun burhanı apaçık bir gerçektir. Onun için şunu söylememiz mümkündür: İlâhî inayet, öğrenilmesi imkân dahilinde olan şeyi öğretmesi için onu bize göndermiştir".

İşte İbn Rüşd Aristo'yu bu kadar çok takdir ediyor. Nadiren ona muhalefet etmeyi göze alıyor, teferruat sayılacak hususlarda ona karşı çıkıyorsa da yine de onu daima mazur görüyordu. Ekseriya yanlış olduğuna kanaat getirdiği Aristo'nun görüşlerine gelince, sükût etmeyi tercih ediyor, bir şey söylemeden geçiştiriyor, hatanın Aristo'da değil, onun sözlerinin anlaşılmasında olabileceği ihtimali üzerinde duruyor.

İbn Rüşd'e göre Aristo en kâmil insan ve en büyük bir mütefekkirdir. O, bâtıl ile bulaşık ve karışık olmayan saf ve halis hakikata ulaşmıştır. Yerde ve göklerde bir çok yeni şeyler keşf olunsa bile yine de bu hüküm değişmez. Aristo olduğu gibi ve gerçek mahiyetiyle anlaşılsa, onun fikirleri insanoğlunun ulaşabildiği en yüksek bilgilere aykırı düşmez. Tekâmül sürecinin ezelî mecrasındaki insanlık Aristo'nun şahsında, başka hiç bir ferdin ulaşamayacağı yüce bir dereceye çıkmıştır. Ondan sonra gelenlerin binbir meşakkatla ortaya çıkardıkları, düşüne taşına eriştikleri görüşler Muallim-i Evvel'e kolayca malum olmuştur.

Aristo insan tavrının üstünde olan bir insandır. İlâhî inayet, onun şahsında insanın küllî akla ne kadar yaklaşabileceğini açıklamayı irade etmişe benzer, insan aklının en yüksek seviyede gösterdiği suret odur.

İbn Rüşd'ün Aristo'yu ne kadar fazla takdir ettiğini ve ona nasıl hayran olduğunu anlatmak için şöyle derler: İbn Rüşd, birden fazla ilâhın varlığına kani olsa, Aristo'ya Rabbu'l-erbâb (ilâhların ilâhı) derdi.

Hemen ifade edelim ki, Aristo'ya bu kadar çok sâdık ve merbut olan İbn Rüşd'ün, esas itibariyle orijinal bir felsefe mektebinin kurucusu olması mantıken imkânsızdır. O koyu bir Aristo'cudur. Aristo'nun sâdık bir takipçisi, iyi bir şarihi ve yorumcusudur. Aristo'ya bağlılığı taassup derecesindedir. Onun bütün özelliği başarılı bir Aristo yorumcusu olmasıdır. Meşşaîliği ondan daha iyi anlayan olmamıştır. Bütün dehasını ve mesaisini Meşşaîliği bulmak ve en doğru şekli ile ortaya koymak için harcamıştır. Aristo'nun sözlerini ve fikirlerini bir vahiy sağlamlığında, kuvvetinde ve değerinde görmüştür. Nebiler bile ilâhî ve metafizik hakikati bir takım temsiller ve semboller içinde üstü kapalı olarak anlattıkları halde, Aristo bu nevi gerçekleri sarih ve vazıh bir şekilde olduğu gibi anlatmıştır. Ancak temsiller şeklinde anlatılan hakikatları herkes anladığı halde, açık ve çıplak gerçekleri sadece burhan ehli olan âlim, zeki ve dürüst şahıslar anlayabilirler. Aslında vahyin tebliğ ettiği hakikat ile Aristo'nun felsefesi arasında tam bir uyum ve ahenk vardır. Hiç bir şekilde çatışma, çelişme, zıtlaşma ve birbirine karşı olma hali mevcut değildir. Bütün mesele bunun te'vilini, yani yorumunu yapabilmekten ibarettir. Kelâmcıların yanlış, yersiz ve zamansız te'villeri, bu gerçeğin anlaşılmasını imkânsız hale getirmiştir.

4. Din ile felsefenin uzlaştırılması

İbn Rüşd'ün birinci özelliği Şarih-i A'zam olmak ise ikinci, belkide birincisi kadar önemli olan diğer özelliği din ile felsefeyi uzlaştırması ve bağdaştırmasıdır. İbn Rüşd bu hususdaki fikirlerini geniş bir şekilde *Faslu'l-makal* ile *Minhâc*'da ifade etmiştir. Bu konuda ondan daha güzel izah ve tefsir tarzı getiren filozof yoktur. Onun bu konudaki fikirleri felsefe ile ilgilenmeyen Müslümanlara ve hatta Yahudi ve Hıristiyanlara bile faydalı olmuştur. Şüphesiz ki, bu sahada ilk önce fikir beyan eden İbn Rüşd değildi. Ondan çok önce, aklı esas kıstas kabul eden ve şeriatın te'vil ve tefsirinde akla itimat eden Mutezile de din ile felsefeyi telif etmek için sürekli

ve ciddi çabalar harcamış, bunun neticesinde alâkaya değer önemli neticelere ulaşmıştı. "Dinî bilgilerin doğruluğu aklî kıstaslarla bilinir" diyen filozof Kindî de bu mesele üzerinde durmuştu. Şarkta Farabî ve İbn Sina, Mağrib'te İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi büyük İslâm filozofları da aynı mesele üzerinde durmuşlar ve dikkate değer neticelere ulaşmışlardı. Bu hususta fikir beyan eden zümreler ve bilhassa İslâm filozoflarının bu konu etrafında düşünceleri arasında esaslı farklar mevcuttu, özellikle filozofları bu hususta üç büyük gruba ayırmak mümkündür:

1. İslâm filozoflarının çoğu şeriatla felsefenin telif edilmesi fikrinde idiler. Bunlar, zahir itibariyle felsefî nazariyelere uygun düşmeyen dinî bir metin gördükleri zaman derhal onu aklî ölçüler içinde te'vil eder, te'ville ortaya çıkan mânanın, metnin zahirî mânasına uygun olup olmadığına aldırmazlardı. Başta İhvanu's-safa olmak üzere Kindî, Farabî, İbn Sina, İbn Tufeyl, İbn Bacce ve İbn Rüşd gibi filozoflar umumiyetle bu usûlü takip ederler. Fakat yine de aralarında büyük ve önemli farklar mevcuttu.

2. Başta Gazalî olmak üzere bir çok mütefekkir, şeriatın getirdiği hak, ona muhalif olarak felsefenin getirdiği bâtıldır, diyor ve bütün felsefî fikir ve kanaatları dinî ölçülere vurarak kabul veya red ediyorlardı. Gazalî *Tehafüt*'te bu yolu tutmuştu. Bu usûle göre felsefe, aklî ve tecrübî ilimler kayıtsız şartsız olarak şeriatın kontrolüne giriyor, dini esaslara boyun eğiyor, geçerli olabilmeleri için âlimlerin onayına muhtaç oluyor, ve kısaca bağımsız ve serbest olamıyordu.

3. Ebu Süleyman Mantıkî'nin görüşü şu idi: Felsefî nazariyeler doğrudur, aynı şekilde dini tebliğat da doğrudur. Bu ikisini uzlaştırmak ve bağdaştırmak ise saçmadır, aptalca bir iştir. Bunlardan herbirinin kendine has bir nüfuz ve tesir sahasının bulunması zaruridir. Şu halde din, kendi ihtisas sahasına giren hususlarda kabul edilmelidir: Ahlâk, ölümden sonraki hayat, sevap-günah, ahiretteki ferdî mesuliyet... v.s. gibi. Felsefî nazariyeler de fizik, kimya, mantık... v.s. gibi ona has sahalarda makbul sayılmalıdır. Birinin diğe-

rine tecavüz etmesi doğru değildir.

Şayet eskiden anlaşılan mânada metafizik meseleler felsefenin ihtisas sahasından çıkarılacak olursa, yani âlemin kıdemi, Allah'ın cüziyatı bilip bilmemesi, haşrın ruhanî olup olmaması gibi meseleler felsefenin konularından çıkarılıp sadece aklın yetki sahasında kalan meseleleri inceleme ve araştırma felsefeye konu olarak verilecek olursa, buna kimsenin bir diyeceği olmamalıdır. Esasen İbn Rüşd'ün *Faslu'l-makal* ve *el-Minhâc*'taki görüşlerinin bugünkü felsefî telakkilerle incelenmesi neticesinde bu neticeye ulaşılması zor değildir, hatta tabii bir şeydir. Batıda "kiliseye girince, laboratuarımın kapısını, laboratuarıma girince de kilisenin kapısını kapatırım" diyen dindar Hıristiyan ilim ve fikir adamlarının uyguladıkları prensip de budur. İbn Rüşd, din ile felsefeyi telif etmiyor, birbirinden ayırıyor, saha ve sınırlarını gösteriyor, imanla vahyin yetkilerini tesbit ediyor, demek de mümkündür.

Felsefe ve şeriatın telifi ile ilgili olmak üzere İbn Arabî'nin *Futûhat*'ta anlattığı hoş bir fıkra vardır. İbn Arabi diyor ki: "Bir gün Kurtuba'da İbn Rüşd'ü ziyaret etmiştim. Halvetim esnasında Allah tarafından üzerime feth olunmuş hususlar ona ulaşmış ve bunları işitmiş olduğundan benimle görüşmeyi arzu ediyor ve işittiklerinden ötürü taaccüp ediyordu. Onun için babam beni onu ziyaret etmem için göndermiş, benim onunla görüşmemi temin için de bir vesile bulmuştu. İbn Rüşd babamın dostlarından idi. Ben ise o zaman henüz bıyıkları terlemeyen ve yüzünde tüy bitmeyen bir çocuk idim. İbn Rüşd'ün yanına girince, yerinden kalktı, sevgi ve saygı ile bana yöneldi, beni kucakladı ve: 'Evet mi?' diye sordu. Ben, 'Evet', dedim. Bunun üzerine, ne demek istediğini anladığım için sevinci arttı. Sonra onu sevindiren şeyin ne olduğunu sezdim ve 'Hayır', dedim. Bunun üzerine canı sıkıldı ve rengi değişti. Yanında olandan şüpheye düştü. Bana; keşf ve ilâhî feyz konusunda durumu nasıl gördün? O, düşüncenin verdiği ve vardığı sonuç gibi midir? diye sordu. Ben; evet, hayır, ruhlar evet ile hayır arasında uçar, deyince, rengi sarardı, elini şakağına dayayarak oturdu. Ken-

disine neyi işaret ettiğimi anlamıştı".

İbn Rüşd'le İbn Arabî arasında geçen bu konuşmayı ve görüşmeyi tarih açısından çok uzak bir ihtimal olarak görenler, bunun ruhî bir mülakat olabileceğinden bahsetmişlerdir. Fakat iki âlimin görüşmeleri için tarih ve yaş durumu uygundur.

Lâkin sorular ve cevaplar gariptir. "Evet" ve "Hayır" sözlerinin mânası nedir acaba? Bu şifrelerle nasıl anlaşmışlardı? İbn Rüşd şunu sormak istemişti: Felsefede, aklî delillere ve mantıkî istidlallere itimat ile insanın hakikata ulaşmasına evet mi? (İbn Rüşd'ün tuttuğu yol budur.) İbn Arabî, buna evet diye cevap verince İbn Rüşd sevinmişti. Fakat çok geçmeden hayır cevabını verince, bu sefer de canı sıkıldı ve bozuldu. İbn Arabî, hayır demekle belki de, hakikati tanıma hususunda yolların en iyisi akıl yolu değildir, demek istemişti. Çünkü ona göre en iyi yol, hakikatin keşf edilmesine ulaştıran nefs riyazeti yoludur. Bu yolla hakikat gözle görülürcesine aşikâr olur. İbn Arabî'nin, "Keşf ve ilâhî feyz, düşüncenin verdiğinden daha çok şey bahş eder", şeklindeki fikri de bunu gösterir. "Ruhlar evet ile hayır arasında uçar" demesi, düşünce yolu da keşf yolu da insanı hakikate ulaştırır mânasına gelir. Fakat aklî burhanla keşf arasında muazzam fark vardır. Aklî burhan insana nihayet bir kanaat bahş eder. Keşf ise insanı gözü ile görüyormuş gibi bir hale getirir. O halde aradaki fark büyüktür. "Ruhlar evet ile hayır arasında uçar" sözü ile şunu anlatmak istiyordu: Fıkıhçılar gibi sadece zâhire istinat edip keşfi inkâr edenler ile "evet" diyenler, yani keşfe inananlar arasında şiddetli bir ihtilaf mevcuttur, ruhlar burada heder olmuşlardır. Hallaç ve Suhreverdi'nin ruhları bu arada mahv ve heder edildiler.

İbn Sina ile Ebu Said Ebu'l-Hayr, bir görüşmeden çıktıktan sonra, ilkinin "O, benim aklıla bildiğimi keşfen görüyor", ikincisinin "O, benim gördüğümü biliyor" demeleri de buna benzer.

Bu örnek, İbn Rüşd'ün tasavvufa, ilhama ve keşfe sadece aklın verilerini teyit ettiği kadar değer verdiğini göstermektedir. Gerçekten de İbn Rüşd tasavvuf hakkında müsbet kanaatlara sahip olmamıştır.

5. İbn Rüşd'ün din felsefesi

İbn Rüşd'ün din felsefesi, onun umumi felsefesinin bir devamıdır. Bu sebeple İbn Rüşd'ün umumi felsefesini bilmeden din hakkındaki fikir ve kanaatlarını doğru olarak değerlendirmeye imkân yoktur. İbn Rüşd, Aristo'nun peşinden giderek rasyonalist ve realist bir felsefî kanaata ulaşmıştır. Onun bu rasyonalizm ve realizminin dinî konulardaki görüşleri üzerinde de tezahürleri gayet açık ve seçik bir surette müşahede edilmektedir. Akla ve gerçeğe bu kadar çok bağlı olan İbn Rüşd'ün hemen hemen hiç bir aklî temele dayanmayan, ilmî esaslara istinat etmeyen ve realiteden uzak olan kelâmcılarla mutasavvıfların görüşlerine hayal ve vehim nazarı ile bakmasına şaşmamak icap eder. Allah'ın ahirette görülmesi meselesi üzerinde dururken, "Allah hem cisim olmayacak, hem bir cihette bulunmayacak, hem de baştaki gözle görülecek, aklın almıyacağı bir şeydir bu" demek suretiyle Eş'arî kelâmcılarını hayalcilikle, aslı olmayan te'villere dayanarak evham kabilinden olan sözler söylemekle suçlar. Ona göre Mutezile'nin tutumu daha makuldür. Çünkü Allah'ın cisim olmadığını kabul edince, bunun tabii bir sonucu olarak rü'yetin mevcut ve vâki olmayacağını da kabul etmiştir. Selefin tutumu da makuldür. Çünkü Allah, cisim imiş gibi tasavvur edilince, artık rü'yeti kabul etmek ve anlamak zor bir şey değildir. Akla da realiteye de ters düşen görüş Eş'arîlerin görüşüdür. İbn Rüşd, rü'yeti "mezid-i ilm" (ilmin ve yakînin artması) şeklinde izah etmiş, böylece realist ve rasyonalist bir yol takip etmiş, esas itibariyle Mutezile ile bazı mutasavvıfların kanaatini kabul etmiştir. Ancak çok önemli bir konuda İbn Rüşd, Mutezile'den ayrılmaktadır: Mutezile, hissî mânada bir rü'yetin olmadığı inancını, halk da dahil olmak üzere herkesin mecburi olarak kabul etmeleri gereken bir akide olarak görüyordu. İbn Rüşd ise, her ne kadar rü'yete "mezid-i ilm" diyorsa da, halkın buna hissî mânada inanmasını sadece caiz görmekle kalmıyor, ayrıca halkın bu inançta olmasında hem fayda hem de zaruret görüyordu. Çünkü ona göre halk hissî rü'yet-

ten başkasını bilmez. Bir takım te'villere girişerek halka rü'yetin "mezid-i ilm"den ibaret olduğunu anlatmaya kalkışmak, önce nassın zahirini iptal etmek, sonra da onun yerine te'vilî, bâtını ve hakikî mânayı koyamamak, netice olarak da halkın itikadını sarsarak inkâra ve küfre düşmelerine yol açmak mânasına gelir. İşte en tehlikeli ve en zararlı yol budur ve Eş'arîler bu yolu takip etmişlerdir.

Bu örnek üzerinde İbn Rüşd'ün realist ve rasyonalist tavrını görelim: Bir kere rü'yeti "mezid-i ilm"den ibaret görmekle, makul ve mantıkî olan şey ne ise onu kabul etmiştir. Ancak o, bu nevi fikirlerini her yerde ve her zaman açıklamaz, zamana ve zemine göre konuşur veya sükût eder, halkın veya kendini âlim sananların meseleyi yanlış anlamalarından endişe edince, onlara göre bir izah yapar. İbn Rüşd, cismanî, maddî ve hissî rü'yetten başkasını halkın anlamayacağını, onlara akıllarının erdiği kadar hitap etmek gerektiğini, "rü'yet mezid-i ilim"den ibarettir, diye kendilerine açıklama yapmanın zarardan başka bir netice getirmiyeceğini gayet iyi bilmektedir. İşte onun gerçekçiliği de buradadır. Bu gerçekçilik maalesef ne Mutezilede ne de Eş'arîlerde mevcuttur. İbn Rüşd fikirlerinin yanlış anlaşılacağına kanaat getirince, meselenin selef tarzı zahirî bir izahını yapar veya bu meselenin te'vilini ve esas mânasını Allah'tan başkası bilmez, demek suretiyle yine selefin üslubunu kullanır ve agnostik (lâedrî) bir tavır alır. Onun sistemi bu nevi konuşma tarzına ve tavır almalara oldukça müsaittir. Daima iki türlü konuşmayı, halka ayrı; zeki, kabiliyetli ve dürüst âlimlere başka türlü hitap etmeyi bir akide haline getirdiğinden onun gerçek fikrinin hangisi olduğunu anlamak bazan bir hayli zorlaşır. Bilhassa onun umumi kanaatlarını bilmeyenler, kendisini tamamen yanlış anlayabilirler. Halka karşı imancı, aydınlara ve zeki kişilere karşı akılcı ve gerçekçi bir tavır takınmayı vazgeçilmez bir kaide haline getirmiş olan İbn Rüşd esasen kendisinin bu şekilde anlaşılmasından şikâyetçi değildir.

İbn Rüşd, kelâma ağır darbeler indirmeyi, kelâmcılara şiddetle hücum etmeyi görev bilmiştir. Çünkü ona göre kelâmcılar, tama-

miyle bid'at olan bir takım hayalî te'viller ortaya atarak şeriata da hikmete de zarar vermişler, dini de ilmi de çıkmaza sokmuşlar, netice olarak insanın hem kalbini hem de kafasını bozmuşlardır, İslâmda beşerî hislerin ve düşüncenin bozulmasının sorumlusu kelâmcılardır. Kelâmcıların tutmuş oldukları yol, bizzat dinin kendisine de akla da, ilme de tabiata da aykırıdır, İbn Rüşd'e göre te'vili halka açıklayan kelâmcılar, onlara anlamayacakları bir dille hitap etmiş oldular. Halka ilacın faydasını ve kullanılma şeklini anlatacağı yerde, bunu bırakıp ilacın nasıl yapıldığını öğretmeye kalkışan kişinin hali ne ise, kelâmcının durumu da odur. Bir kere halkın ilacın terkibini ve yapılış biçimini bilmeye ihtiyaçları yoktur. Bunda fayda da mevcut değildir. Bunu anlatacağım derken muhatabın zihnini karıştırmaktan, boş yere meşgul etmekten ve daha faydalı şeyleri öğrenmeye engel olmaktan başka bir şey yapılmış olmaz. Ayrıca lüzumsuz ve faydasız olduğu kadar da zararlı ve imkânsız olan, bu mesele anlatılırken esas maksat olan ilacın sağladığı fayda ve kullanma şeklini öğretme hususunun da ihmal edilmesi gibi bir durum ortaya çıkar. İşte halk ile ilimde râsih olan ve te'vili bilen âlimler arasındaki fark budur. Eş'arîlerin kelâmı ne halkın işine ne de eczacı durumunda bulunan âlimin işine yarar. Halka nazarî ve mücerret meselelerden değil, amelî ve müşahhas hususlardan bahsedilmelidir.

İbn Rüşd'ün din felsefesinde "Bir mânayı temsil ile anlatma ve mesel getirme" çok önemli yer tutar. Ona göre halk teorik ve mücerret kavramları anlamaya kadir değildir. Zekâları, kabiliyetleri ve yaratılışları icabı nazarî hususları kavrayamayanlar, hissî, maddî ve cismanî olmayan varlıklara akıl erdiremezler. Onlar var olan her şeyi duyularla idrâk edilen varlıklar şeklinde tasavvur ve tahayyül ederler. Onun için, maddî olmayan varlıkların, halka mesel getirerek ve temsilî surette anlatılması zaruridir. Naslar, yani âyet ve hadisler ilâhî, mânevî ve uhrevî hakikatları temsilî surette anlatmışlardır. Naslardaki temsillerin neye delâlet ettiğini te'vil ve tefsir suretiyle halka anlatmak sadece faydasız değil, aynı zamanda zararlıdır.

Şâri bu gibi hususları sebepsiz ve hikmetsiz olarak temsilî surette anlatmış değildir. Temsilî surette anlatılan dinî hakikatları te'vil eden kelâmcılar, şâriin bu temsillerden gözettiği gayeyi, hikmeti ve faydayı geçersiz hale getirmişlerdir. Bu suretle de mukaddes metinler, lafız olarak değilse bile mâna olarak tahrif edilmiş oldu. Temsillerle anlatılan hakikatların te'vil edilmesi gerekli olsaydı, bunu doğrudan doğruya şâri (kanun koyucu nebi) veya ilk Müslümanlar yaparlardı. Halbuki o zaman te'vil denilen şeyin bulunmadığı herkesin kabul ettiği bir hakikattir. Şayet temsilî mânalar te'vil edilecek idiyse neden şâri baştan bunu temsil ile anlattı? Temsilsiz olarak anlatamaz mıydı? İbn Rüşd bir tabip olarak bu hususta hekimlikten gayet güzel bir örnek vermektedir. Farz edelim ki, fevkalâde faydalı ve şifalı hârika bir ilaç yapılmıştır ve bunu yapan da hâzık ve mâhir bir doktordur. Ekseriyet için çok faydalı olan hârika ilaç, mizaçlarının bozuk olmaları sebebiyle bazı kişilere iyi gelmemektedir. Bunu gören bir şahıs diyor ki, ilk ve baş tabibin, bu ilaçdan kasd ettiği deva ve şifa herkesin bildiği ve anladığı deva ve şifa değildir. O, bununla başka bir şey kasd etmiştir, o maksada ulaşmak için de bir takım uzak ve garip istiarelere ihtiyaç vardır. Bunun üzerine ilacın terkibine başlangıçta konulan deva ve şifa hassasını izale ederek, onun yerine baş tabibin maksadı olduğunu sandığı başka bir deva ve şifa hassası veren maddeyi terkibin içine koymuştur. Sonra da halka dönüp; baş tabib bu hârika ilaçtan herkesin anladığı mânayı değil, benim te'vil ve tefsir ettiğim mânayı kasd etmiştir, diyor ve bunun üzerine halk, terkibi te'vil ve tağyir edilen hârika ilacı kullanıyor ama bir çoklarının da mizacı ve sıhhati bozuluyor. Bunun üzerine bu ilaçtan halkın mizaç ve sıhhatinin bozulduğunu sezenler, ilacın terkibinde bulunan bazı maddeleri diğerleriyle değiştirmek suretiyle onu ıslah etmek istediler. Bu yüzden halka, ilk hastalıktan başka türlü bir hastalık daha bulaştı, ikinci, üçüncü kişiler de ilaçta değişiklik yaptılar, ama her değişiklikten yeni bir hastalık meydana geldi. Böylece baş tabibin bulduğu hârika ilaçtan gözettiği fayda ortadan kalkmış oldu. Bu ilaç tedaviye değil, yeni

hastalıkların çıkmasına sebep oldu. İşte İbn Rüşd âyet ve hadislerin üslubunu, ifadesini, hitap tarzını ve terkibini bu hârika ilaca: hârika ilacın deva ve şifa hassasını ıslah ediyoruz diyerek değiştiren ve bozan kişileri de te'vilcilere benzetiyor. İslâmdaki mezhep, fırka ve tarikat hareketlerini bilenler bu misâlin gerçekten dâhiyane olduğunu tereddütsüz kabul ederler, İbn Rüşd kelâmcılara bu tenkitleri yönelttiği zaman kelâm epeyce hareketli idi, en parlak devrini yaşıyordu. İmam diye meşhur olan en büyük kelâmcı Fahruddin Razî hayatta idi, kelâm henüz taklit dönemine girmemişti.

İbn Rüşd *Minhâc*'ta te'vil bakımından nasları ikiye ayırıyor:

1. Nassın ifade ve lafzında tasrih edilen mâna, bizatihi o ifadede ve lafızda mevcut olan mânadır. Bu nevi nasları te'vil etmek şüphesiz ki hatadır.

2. İkinci grupa giren naslar dört nevidir:

a) Misâl ile tasrih olunan mâna çok zor anlaşılır ve misâlin, mümesselden başka olduğu çok güç bilinir. Yani ifadenin temsil olduğu da bu temsil ile neyin kasd edildiği de kolay kolay anlaşılmaz. Bu kısım, ilimde râsih ve derin olanlardan başkasına te'vil edilemez.

b) Bunun tersidir. Yani naslardaki ifadenin misâl olduğu da, neyin misâli olduğu da aşikâr olarak herkes tarafından bilinir. Bundan maksat ve matlub tevil olduğundan onu tasrih etmek şarttır. Yani mutlaka te'vil edilmelidir.

c) İfadenin bir şeyin misâli olduğu kolaylıkla bilinir ama neyin misâli olduğu zor bilinir. Bu nevi nasların da havas ve ulemadan başkası tarafından te'vil edilmemeleri icab eder.

d) İfadenin ve ibarenin misâl olduğu zor bilinir, ama böyle bir ibarenin misâl olduğu bir kere kabul edilince, onun neyin misâli olduğu kolayca bilinir. İşte bu nevi ibareler, üzerinde durulması, düşünülmesi ve tafsilat verilmesi gereken ifadelerdir. İbn Rüşd'e göre garip ve acaip bir takım itikatların ortaya çıkmasına, bu nevi ifadelerin te'vil edilmesi yol açmıştır. Sûfîlere ve bu yolu tutan ulemaya ârız olan hal budur.

İbn Rüşd, Gazalî'nin *Faysalu't-tefrika*'da varlığın beş nevini izah şeklini beğeniyor ve oradaki malumatı kendisi tamamlıyor. O bu tasnifi vermek suretiyle çok umumi bir tasnif yapmak istemiştir. Şunu da ifade edelim ki, te'vilin şiddetle aleyhinde olması sebebiyle, İbn Teymiye ve İbn Kayyım gibi Selefîler İbn Rüşd'e bir hayli alâka ve yakınlık duymuşlardır. İbn Teymiye; "*el-Cem beyne'l-akl ve'n-nakl âlâ ba'zı'l-mebahisi'l-vâride fi Kitabi'l-keşf an minhâci'l-edille fi akâidi'l-mille*" adlı eserinde İbn Rüşd'ü tenkit etmesine rağmen, onun müsbet ve kendisine yakın olan yönlerini dikkatinden uzak tutmamıştır.

İbn Rüşd te'vil konusunda hem meslektaşı İbn Sina'yı hem de muhalifi Gazalî'yi tenkit ediyor. Ona göre bilhassa Gazalî te'vil edilmemesi gereken nasları halka te'vil etmek suretiyle dine ve ilme zarar vermiştir. İbn Sina kısmen nasları kısmen de felsefeyi te'vil ederek şeriatla hikmeti telif etmek istemişti. Fakat İbn Rüşd bu yüzden İbn Sina'ya sert çıkmış, yaptığı te'villerin anlamsız olduğunu ifade etmiş, hatta İbn Sina'yı felsefe ile kelâm arasında bir yerde görmüş, daha doğrusu onu tam ve iyi bir filozof saymamıştı. Tuhaftır ki, İbn Sina bir yandan İbn Rüşd'ün tenkidine maruz kalırken, öbür taraftan Gazalî'nin küfürle suçlamasına duçar olmuştu. Te'lifci olan herkesin kaderi budur. Gazalî, nasların nasıl te'vil edileceğine dair eser yazarken, İbn Rüşd onun karşısına dikilmiş, nasların niçin te'vil edilmemeleri gerektiğini anlatmaya çalışmıştır.

İbn Rüşd şu noktada gayet sarihtir: Şeriatin gayesi halkı umumi bilgi sahibi yapmak değildir. Dinin maksadı halkı amel ve ahlâk sahibi yapmak ve faziletli kılmaktır. Dünya ve kâinat üzerinde düşünmeye davet edilmesinden maksat da eşyayı tanımak değil, Allah'ı bilmektir.

Allah

İbn Rüşd, Allah'ı **"muharrik-i evvel"** olarak kabul eder. Âleme ilk hareketi O vermiştir. Allah'tan ilk hareketi alan âlem, Allah

tarafından kendisine konulmuş olan ve tabiat kanunları denilen illiyet esasına göre kendi kendini idare etmektedir, İbn Rüşd'e göre Allah ilk prensiptir, ilk ve saf formdur, her şeyin gayesidir, âlemin nâzımıdır, bütün zıdlar onda birleşir, varlığın en yüksek derecesi olan külldür. Müsebbibu'l-esbabtır, illetu'l-ileldir.

Allah'ın var olduğu (isbat-ı vâcib) hangi yoldan bilinir, sorusu İbn Rüşd'de önemlidir. İbn Rüşd bu hususta dört yolun bulunduğundan bahsediyor:

1. Haşeviye: Aşırı nasçılar ve nakilcilerdir. Haddinden fazla metinlere bağlı kaldıkları için muhakeme kabiliyetleri yok olan, düşünme melekeleri ma'lûl hale gelen bu kimseler Allah'ın sadece sem' ve nakil yolu ile bilineceği, bu hususta aklın işe yaramayacağını iddia ederler, İbn Rüşd'ün bunlardan nefret edeceği pek tabiidir.

2. Sûfîler: İbn Rüşd'e göre tasavvuf esasen akıl yolu olmadığından üzerinde durulmaya bile değmez. Tasavvuf bu hususta bir yol olsa bile herkese göre değildir.

3. Mutezile: İbn Rüşd, "Mutezilenin kitapları Endülüs'e gelmedi", diye bir bahane ileri sürerek onlar üzerinde durmuyor, "Mutezilenin yolunun Eş'arîlerin yoluna benzediğini tahmin ediyorum", diyor ki haklıdır.

4. Eş'arîler: Allah'ın varlığı hudûs yolu ile bilinir ve kabul edilir, diyorlar. Âlemin, cisimlerin, arazların hudûsu, saf yokluktan yaratılmış olmaları, irade ezelî iken hilkatin hâdis oluşu gibi bir çok nazarî meseleler burada önem kazanıyor. İbn Rüşd'e göre hudûs-i âlem yolu ve usûlü âyet ve hadislerde bulunmadığı gibi ilk Müslümanlar tarafından da bilinmeyen ve bid'at olan bir yoldur. Ayrıca bu yol aklî de değildir. Eş'arîlerin anladığı mânada bir hudûsun dinde de ilimde de yeri ve mânası yoktur. Bundan başka bu yol halka göre olmadığı gibi ulemaya göre de değildir.

İbn Rüşd, Allah'ın varlığı hakkında hem halk ve hem de ulema için müşterek yol olarak inayet ve ihtira yolunu bahiskonusu ediyor. Halk inayet ve ihtiraın basit ve sade şekli ile iktifa eder. Ulema ise bu hususta teferruata iner, derinliklere dalar, diyor. Ayrıca bu yol şer'î

yol olduğu gibi akıl ve ilim yoludur da, diyor. Onun değerinden hiç bir şey kaybetmeyen bu konudaki fikirleri gerçekten ilgiye değer.

İbn Rüşd, subutî ve selbî sıfatlar bahsinde kelâmcıların fikirlerine fazla itiraz etmiyor, hatta bu fikirleri kabullenmiş gibi görünüyor, ama bu meselelerde ince eleyip sık dokumanın karşısına dikiliyor, meseleyi basitçe, nasların zahirine göre ve selef tarzı üzere izah etmekle yetiniyor.

Üç önemli mesele

Gazalî, filozofları tekfir etmek için bulabula üç mesele bulmuştu. Filozoflar; a) Âlem kadîmdir, b) Allah cüziyatı bilmez, c) Haşir ruhanîdir, dedikleri için kâfirdirler, diyordu. Fakat İbn Rüşd *Faslu'l-makal*'de, *Minhâc*'da ve *Tehafut*'de bu üç konuda filozoflarla kelâmcıların inancı arasında hemen hemen fark yoktur, diyor ve davasını gayet âlimane ortaya koyuyor: "Gazalî önce *Makasıdu'l-felasife*'yi yazdı. Bu eserinde filozofların fikirlerini halka açıkladı. Sonra fikirlerinden caydı, bir felsefe dönmesi haline geldi. *Tehafut*'da filozofları tekfir etti. *Cevahiru'l-Kur'an* adiyle yazdığı eserde, Tehafut'daki sözler cedel kabilindendir. Hak olan fikir ve inançlar *el-Mazmûn ala gayri ehlihî* isimli eserindedir. Daha sonra *Mişkâtü'l-envar* isimli eserinin ilahiyat bahsinde filozofların inançlarını açıkça benimsedi. Halbuki filozoflar, Allah cüziyatı bilmez, diye bir şey söylememişlerdir".

Gerçekten de Gazalî *Mişkâtü'l-envar*'da "Birinci semânın muharriki Allah değildir. Allah, kendisinden bu muharrik sadır olan zattır, Allah, hâlis birlikle tavsif olunamaz", demişti. Âlemin kıdemi bu sözlerle az çok kabul edilmiş gibidir. *Mizanü'l-amel*'de, "irfan sahibi sûfîler haşrın ruhanî olduğuna kani olmuşlardır", dedikten sonra onların fikirlerine itiraz etmeden görüşlerini nakl ve izah ediyor. Ayrıca *el-Munkız*'da kendisinin de bir sûfî olduğunu söylüyor. Böylece hiç olmazsa, kelâmcılarla filozoflar arasında tekfiri gerektiren bir şey kalmamış oluyor. En önemli olan üç meselede iki taraf arasında-

ki fark ve görüş ayrılığı bu kadar basit olursa, diğer temel meselelerde daha da basit olacağı aşikârdır. Kaldıki, İbn Rüşd Kur'an'dan getirdiği bazı âyetlerin zahirî mânâsı ile istidlal ederek; "Bu âlem, yoktan değil, başka bir şeyden var olmuştur, davasını şer'an da ispat etmiş, buna karşılık 'adem-i mahz'dan yaratma diye ifade edilen kelâmcıların hilkat hakkındaki nazariyelerinin ne aklî ne de şer'î herhangi bir esasa dayanmadığı hususuna dikkati çekmiştir.

Âlem

İbn Rüşd, âlemin zaruri olarak kadîm ve ezelî olduğu kanaatında olup hâdis oluşunu akla uygun bulmamaktadır. Âlem gibi hareket ve oluş da ezelîdir. Kadîm ve ezelî olan âlemin Allah'a istinat etmesi zaruridir. Fakat âlemin şimdiki gibi oluşu da zaruridir; başka türlü olması caiz ve mümkün değildir. İbn Rüşd'ün optimizmi ve kader anlayışı bu zarurete dayanır. Ona göre madde ve form sadece zihinde birbirinden ayrılır, hariçte daima beraber bulunur. Form ve suret, latif ruhlar (ervah-ı latife) gibi maddeye intikal ve sirayet etmez. Baştan beri madde ile bulunur, ondan ayrılmazlar. Formların dereceleri vardır. En aşağısı heyulanın formu, en yükseği Allah'ın formudur. Allah, en yüksek seviyede bir formdur, saf ve halis bir surettir, O'nda cismiyet ve maddiyet yoktur. Âlem yok ('adem) tan meydana gelmemiştir. Müşahede ile sabittir ki, meydana gelen her şey başka bir şeyden meydana gelmektedir. O halde kimsenin görmediği ve şahit olmadığı, hakkında nas bulunmadığı gibi herhangi bir aklî delil de mevcut olmayan bir hudûs-ı âlemden nasıl bahs edilebilir? Defaten bir hilkat yoktur, anbean devam eden tedrici bir hilkat ve hudûs vardır. Ezelden beri sürüp gelen hilkat ve hudûs aralıksız bir gelişme, bir tekâmül, bir neşvünema halindedir. Âlem, tabiî ve zaruri kanunlarla kendi kendini idare etmektedir. Âlem karşısında Allah fâil-i muhtar değil mucibun bi'z-zattır. Allah tabiat gibi zaruri olarak fail değildir, ama insanda olduğu gibi eksik bir irâde ile mürid de değildir. Kâmil bir irâdeye sahip oluşu, zaru-

ret yolu ile değilse bile vücub yolu ile fiilinin meydana gelmesine sebep olur. İbn Rüşd, âlemin "mümkin-i kadîm" olduğunu söyleyen İbn Sina'yı reddediyor, bu görüşü, İbn Sina'nın kelâmcılara verdiği bir taviz olarak görüyor.

İbn Rüşd, âlemin idare edilmesini, bir ülkenin idaresine benzetir. Bu ülkede bütün devlet ve millet işleri ayrı ayrı görülür. Sonra hepsi bir noktada toplanır, umumi hâkime arz edilir. Her şey umumi hâkimin elindedir, onun emri ile icra edilir ama vasıtasız değil vasıta ile ona bağlıdır. Allah da âlemi umumi vali gibi idare eder, âlemi idare eden kuvvetlere doğrudan değil, dolaylı olarak müdahale eder. Allah akl-ı evvel ile âlemle ittisal halindedir. Allah akl-ı evvele, o da diğer şeylerin tümüne feyz verir. Burada İbn Rüşd Yeni Eflatuncu "sudûr nazariyesi" nin tesirine giriyor. Allah, cüz'î ve küllî her şeyi bizzat idare etse, âlemdeki şerrin ondan sâdır olması lazım gelir, halbuki Allah'tan sadece hayır sâdır olur. Çünkü o yalnız hayrı irâde eder, hayrı tabiî kanunların hükmü altına alır. Şer, tabiat kanununa aykırı hareket eden ve ona karşı gelen insandan, veya eşyadan sâdır olur. Şer, tabiî ama ârizî bir neticedir, hayır ise hem tabiî hem de aslîdir.

Akıl ve Nefs

İbn Rüşd, maddeden mücerret akılların var olduğuna inanır. Ukûl-i aşere denilen akıllar, müstakil ve mücerret varlıklardır. Genellikle Meşşaîler, semâların canlı ve akıllı varlıklar olduklarına inanmışlar, semâların canlarına "nüfûs-i eflâk", akıllarına da "ukûl-i eflâk" demişlerdir. Aristo'da bulunmayan bu görüşler, İslâm Meşşaîleri tarafından Yeni Eflâtuncu felsefeden mülhem olarak Meşşaîliğe ithal olunmuştur. Aristo, âlemin yaratılması konusunda, biri madde, diğeri kuvvet olarak iki unsur kabul ediyordu. Bu unsurlar bizatihi kendi kendine kaim, yekdiğerinden müstakil bir varlığa sahip cevherler idi. Yaratmaya iki müstakil cevherin esas alınması, bir düalizm (senevîlik, ikilik) meydana getiriyor, bu ise İslâm

dininin tevhid anlayışına aykırı görülüyordu, İslâm Meşşaî filozofları tevhidle dualizmi tercih etme mecburiyetinde kalınca Yeni Eflatunculuğun da tesiri ile tevhidi kabul etmişler, "Birden ancak bir çıkar" fikrine sahip çıkmışlar, böylece üstatları Aristo'dan ayrılmışlardı. İbn Rüşd, Aristo'ya son derece bağlı olduğu halde, kendisinden önceki filozofların tesiri ile ve belki de farkında olmadan bu hususta Aristo'ya muhalefet etmiş oluyordu.

Akl-ı evvel, Allah'tan ilk defa sâdır olan varlıktır. Sonra akl-ı evvelden dokuzuncu felek ve daha sonra akl-ı sânî sudûr etmiştir. Sekizinci felek ikinci akıldan sâdır olmuştur... Feleklerle akılların birbirinden sudûru böyle böyle devam eder. Onuncu akla akl-ı faal veya kevne feyezan eden akıl denir. Her akıl bir önceki aklın tesirinde kalır, bir sonraki akla tesir eder.

Allah âlemi akl-ı evvel vasıtasiyle hem yaratmıştır, hem de idare etmektedir. Âlemin, doğrudan Allah'a ittisali yoktur. Bu anlayışa göre felekler, semâlar ve yıldızlar akıllı oluyor, kâinatta cereyan eden her şeyi biliyor, canlı oluyor, nefse sahip oluyor, arz ve âlemdeki hâdiselere tesir ediyor. Dokuz felek, dokuz nefs ve dokuz akıl vardır. Akl-ı evvel ile aklın sayısı on olur.

İbn Rüşd'e göre, Aristo'nun faal ve fail akıl, dediği, "ebedîdir, ilâhîdir, insandan ayrıdır, madde ile imtizaç etmez", diye tasvir ettiği akıldan maksat akl-ı evveldir. Akl-ı münfail de insandaki akıl veya insanın ruhudur. Aslında fail akıl ile akl-ı münfail birdir. Münfail akıl akl-ı evvelden tesir kabul eden insanî veya hayvanî kuvvettir. Küllî ve umumi akıl ebedî olup fenayı kabul etmediği halde, münfail akıl fânidir. Fail akıl tektir, bölünmez. Münfail akıl böyle değildir. Fail aklın, diğer dünyevî akıl ile, insanî ve hayvanî akıllarla ayniyeti vardır.

İbn Rüşd, vahdet-i akıldan bahs eder. Ona göre bütün akıllar, akl-ı evvelden sudûr etmeleri itibariyle birdir, tektir. Bütün insanların bir aklı vardır. Buna "insaniyet aklı" denir. Onun için bir insan diğerinden daha az akıllı değildir. Bu akıl ebedîdir. Bütün beşeriyetin ve medeniyetin inkişafı, tekamülü ve terakkisi bu akıl sayesin-

de mümkün olmaktadır. Mutlak aklın insanla alakası yoktur, insaniyet bu aklın fiillerinden biridir, İbn Rüşd, ruhun saadetini ve ittisal anlayışını bu görüşleri ile izah etmiştir.

Akılların birliğine inanan İbn Rüşd ruhların birliğine (vahdet-i nüfûs) de inanır. Ona göre ruhların cevheri herkeste birdir. Nefs-i nâtıka maddeden mücerreddir. Cisim değildir, cisme de hulul etmez. Fakat bedenle bir nevi alakası vardır. Onu idare eder, onda tasarruf eder. Nefs-i nâtıka yükselme ve yücelme kabiliyetine sahiptir. İbn Rüşd, meâdı, haşrı ve ruhun uhrevî saadet veya şakavetini, "külliyât bâki, cüziyât fânidir", esasına göre izah ediyordu. Ferdî olan cüz'î nefs yok oluyor, sadece küllî olan insan ruhu bâki oluyor ve haşr da bu ruh hakkında bahis konusu oluyordu, insan ölünce, bedeni inhilâl eder, madde âlemine döner, nefs ise küllî nefse bitişir. Bu anlayışla ahiretteki ferdî mesuliyeti izah etmek zordur. İbn Rüşd, halka ve kelâmcılara hitap ederken ruhların ferdiyetini ve ebediyetini kabul etmekte, ama filozoflara hitap ederken ruhun küllî olduğunu, hisler itibariyle bir şahsiyet gösterdiklerini, ebedî olanın ferdî değil küllî olan insaniyet hayatı olduğunu kabul etmekte idi. Zaten o, şeriatın halk dini, felsefenin ise entellektüellerin dini olduğu görüşüne meyl etmekte idi. Halkı kötülük yapmaktan çekip çevirmek, iyiliğe ve güzelliğe yöneltmek, ahiretteki sevap-günah, mükâfat-ceza ve ferdî sorumluluk inancına sahip olmadan mümkün olmadığı için, umumun maslahatına ve menfaatına olmak üzere dinde bu nevi şeylerden bahs edilmiştir. Entellektüeller ise iyiliği bizzat iyilik olduğu için yapar, kötülüğü de yine bizzat kötülük olduğu için yapmazlar. Onun için onlara hakikatin yani ruhun cüz'î değil, küllî olduğu hususunun açıkça anlatılması gerekir.

İbn Rüşd'ün talebelerinden olan *Tarihu'l-felasife* isimli eserin müellifi Cemaluddin şöyle diyor: "İbn Yehuda'nın samimi dostu idim. Birgün kendisine; ruh, bedenden ayrıldıktan sonra yaşayacağına ve haricî eşyayı tanıma kudretine sahip olacağına göre, seninle gerçek bir sözleşme yapalım: Sen benden evvel ölürsen, oradaki ahvali bana haber ver. Senden önce ölürsem orada olup bitenleri ben

sana bildireyim, İbn Yehuda peki, dedi, bir müddet sonra vefat etti. Lakin haftalar geçtiği halde bana zuhur etmedi. Fakat bir gece onu rüyamda gördüm, ve ey tabip! öldükten sonra başından geçen maceraya gelip bana haber vereceğine söz vermemiş mi idin, diye sordum. Güldü ve yüzünü öbür tarafa çevirdi. Durumu bana haber vermeden seni bırakmam, diye ısrar edince: Âmm âmma döndü, hâs da hâssa dahil oldu, dedi. Anladım ki, şunu söylemek istemektedir: Umumi cevher olan nefs, umumi cevhere döndü. Hususi unsur olan beden, hususi unsurun karargahı olan arza dahil oldu. Bunun üzerine uyandım ve cevaptaki latafete ve nükteye taaccüp ettim".

İşte İbn Rüşd buna inanmakta, fakat halkın bunu anlamayacağını veya anlasa bile değerini takdir edemeyeceğini bildiği için ahiret ahvalinin temsilî bir surette ifade edildiğini, bu temsil ve sembollerin te'vil ve tefsir edilmemeleri icab ettiğini belirtmektedir. İbn Rüşd'e göre ahiret ve oradaki haller iman ve din sahasında varsa da felsefe ve akıl sahasında olmadığı için bu konuda halka ayrı, filozoflara ayrı hitap etmek gerekmektedir. Fazileti, hayrı ve iyi amelleri uhrevî saadet için bir araç olarak kabul etmek belki halk için faydalıdır ama sırf hayra hayır olduğu için talip olanlara göre hayrı ahiretteki selâmetin bir vasıtası saymak o kadar iyi bir şey değildir. Zira ahiret de dahil olmak üzere hayrı ve fazileti hiç bir şeye vasıta kılmamak icab eder. Hayır ve fazilet li-gayrihî değil, li-zatihî matlup ve maksut olmalıdır. Hayır, fazilet ve iyilik öbür dünyadan çok bu dünya için faydalıdır. İbn Rüşd haşir konusunda ilmî bir tartışmaya girmekten kaçınıyor. Bu inancın hakikat ve mahiyetinde değil, sıfat ve keyfiyetinde cedele giriyor. Cismanî haşri şeriat tasrih etmiştir. Bu sarahat karşısında susmak, ispat veya iptal cihetine gitmemek icab eder. Meseleyi akla değil, sadece vahye arz etmekle iktifa etmek lazımdır.

Mucize ve illiyet kanunu

İbn Rüşd, illiyet kanununu ve sebep-netice münasebetini determinizm şeklinde değerlendirmiş, mucize ve harikulâde halleri

kabul etmiyecek bir şekilde anlamış ve anlatmıştı. Hz. Peygamber'den zuhur eden hârikalar ve mucizeler haddizatında mümkün olup insan için imkansız olan şeydir, aklen mümkün olmayan bir şeyi mucize olarak kabul etmeye ihtiyaç yoktur, iyice düşünülünce, İslâmdaki sabit ve sahih mucizelerin bu neviden oldukları görülür. Asanın yılan haline gelmesi gibi tamamiyle sem'î ve naklî olan mucizelerden çok, Kur'an gibi mucize olduğu his ve itibar yolu ile herkese malum olan mucizelere daha büyük önem veriyor, mucizeleri, biri berranî, diğeri ehlî olmak üzere ikiye ayırıyor. Berranî mucize, nebilerin nebi ismini almasına sebep olan gayenin dışında kalan ve görevleri ile doğrudan alâkalı olmayan hissî ve kevnî mucizelerdir. Ehlî mucize ise nebinin nebi adını almasına ve nübüvvet sıfatına uygundur. Nebi haber veren, nübüvvet ise haber vermektir. Hak olan ilmi, doğru olan amel tarzını ve gaybı haber vermek ehlî bir mucizedir. Şer'î kanun ve hükümler bu sıfata istinaden tesis olunur. İlmî, manevî ve ehlî mucizeler, dikkati nebi üzerinde toplar, halbuki berranî mucize dikkati nebi veya onun sıfat ve görevi üzerinde değil hariçte bir noktada toplar.

İbn Rüşd şöyle diyor. "Mucize meselesini eski filozoflar araştırmamışlardı. Çünkü onlara göre bu konu araştırılmaması ve mesele haline getirilmemesi icab eden bir husus idi. Mucize dinî bir esastır. Dinî bir esası araştıran ve bu esas etrafında şüpheler meydana getirenlerin cezalandırılmaları gerekir. Bu gibi şeyleri araştıranlar, var olduğunda şüphe olmayan Allah, saadet ve fazilet gibi şeyleri araştıranlara benzerler. Bunların var oluş biçimleri ilâhî bir husus olup insan aklı tarafından idrâk edilemez. Pratik sanatlarda bile bu gibi hususlar ustadan araştırılmadan aynen kabul edilir. İlmî meselelerde de durum böyledir. Mucize meselesinde sükût ile kanaat etmeyenler, Kur'an'ın mucize oluşu keyfiyeti üzerinde durmalıdırlar. Bilmelidir ki, havassın, peygamberleri tasdik etme yolu ayrı bir yoldur".

Gazalî ile diğer Eş'arî kelâmcılarının sürekli hücumları ile tabiatta gaye, varlıklarda hikmet arama, sebeple netice arasında da-

imî bir bağ görme düşüncesi zayıflamış, bu durum tasavvuftaki kerametlerin hızla çoğalmasına vesile olmuş, böylece akıl ve tabiata olan güven sarsılınca ilmî hayat kendiliğinden çökmüştü. İbn Rüşd'ün fikirleri bu bakımdan önem ve değer taşımaktadır.

Siyaset

İbn Rüşd, Aristo'nun siyasete dair eserini görmemiş, Eflatun'un *Cumhuriyet*'i üzerinde fikir beyan etmiştir. Devleti ihtiyarlar ve filozoflar idare etmelidir. Devlet idaresini halkın çıkarına göre değil, kendi menfaatına göre ayarlama zulümdür. İbn Rüşd, askerî idarelere ve istibdada şiddetle karşı çıkıyor. Ona göre en kötü zulüm din adamlarının zulmüdür. Şöyle diyor: İlk zamanlarda Islâmdaki idare ve hükümet şekli tamamiyle Eflatun'un Cumhuriyetindeki nizama benzeyen bir şekil üzerinde kurulu idi, o cumhuriyetin bir örneği idi. Ne çare ki Muaviye bu nizamı bozdu, bu güzelim bina yerine Emevî istibdadını kurdu. Bunun neticesi olarak İslâm devletinin esasları yıkıldı, her yerde fitne ve anarşi zuhur etti.

Kadın

İbn Rüşd, kadını erkekle eşit tutar. Kadın, erkeğin sahip olduğu bütün haklara ve ehliyete sahiptir. Bazı bakımdan erkeklerden zayıf durumda olan kadın bazı bakımlardan ondan üstündür. Meselâ mûsikîde durum böyledir. İbn Rüşd kadının iyi bir asker olabileceğini öne sürer, Afrika'daki bazı kabilelerden misâller verir. Devlet işlerinde kadınların çalışmasında bir sakınca görmez, kadınların görevlerinin sadece çocuk doğurmak ve emzirmekten ibaret olmadığını, kadınlara yüklenen işlerin, onlardaki aklî melekeleri ve büyük işlere olan kabiliyetleri yok ettiğini, fazilet ve yüksek şahsiyet sahibi meşhur kadınlar bulunmamasının sebebinin bu olduğunu, kocalarına yük olan kadınların ot gibi yaşadıklarını ifade eder.

Mücadeleleri

İbn Rüşd, bir yandan Gazalî gibi kelâmcıları tenkit ederek harici bir mücadeleye girerken, öbür taraftan da Farabî ve İbn Sina gibi filozofları tenkit etmek suretiyle dahili bir mücadeleye girmiştir. Gazalî hakkında şöyle diyor: "Önemli olan konularda filozoflarla beraberdir. Fakat şeriatı savunan bir kahraman kesilmek, kelâmcılara şirin görünmek ve sünnîlere karşı kendisinde meydana gelen suizannı ortadan kaldırmak için filozoflara muhalif görünmeye çabalıyor. Aklı ile filozoflar tarafında, kalbi ile şeriat tarafında bulunuyor ama kalbi aklına gâlib geliyor. Maksadı hak olanı bulmak değil, felsefeyi red ve iptal etmektir. Yapmak peşinde koşmuyor, yıkmak gayesi güdüyor. Böyle hareket etmek ona yakışmaz. Çünkü bu hareket kötü kimselerin davranışıdır. Felsefeden faydalandı, başkalarından üstün duruma gelmesi, ancak felsefî eserler okuması sayesinde mümkün oldu. Tutalım ki filozoflar hata etti. Düşüncelerindeki meziyetler sayesinde fikirlerimizi terbiye etme gibi bir nimeti nasıl inkâr edebiliriz? Filozofların, mantıktan başka bir ilimleri olmasa bile, mantığın değerini bilen bir kişi olarak Gazalî'nin onlara teşekkür etmesi icab ederdi. Gazalî, hem, 'Mantık bilmiyenin ilmine güvenilmez' diyor, hem de mantık ilmini ortaya koyan filozofları ve onların ilimlerini alabildiğine karalıyor. Felsefî eserleri okuması ve onlardan faydalanması sayesinde en büyük âlim olma mertebesine kadar yükselen bir zatın, filozoflar hakkında uluorta sözler söylemesi, onları ve ilimlerini açıktan açığa ve mutlak surette kötülemesi nasıl doğru görülebilir?"

Gazalî filozofları tenkit ederken, "Maksadım hak olanı ortaya koymak değil, bâtılın butlanını meydana çıkarmak ve reddetmektir," diyor, her nevi felsefî mekteplerden, din ve mezheplerden faydalanıyor, tenkitlerinde kendini hiç bir şeyle mukayyet bilmiyordu. Bu tutum ona oldukça geniş bir hareket serbestisi vermiş, fikir ve kanaatlarını gayet hür bir şekilde ortaya koymasına imkân hazırlamıştı. Maksadı, hak ve doğru olanı ortaya koymak olmadığı için di-

nî hükümleri savunma ve doğruluğunu ispat etme mükellefiyeti altına girmemişti. Halbuki İbn Rüşd hem şer'î hükümlerin zahirine bağlı kalma ve onları savunma, hem de Aristo felsefesine sâdık kalma gibi iki taraflı bir kıskaç içinde kalmıştı. Gazalî, çok geniş bir cepheden taarruz ettiği halde, İbn Rüşd müdafa durumunda kalmıştı. Gazalî gibi geniş bir manevra sahasına ve kabiliyetine sahip değildi. Bütün avantajı gerçekçi, akılcı, ilimci ve tabiatçı oluşu idi. Halbuki bu gibi şeyler de insana ancak belli ve sınırlı bir hareket serbestisi verir. Onun için zaman zaman Gazalî karşısında zor durumda kalmış, mutaassıp bir çevrenin menfi tesiri ile maksadını ifadede güçlük çekmiştir. Gazalî öyle bir zeminde filozoflara karşı hücuma geçiyordu ki, ne yapsa muhiti onu alkışlıyordu. Başarılı olunca zaferi için onu alkışlıyan çevresi, başarısız olduğu vakit te onu kayırıyor ve mazur görüyordu, İbn Rüşd öyle bir sahada kelâmcılara karşı mücadele veriyordu ki, ne yapsa muhiti onu yuhalıyordu. Başarısız olunca, ona yuh çeken çevre, başarılı olunca zaferini inkâr ediyordu. Bu durum, iki âlimin vefatlarından sonra bile böyle sürüp gitti. Gazalî'nin şer'î bir mahkeme önüne hiç çıkmamış, mahkumiyet kararı almamış ve sürgüne gönderilmemiş olmasına mukabil İbn Rüşd'ün bu gibi elim ve hazin muamelelere maruz kalmış olması, bu durumun en açık örneğidir. İbn Rüşd, fikir ve inançlarını daha serbest ve açık şekilde ortaya koysaydı, belki yaşama hakkı da elinden alınırdı. Onun için İbn Rüşd'ün esas fikirlerini, umumi kanaatlarının içinde aramak ve kelâmcılara, bilhassa Gazalî'ye karşı aldığı tavırları ona göre değerlendirmek icab etmektedir. Çevreden gelen ve mücadele biçiminden kaynaklanan bu nevi menfi şartlara rağmen İbn Rüşd *Tehafütu't-Tehafüt*'te başarılı bir mücadele vermişti. Ama ondan sonra gelenler hep Gazalî'yi galip, İbn Rüşd'ü mağlub ilân etti. İslâm dünyası İbn Rüşd'ü mağlub ve mahkum sayarken, onun fikirleri batıda rönesans hareketinin vücuda gelmesine imkân veren zemini hazırlıyordu.

İbn Rüşd, meslekdaşı İbn Sina'yı da sert bir şekilde tenkit eder. Ona göre İbn Sina her şeyden evvel Aristo felsefesini tahrif et-

tiği için suçludur. Felsefeyi dinle telif etmek için taviz vermiştir. Kelâmcılara cemile yapmak ve hoş görünmek maksadı ile, hâdis-mümkün, kadîm-mümkün ve vâcib-mümkün diye bir tasnif yaptı, âlemi kadîm-mümkün sınıfına koydu. Halbuki illeti vâcib ve kadîm olan bir varlık mümkün olamaz. İbn Rüşd, İbn Sina'yı ne tam filozof ne de tam kelâmcı olarak görüyor, ikisi arasında bir durumda sayıyor. Gazalî'nin kâfir diye damgaladığı İbn Sina, İbn Rüşd'den de ibra alamamıştı.

6. İbn Rüşd'ün eserleri

İbn Rüşd'ün eserleri biri şerh, diğeri telif, olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Şerhler de üç nevidir:

a) Başta Aristo olmak üzere Eflatun ve İskender Afrodisi gibi eski filozofların eserlerine yazılan şerhler.

b) İbn Sina, Farabî ve İbn Bacce gibi İslâm filozoflarının eserlerine yazılan şerhler el-Külliyat, Colligeth gibi.

c) Gazalî gibi fıkıh ve kelâmcıların eserlerine yazılan şerhler. el-Mustasfa şerhi gibi.

Telif eserler de iki kısımdır:

a) Red ve tenkit gayesi gütmiyen eserler: Bidayetu'l-müctehid ve nihayetu'l-muktesid (mukayeseli İslâm hukuku).

b) Tenkit ve reddiyeler: Tehafütu't-tehafut, Minhâc, Faslu'l-makal, Makale fi'r-red alâ Ebu Ali b. Sina.

İbn Rüşd, Aristo'nun siyaset hariç bütün eserlerini biri büyük, diğeri orta, üçüncüsü küçük olmak üzere üç şekilde şerh etmişti. Büyük şerhte evvela Aristo'nun sözünü nakl eder, sonra bunu uzun uzadıya şerh ederdi. Orta şerhte Aristo'nun ifadesinin ilk kelimesini alır, sonra şerh yazardı. Küçük şerhler ise kısa ama veciz bir tahlil mahiyetinde idi. İbn Rüşd'ün şerh sistemi İbn Sina ve Farabî'den farklıdır. Farabî ve İbn Sina'da hangi fikrin Aristo'ya ait olduğu, şerh yazanın neler ilave ettiği belli değildir. İbn Rüşd'ün önünde Aristo'nun eserleri ve fikirleri bir metin olarak yoktu. Yu-

nanca bilmezdi. Aristo'nun eserlerinin Arapça tercümelerini önüne koyar, inceler, tenkit ve tashihler yapardı, Aristo'nun umumi kanaatlarından ve bunun tabii neticelerinden hareket ederek tercümelerde düzeltmeler yapar ve bunda başarılı da olurdu. Onun usûlünü bilmiyen Yunanca bildiğine kani olurdu. Onun yaptığı metin tenkitleri ve tashihleri neticesinde Batı âlemi Aristo'yu aslına en uygun şekilde öğrenmişti. Bu tarz bir şerh yazarken Kur'an ve hadisler üzerine yazılan şerhlerin tesiri altında kalmıştı.

Şerh yazarken, Aristo'dan farklı ve ona muhalif bir kanaata sahip olduğu noktalarda, Aristo'ya itiraz etmez, ona karşı açıkça tavır almaz, okuyucuyu kendi düşüncelerine yönelterek Aristo'nun görüşünün neticelerini kabul etmez.

İbn Rüşd'ün eserleri İslâm âleminde, bilhassa doğu İslâm ülkelerinde yayılmamış, kısmen Mağrip ve Endülüs'te fakat daha çok Hıristiyanlar arasında yayılmıştı. Talebelerinden çoğu Musevî olduğu için eserlerinin önemli bir bölümü İbraniceye tercüme edilmişti. (Bk. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. XX, s. 272).

7. İbn Rüşdçülük (Averroisme)

İslâm âleminde fazla ilgi toplayamayan İbn Rüşd'ün eserleri İbranîler ve Avrupalılar arasında alâka ile karşılandı ve uzun zaman rağbet gördü. Avenzoar diye bilinen İbn Zühr (öl. 595/1199) Musevî olup İbn Rüşd'ün dostlarından idi. Yine Musevî olan Musa b. Meymun (öl. 601/1204) İbn Rüşdçülüğün kurulması için elinden geleni yapmış, onu Avrupa'da tanıtmıştı. *Delâletu'l-hâirin* isimli eserinde İbn Rüşd tarzında Yahudilikle felsefeyi telife çalışmıştı.

XII. asırda İbn Rüşdçülük cereyanı Avrupa'da yayılmaya başladı. Padoua ve Venedik İbn Rüşd'e ait eserlerin en çok basıldığı yer oldu. 1215'de imparator olan Frederich 1224'de İslâm felsefesini tanıtmak için Napoli'de bir akademi kurdu, 1217'de onun teşviki ile Michael Scot, İbn Rüşd'e ait bazı şerhleri tercüme etti. İbn Rüşd'ü müdafaa ettiği için John Baconthrop'a (öl. 1346) İbn Rüşd-

çülerin prensi denildi. Fakat İbn Rüşdçülük Avrupa'da yayılır ve rağbet görürken kilise bundan son derece rahatsız oldu. Daha 1209'da Paris'te toplanan konsil İbn Rüşd'ün eserlerini yasaklamıştı. 1269'da toplanan konsil şu maddelerden dolayı İbn Rüşd'ü kâfir ve zındık ilan etti:

1. Âlemin kıdemi ve ezelî oluşu,
2. 'Ademin inkârı,
3. İnsan akıllarının birliği,
4. Ferdî aklın ve nefsin fâni ve bedenle yok olduğu,
5. İnsan fiilinin ilâhî inayetin dışında kalması,
6. İnsanın ebedi kılınmasına ilâhî inayetin kâfi olmayışı.

1240'da Gullaume, bazı İslâm filozoflarına ait olduğunu ifade ettiği fikirlerin yayılmaması için sansür koydu. Albertus Mağnus (öl. 1280) ve St. Thomas Aquinas (öl. 1274) İbn Rüşdçülüğü tenkit eden eserler neşr ettiler. 1512'de Hermann Van Riswik, İbn Rüşd felsefesini müdafaa ettiği için Lahey'de diridiri yakıldı. Dante, Petrarca gibi şairler İbn Rüşd'ü şiddetle tenkit ettiler. Dante *İlâhî komedia*'da İbn Rüşd'ü cehennem revakları arasında gördüğünü ifade edecek kadar ileri gitti. İbn Rüşd, Avrupa'da XVI. asırdan itibaren ise tesirini kayb etti.

Kaynaklar: İzmirli İsmail Hakkı: Daru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi mecmuaları, sayı: 20-24 (1931). Rızauddin b. Fahrettin: *İslâm filozofu İbn Rüşd* (İst. 1924). Ahmed Emin: *Duha'l-İslâm*, III, 245. (Kahire 1959). Ülken, H. Z.: *İslâm ansiklopedisi*, "İbn Rüşd" maddesi. Boer, T. J.: *İslâm felsefesi tarihi* (Ank. 1960). De Lacy O'leary, *İslâm düşüncesi ve tarihteki yeri* (Ank. 1959).

NEŞİRLER

İbn Rüşd'ün, *Faslu'l-makâl* ve *el-Keşf an minhâci'l-edille* isimli eserleri, Latin ortaçağı boyunca ve ilk defa 1859 da Münich'te Müller tarafından, **ez-Zamîme** unvanı ile bilinen ilkinin zeyli ile beraber bu iki kitabın baskısı çıkana kadar da yeni çağda meçhul kaldı. Müller'in bu baskısı, Escurial yazmasının (Nu. 629) sadece Casiri'nin şu şekilde bilinen listesine dayanmaktadır: Casiri: Bibliotheca Arabico Hispana Escurialensisi-Madrid, 1760-1770-2 Vol. I. 184.: Nu. 632 du. Catalogue Hartwig Derenbourg: Lesmanuscrits arabes de l "Escurial", Paris. 1884, 2 vol. 1. p. 473.

Münich baskısı, el-Fasl, el-Minhâc ve ez-Zamîme'yi ihtiva ettiği halde şu isimle çıktı: Philosophie und Theologie Von Averroes herausgegeben von Marcus Joseph Müller, Münich. 1859.

Sonra Müller bu üç risaleyi Almanca'ya tercüme etti. Tercüme, Münich'te 1875'de onun ölümünden sonra neşr edildi. Adı Arabça metinlerinin neşrinde kullanılan yukardaki başlığın aynısı idi. Sonra bu üç risale Kahire'de el-Matbaatu'l-ilmiye'de 1313/1895'de, Kitabu felsefeti İbn Rüşd adıyle basıldı. Bu ifade eserin Almanca isminin bir bölümünün tercümesidir. Esasen Mısır baskısı Alman baskısına itimad ve istinad etmektedir.

Daha sonra Kahire'de 1317/1899'da Matbaatu'l-âdâb baskısı çıktı. Baskı sadece Faslu'l-makâl adını taşıyor, el-Fasl ile ez-Zamime'yi ihtiva ediyor ve Almanya'daki baskıya dayanıyordu.

1319/1901'de Kahire'de el-Matbaatu'l-hamidiye'de, Felsefetu Ibn Rüşd'ün baskısı tekrarlandı. Bu baskı el-Fasl, ez-Zamîme ve

el-Minhâc'ı ihtiva etmektedir.

1905'de müsteşrik L. Gautheir Cezair'de Faslu'l-makâl'in Fransızca tercümesini, bir takım dipnotlarla, Müller'in neşr ettiği Escurial yazması ile Mısır'da neşr edilen ve Müller'in tabına dayanan üç tabı mukayese ederek neşr etti. Arapça metni ihtiva etmeyen bu tercümede cidden basit tadiller ve bazı tahrifler vardır. 14. Müsteşrikler Konferansı münasebetiyle, *Recueil de memoires et de textes* unvanı ile neşr edilen bir mecmuada (s. 269-318) çıktı. Tercüme, Accord de la religion et de la philosophie (Şeriatla felsefe arasındaki ahenk) başlığını taşıyordu.

Brockelmann tarafından zikr edilen (GAL-Weimar 1898, 2. Vol, I, P. 461, No: I) ve var olduğu sanılan yazmanın mevcut olmadığı ortaya çıktı. Hatta Brockelmann Faslu'l-makâl'ın Kahire baskısını bilmediği halde Müller'in tabına dayanarak ona işaret etmişti.

1328/1910'da Kahire'de (el-Matbaatu'l-cemaliye'de) yeni bir baskısı çıktı. Bu baskıda da üç risâle vardı.

1942'de L. Gautheir, Fransızca tercümenin ikinci baskısını Arapça metni ile birlikte neşr etti. Bir giriş, muhtelif açıklamalar ve dipnotları ilave etti. Bu tabı, Bibliotheque Arabe-Francaise (Direction: H. Peres) başlığı ile yayımlanan kitap serisinin ilk kitabı olarak çıkardı.

Sonra Kahire'de Matbaatu'ş-şarki'l-İslâmiye'de Faslu'l-makâl ile Zamîme'nin yeni baskısı tarihsiz olarak neşr edildi.

Mısır'da el-Mektebetu'l-mahmudiyye et-ticariye'de üç risale tekrar yayımlandı (tarihsiz). Bu baskının sonunda İbn Teymiye'nin *er-Redd alâ felsefeti İbn Rüşd* isimli eseri de mevcuttur.

1948'de Cezair'de L. Gautheir'in Fransızca tercümesi Arapça metni ile bir kere daha neşr edildi.

Son olarak 1959'da Dr. Fadle Havranî Leiden'de Brill matbaasında el-Fasl'ı neşr etti. Bu baskıda şunlara itimad edilmiştir.

1. Biblioteca Nacional - Madrid'deki yazma. 633/1235'de Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdülmelik b. Hâdır hattıyle yazılmış olan bu nüsha Biblioteca Nacional'ın listesinde 5013

numara ile kayıtlıdır.

Müller bu yazmayı görmemiştir. Lakin H. Derenbourg, Les manuscrits arabes de l'Escurial (Paris, 1884) I, P. 437 ve 'II. p, XIX'de bunu zikr etmiştir.

2. Escurial yazması. H. Derenbourg'un listesinde 632 numara ile kayd edilmiştir. Les manuscrits arabes de l'Escurial, I, P. 437. Bunun istinsah tarihi 724/1323 senesine aittir.

3. Faslu'l-makâl'in ortaçağa ait İbranice tercümesi. Bunun dört nüshası mevcuttur. İkisi Leiden'de, biri Oxford'da, biri de Paris'te bulunmaktadır. Bu tercümenin zamanı miladî XIII. asrın sonları veya XIV. asrın başıdır. Dr. Havranî, yazdığı mukaddimede bu hususta izahat vermiştir.

Biz Faslu'l-makâl'in Türkçeye tercüme edilmesinde bu baskıyı esas alan Elbir Nâdır'in neşrinden faydalandık (Beyrut, 1961).

Türkçe tercüme: İbn Rüşd'ün bu üç risalesi geniş ölçüde İslâm âleminde meçhul kalmıştır. Felsefe ve kelâm ilmi ile en fazla ilgilenen birinci derecedeki âlimler bile bu eseri tanımamışlardır. Meselâ Hocazâde Muslihittin, İbn Rüşd ile Gazalî'yi muhakeme ve mukayese ettiği halde bu risalelerden haberdar değildir. Sadece İbn Teymiye'dir ki, el-Keşf'i görmüş ve er-Red alâ felsefeti İbn Rüşd diye bir eser yazmıştır. Son devir Osmanlı âlimleri bu eserin, Müller'in neşrini esas alan Mısır baskılarından faydalanmışlardır.

İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde talebe iken, kendisinden Dinler tarihi okumuş olduğum rahmetli hocam Abdüllatif Nevzad Ayasbeyoğlu, İbn Rüşd'ün üç risalesini, *İbn Rüşd'ün felsefesi* adiyle Türkçeye tercüme etmiş, tercüme işini 30 Ağustos 1926'da bitirmiş, bir hayli külfetli bir dille yapılan bu tercüme yeni harflere aktarılarak ancak 1955'de İlahiyat Fakültesi tarafından Ankara'da neşr edilmiştir.

Faslu'l-makâl Seyyid Cafer Seccadî tarafından Farsçaya da tercüme edilmiştir (Tahran 1979).

FASLU'L-MAKÂL

Faslu'l-makâl 575/1179-1180'de veya bu tarihten evvel telif edilmiştir. M. Alonso, *Teologra de Averroes*'da (Madrid-Granada 1947 s. 47-79), bu tarihin doğruluğunu ve eserin İbn Rüşd'e aidiyetinin sahhatını izah etmiştir. Telif edildiği tarihten itibaren iki asra yakın, bir zaman eserin Arapça nüshaları elden ele dolaşıyordu. Bu tarihten itibaren eserin İbranice nüshaları da bir kaç asır ellerde dolaştıktan sonra doğuda da batıda da unutulup gitti.

1859'da M. J. Müller Münih'te bu eseri neşr etti. Ondan sonradır ki, eser İslâm felsefesini öğrenmek isteyenlerin ihtimamına mazhar oldu. Bunu, eserin Kahire'deki baskısı takip etti. Bu baskıda neşredenin ismi yoktur. Sonra Cezair'de, L. Gautheir'in baskısı çıktı. Bütün bu baskılar, istinsah tarihi 724/1323-1324 tarihine ait olan ve Escurial Kütüphanesi'nde mahfuz bulunan yegâne yazmaya dayanıyordu.

Lakin eserin bir yazması daha mevcuttur. Bu yazma Madrid'deki Biblioteca Nacional'de mahfuzdur. İstinsah tarihi 633/1235-1236'dır. Faslu'l-makâl'ın 1959'da Leiden'de, 1961'de Beyrut'ta neşr edilen baskılarının özelliği bu iki nüshaya dayanmasıdır. Nâşir Havrânî, ayrıca Dr. Norman Golb'un yardımları ile eserin İbranice tercümesine de başvurmuştur. Bunun sonucu olarak matbu metne bir çok tashihler yapılmış, ayrıca eser paragraflara ayrılmış, gerekli görülen yerlere hareke konulmuştur.

Eserin tam adı, tercihe şayan olan görüşe göre, Kitabu Fasli'l-makâl ve takriru mâ beyne'ş-şeria ve'l-hikme minc'l-ittisâl şeklindedir.

Faslu'l-makâl'in Madrid, Biblioteca Nacional'deki 633 istinsah tarihli yazmasını ne Müller, ne de eserin Kahire'deki nâşirleri görmüşlerdir. H. Derenbourg, *Les manuscrits de l'Escurial* (Paris, 1884)'de ilk defa bu yazmayı zikr etmiştir. Nitekim Homenaje a D. Francisco Codera (Saragossa 1904) da da yine bu yazmayı zikr etmiştir. Şaşılacak şeydir ki, L. Gauthier 1905'de Faslu'l-makâl üzerinde çalıştığı halde bu nüshaya müracaat etmemiştir.

Biblioteca Nacional'daki yazma, el-Külliyat fi't-tıb isimli İbn Rüşd'ün tababete dair olan eseri ile birlikte bulunmaktadır, burada Zamîme ve Minhâc yoktur.

Escurial'de 632 numara ile kayıtlı olan nüshada Zamîme de Minhâc da mevcuttur, istinsah tarihi 22 Rebiulevvel 724/1323'dür.

Faslu'l-makâl'in, ortaçağa ait İbranice tercümesi de mevcuttur. Bu tercüme tam veya parça halinde dört nüsha olarak mevcuttur. İkisi Leiden'de, biri Oxford'da, biri de Paris'tedir. Tercümelerin XIII. asrın sonuna veya XIV. asrın başına ait olduğu söylenebilir. N. Golb şu başlık altında bunu neşr etmiştir. "The Hebrew translation of Averroe's Fasl al-makâl" Preceedings of the American Academy for jewish Research, 25 (1956), pp. 91-113, ve 26 (1957) pp. 41-46. Golb, yazmaların tafsilatı ve tercümenin kıymeti hakkında bilgi verir. M. Steischneider'in; Diehebraeischen Uebersetzungen des mittelalters (Berlin, 1893 p. 278) isimli eserinde, "Her ne kadar harfî değilse de, umumi olarak İbranî tercüme cidden emindir", demesini reddeder.

L. Gauthier, Recueil de memoires et de textes publiés en l'henneur du XIV. congréc des orientalistes (Alger, 1905) pp. 269-318 isimli kitapta 1905'ten evvelki baskılarda görülen matbaa hatalarını ve muhtelif okuma şekillerini bahiskonusu etmiştir. Daha sonra L. Gauthier, Ibn Roshd (Averroes): Traite decisif isimli eserinde bunu yeniden neşr etmiştir.

Faslu'l-makâl'ın tahlili

Faslu'l-makâl, hiç bir dinî esası inkâr etmemek şartiyle akıl ve

mantığın ışığında te'vil çerçevesinde felsefenin durumunu savunan bir müdafa şeklidir.

Te'vil, Kur'an'ın ulemaya verdiği bir haktır. Fakat yapılan te'vili halka tasrih etmemek şarttır. Çünkü te'vil onların inancını sarsar, inancı sarsılan kişi de ekseriya küfre düşer. Bunun sorumlusu, ehli olmayana te'vili tasrih eden olur. Gazalî, ehli olmayanlara te'vili tasrih ettiği için sakıncalı bir iş yapmıştır. Gazalî'nin tekfir ettiği filozoflar bu ithamdan uzaktırlar. Çünkü onlar, Allah, nübüvvet ve ahirete imandan ibaret olan üç esasa inanmışlar, sadece bu esasların nasıl anlaşılması gerektiği hakkında meşru bir yol olan te'vil hakkını kullanmışlardır.

İbn Rüşd önce felsefenin din karşısındaki tavrını ve hükmünü tesbit ediyor, mantığı fıkıh usulüne, fıkıhtaki kıyası ve içtihadı felsefedeki istidlale ve nazara benzetiyor, ikisi de bid'at olmakla beraber dince emr edilen hususlardır, diyor. Bir ilmi tek başına kimsenin tesis etmeye gücünün yetmeyeceğinden bahs ederek evvelki âlimlerden, bilhassa Yunan filozoflarından istifade etmenin lüzumuna dikkati çekiyor.

İbn Rüşd, insanları üç sınıfa ayırıyor Bir hakikati bazısı **burhan** bazısı **cedel**, diğer bazısı da **hatâbe** ile tasdik eder, diyor. İsra sûresinin 125. âyeti ile bu üç sınıfın kast edildiğini söylüyor. Kelâmcıları cedel ehli kabul ediyor ve onların halini halkın halinden daha aşağı buluyor, "Halkın imanı kelâmcının imanından çok daha sağlamdır", diyen Gazalî ile bu noktada birleşiyor. Şeriatın bir zâhiri, bir de bâtını vardır. Burhan ehli olanlar bâtını, halk ise zâhiri esas alır. Ancak şeriatın tamamının te'vil edilmesi caiz olmadığı gibi, tamamının zahirî mânada anlaşılması da caiz değildir. Nasların bazısı te'vil edilir, bazısı edilmez.

Nazarî meselelerde icmaın bulunması imkânsız olduğundan, bu sahada yapılan te'villerin ve istidlallerin icmaa muhalif olması mümkün değildir. Onun için icmaa muhalefet ettiler, diye Gazalî'nin filozoflara kâfir demesi yersizdir. İbn Rüşd, tekfire sebep olan, âlemin ezeliyeti, ruhanî haşir ve Allah'ın cüziyatı bilmemesi

meselesini izah ederek, bu hususta filozoflar ile kelâmcılar arasındaki farkın önemli olmadığını gösteriyor.

İbn Rüşd te'vil bakımından nasları üçe ayırıyor: a) Asla te'vil edilemez, b) Mutlaka te'vil edilmelidir, c) Te'vil edilip edilmemeleri tartışma konusudur. Doktor olmadığı halde hastayı tedavi eden bir kişi hata yapınca mazur görülemez. Ama ehliyetli tabibin tedavideki hatası mazur görülür. Bunun gibi burhan ehli olmayanların te'vilde yaptıkları hata mazur görülemez ama te'vil ehli olanların te'vildeki hataları mazur görülebilir. Burhan ehli olanların, yapmış oldukları te'villeri burhan kitaplarında saklı tutmaları ve halka açmamaları gerekir.

Talim yolu biri tasdik, diğeri tasavvur olmak üzere ikiden ibarettir. Tasdik de ya burhan veya cedel ve yahut da hatâbe ile olur. Tasavvurun da iki şekli vardır: Ya bir şeyin kendisi veya misâli tasavvur edilir. Bu hususlarda insanların tabiatları ve yaradılışları değişik olduğu için, şeriat bu yolların hepsini ihtiva edecek şekilde insanlara hitap etmiştir. Bu suretle herkes kendi tabiatına, istidadına ve kabiliyetine münasip olan yolu bulmuş olur. Halkın çoğu hatâbe ile, bir kısmı cedelle ve pek azı da burhanla tasdik ettiği için, naslarda halkın kahir ekseriyetini tatmin eden bir üslup kullanılmıştır.

İbn Rüşd, "Şeriata mezheplerden zarar geldiği gibi, ehliyetsiz felsefecilerden de zarar gelmiştir. Aslında dost olan felsefe ile dinin arasını fesadçılar açmışlardır", diyor ve ilk zamanlarda te'vil yapılmadığı için fazilet ve takva halinin yaygın olduğunu, te'vil yapılmaya başlanınca imanın zayıfladığını, ihtilafların çoğaldığını belirtmek suretiyle önemli bir hususa dikkat çekiyor.

Minhâc'ta belirttiğine göre İbn Rüşd, Faslu'l-makâl ile İslâm karşısında felsefenin durum ve hükmünün ne olacağını; Minhâc'ta ise felsefe karşısında dinin durum ve hükmünün ne olacağını tesbite çalışmıştır.

el-KEŞF AN MİNHÂCİ'L-EDİLLE

Kısaca *el-Minhâc* veya bazan da *el-Keşf* denilen ve Almancaya, İspanyolcaya, Fransızcaya ve İngilizceye de tercüme edilen İbn Rüşd'ün bu eseri umumiyetle başlangıçtan beri Faslu'l-makâl ile birlikte neşr ve tercüme edilmektedir. Eserin isminden de anlaşılacağı gibi İbn Rüşd, te'vil sebebi ile dinî akideler etrafında meydana gelen şaşırtıcı şüpheleri ve saptırıcı bid'atları tarif etmekte, dini inançlara dair olan delillerin usûlünü açıklamakta, te'vilin doğurduğu zararları ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Buradaki te'vilden maksat da kelâmcıların, bilhassa Eş'arîlerin te'villeridir. Bazı şahısların, mezheplerin ve fırkaların Kur'an'ı kendi görüşlerine göre te'vil etmeleri, yorumlamaları, sonra da şeriatı bu yorumdan ibaret görerek başka türlü yorumlayanlara kâfir ve sapık, en hafif tabir ile bid'atçı ve uydurma bir din taraftarı olarak suçlamaları, şeriat sahibinin maksadını bilmeden ve güttüğü gayeyi gözetmeden yapmış oldukları te'villerden ileri gelmektedir. Bu işi yapanlar Ehl-i sünnet adı altında faaliyet gösteren Eş'arîlerle Haşeviye, Sûfiye ve Mutezilediir. İbn Rüşd'e göre bunlardan en önemlisi Eş'arîlerdir, diğerleri fazla mühim değildir. Devlet adamlarına tesir ederek kendi fikir ve inançlarını resmî bir kanaat ve bütün Müslüman halka hâkim olan bir akide sistemi haline getirmeye muvaffak olan ve bir çok taassup hareketlerine öncülük eden Eş'arîlerin elinden İbn Rüşd çok çekmiştir. Mutasavvıfların nisbeten müsamahalı olmaları, Mutezilenin ortadan kalkmış bulunması ve Haşeviyenin o taraflarda mevcut olmaması İbn Rüşd'ün bütün tenkitleri Eş'arîler üzerinde yoğunlaştırmasına

sebep olmuştur. Muvahhidler Devleti'nin kurucusu İbn Tümert'in (öl. 524/1129) Gazalî'nin fikirlerini ve o vasıta ile Eş'arîliği batı İslâm dünyasında hâkim kılması İbn Rüşd'ün Eş'arîlik üzerinde daha fazla dikkatli durmasına sebep olmuştur, İbn Rüşd belki Haşeviye ile İbn Hazm (öl. 456/1064) tarafından müdafa edilen Zahiriye ile aşırı Hanbelîleri kasd ediyordu. Mutezileyi Eş'arîlerden daha makul görüyor, tasavvufa da bâtıniye diyerek kâle almıyordu. Cihet meselesinin sonunda dediği gibi, İbn Rüşd felsefenin dine muhalif olmadığını ispat etmek için Faslu'l-makâl'ı, şer'î esasların felsefeye muhalif olmadığını göstermek için de bu eseri yazmıştır.

İbn Rüşd'e göre, Allah'ı tanıma, bilme ve varlığını kabul etme konusunda Eş'arîlerin tuttukları ve aklî olduğunu iddia ettikleri yol akla da dine de uygun değildir. Ne halkı ne de entellektüelleri tatmin eder. Bu yol hudûs-i âlem yoludur ve "Cevher ve cisimler arazdan hâli değildir. Arazlar hâdistir. Hâdis şeylerden hâli olmayan şeyler hâdistir," şeklinde ifade edilir. Buradaki kaziye ve mukaddemelerin üçü de hatalıdır, sakattır. Ebu Mealî'nin tuttuğu ve "Âlem ve âlemde bulunan her şey caiz ve mümkündür. Caiz muhdestir ve bir muhdisi vardır," şeklinde ifade edilen yol da, âlemin mümkün değil, zaruri olduğuna inanan İbn Rüşd tarafından tenkit ediliyor. Bu noktada varlıkları hâdis-mümkün, kadîm-mümkün ve vâcib-kadîm diye üçe ayıran İbn Sina'ya hücum ediyor, sözlerini "gayet sakat söz" diye niteliyor. Allah'ı tanıma, bilme ve varlığını kabul etme konusunda **inayet ve ihtirâ** delillerini teklif ediyor. Bu iki delilin hem akla hem de dine uygun olmasından başka halkı da âlimleri de tatmin edecek nitelikte olduklarını vurguluyor. Bu maksatla âyetlerden örnekler veriyor. Şayet kelâmcılar onun bu hususdaki fikirlerine rağbet ve iltifat etmiş olsalardı, isbat-ı vâcib hususunda çıkmaza girmezler, netice vermeyen lüzumsuz ve boş, hatta mahzurlu ve zararlı şeylerle boş yere vakit geçirmemiş olurlardı.

İbn Rüşd, Allah'ın birliği konusundaki Eş'arîlerin "burhan-ı temanu" delillerini hatalı buluyor, onların konu ile ilgili âyeti anlamadıklarını belirtiyor. "Allah'tan başka ilahlar olsaydı, göklerin nizamı

bozulurdu" mealindeki âyet "**muttasıl şartî**" bir kıyas olduğu halde Eş'arîler bunu "**münfasıl şartî**," daha doğrusu kelâmcıların **sebr** ve **taksim** dedikleri kıyas sanmıştır. Âyeti yanlış anlayan kelâmcılar, mantık bilmediklerini de bu şekilde ortaya koymuş oluyorlardı.

İbn Rüşd, Allah'ın sübutî sıfatları konusunda kelamcılara fazla itiraz etmiyor, ancak "Allah, hâdis şeyleri kadîm ilmi ile bilir, ezelî irâdesi ile irade eder", gibi sözlerinin, naslarda geçmediği için bid'at olduğunu, böyle yerlerde kıdem ve hudustan bahsetmenin kimseye bir fayda temin etmediğini belirtiyor. Sıfatlar zat üzerine zaid midir, değil midir, meselesini bid'at sayarak, esastan reddediyor.

İbn Rüşd, kelâmın ağırlık noktasını teşkil eden Allah'ın selbî ve tenzihî sıfatları konusunda son derece alakaya değer bilgiler veriyor. Selefîler gibi te'vile şiddetle ve sistemli bir şekilde karşı çıkarak kelâmcılardan keskin ve belirgin çizgilerle ayrılıyor. Gerçi Allah cisim değildir ama âyet ve hadislerde Allah'ın cisim olduğu intibaını veren ve bu kanaati hâkim kılan bir ifade tarzı ve üslup şekli kullanılmış, Allah'ın rü'yeti gibi bir çok önemli esaslar bu anlayış ve üslup şekli üzerine bina kılınmıştır. Onun için naslardaki bu üslubun te'vil ile değiştirilmesi neticesinde, dinin esasından olan bir çok şeylerin de tabii ve hatta zaruri olarak değiştirilmesi icab eder. Te'vil suretiyle nasların üslubuna getirilecek bir yorum, ister istemez mânanın değişmesine yol açar. Bu ise dinin değiştirilmesi ve halkın anlamayacağı, ulemanın tatmin olmayacağı bir şekle sokulması demek olur. Bir avuç cedelci için böylesine sakat bir yola girmek akıl kârı değildir, işte evvela Mutezilenin, sonra onları takip eden Eş'arîlerin girdikleri çıkmaz budur. Te'vil, şeriatı paramparça etmiş, ondan beklenen hikmeti iptal etmiştir.

İbn Rüşd, tıpkı Selefîler gibi açık açık Allah için cihet ve yön kabul ediyor, bunu gayet güçlü ve sağlam delillerle ortaya koyuyor. Ona göre Allah üsttedir, (fevk), yukardadır, semâdadır, Arş üzerindedir. Bu konudaki naslar asla müteşabih değildir. Tam tersine sarih ve vazıhtır. Bu nevi nasları müteşabih sayıp te'vil etmenin ne şer'î ne de aklî ve ilmî hiç bir mesnedi olmadığı için saçmadır, mânasızdır. Bu

konuda verdiği **"harika ilac"** (terkibi muazzam olan ilaç) örneği güzel bir misâldir. "Yazık ki, harika ilacın terkibini, yani nasların üslubunu önce Haricîler, sonra Mutezile, sonra Eş'arîler, sonra Sûfîler değiştirdiler. Daha sonra da Gazalî çıkarak bu kapıyı ardına kadar açtı", diyor. Ona göre Gazalî hikmeti de şeriatı da ihlâl etmiştir. Ondan sonra halk ikiye bölünmüş, kimi hikmeti ve hükemayı kötüleme, kimi de şeriatı hikmete uydurma yolunu tutmuştur. Ikisi de hata etmiştir.

Kısaca Gazalî şeriata da hikmete de zarar vermiştir. Dini düşüncenin de felsefî düşüncenin de yıkılmasına sebep olmuştur.

İbn Rüşd, bir tabiat âlimi ve fizikçi olma sıfatiyle Eş'arîlerin rü'yetullah hakkında dayandıkları delilleri çürütüyor, onların izah şekillerini saçma buluyor. Beşinci bölümü beş mesele olarak ele alıyor. Allah'ın filleri:

1. Halk ve yaratma fiili,
2. Peygamber gönderme ve vahyetme fiili,
3. Kaza ve kader, yani takdir etme fiili,
4. Tecvir ve ta'dil, yani hayır ve şer yaratma fiili,
5. Meâd, yani öldükten sonra diriltme ve haşr etme fiili.

İbn Rüşd, âlemin yaratılması meselesinde, hudûs-i âlem deliline başvuruyor ama bu meseleyi Eş'arîlerden farklı bir şekilde ele alıyor. Hudûs ve halk deyimi yerine ihtira tabirini kullanmayı tercih ediyor, inayet dediği gâye prensibini kabul ediyor. Sebep-netice münasebetinin önemine ve illiyet esasına dikkati çekiyor. Âlemin kıdemi konusuna temas ediyor.

Peygamber gönderme meselesinde iki esastan hareket ediyor: "Peygamberler vardır" (isbât-ı rusul) peygamber olduğunu iddia eden şu zat da peygamberdir". Kelâmcıların bu konudaki delil ve fikirlerinin münakaşasını ve değerlendirilmesini yaparak meseleye giriyor. Kelâm âlimlerinin yetersiz ve zayıf kaldıkları noktaları ortaya koyuyor. Sonra da kendi fikirlerini ileri sürüyor. Ona göre bir kimsenin tabip olduğu harici bir delille değil, dahili ve zatî delille ispat edilirse daha tatminkâr olur. Bunun gibi peygamberlik konusunda, nebiye niçin nebi adının verildiğini tahlil ederek delili oradan çıkarmak icab

eder. Kendisine vahiy geldiği ve Allah'ın emirlerini kullarına tebliğ ettiği için nebiye nebi denir. Çünkü nebi ve peygamber haber veren şahıs mânasına gelir. Bu ise peygamberlerin getirdikleri ve haber verdikleri şeyler üzerinde düşünmeyi gerektirir. Bu düşünce neticesinde peygamberlikte asi olanın, gaybtan haber vermek, halka ilim, ahlâk ve amelin doğru şeklini öğretmek olduğu sonucuna ulaşılır. En büyük mucizenin Kur'an olması, nübüvvet bahsinde nebiyi nebi yapan sıfatın esas alınması lazım geldiğini ifade eder. Onun için berranî ve hissî mucizelerden çok manevî, ahlâkî, amelî, ve ilmî mucizelerin gözönünde bulundurulması gerekir. Bu konudaki fikirleri itibariyle geniş ölçüde İbn Haldun'a tesir eden İbn Rüşd, mucize ve harikulade haller üzerinde de durmuş, naslardaki mucizelerin yorum ve te'vil yapılmadan kabulünü istemiştir Burada İslâm dininin, öbür dinlerden daha üstün olduğu meselesine de işaret etmeyi ihmal etmemiştir.

İbn Rüşd, kaza ve kader meselesinin zor bir konu olduğunu, zira bu hususdaki aklî ve naklî deliller arasında tearuz bulunduğunu, bununla beraber Cebriye ve Mutezile gibi iki aşırılığı temsil eden mezheplerden uzak kalarak orta bir yolda yürümek icab ettiğini söylüyor ve determinist bir anlayış geliştiriyor.

Cevr ve adl başlığı altında husun ve kubh, dalalet ve hidayet gibi konulara yer veriyor, Eş'arîlere yerinde ve ağır tenkitler yöneltiyor. Meâd ve ahiret ahvalinin önem ve lüzumunu ifade ettikten sonra meseleyi temsil ve sembol suretiyle hallediyor.

İbn Rüşd'ün bu eseri, bütün İslâm dünyasında tesirini hala devam ettiren Eş'ari kelâm sistemine yöneltilmiş ilmî, felsefî ve dinî tenkitleri ihtiva eder. Bu nevi ciddi ve esaslı tenkitler muvacehesinde Eş'arî kelâm sisteminin yeniden gözden geçirilmesi ve iyi bir değerlendirilmesinin yapılması şübhesiz ki nazarî ve amelî bir çok faydalar temin eder. İbn Rüşd, bu eserinde belli şekilde ortaya konulmuş belli bir meseleye cevap verme mecburiyetinde olmadığı için maksadını daha rahat ve daha açık bir şekilde ifade etmiştir. Tehafutu't-Tehafut'da bu rahatlık ve açıklık yoktur. Bu eser aynı zamanda Tehafutu't-Tehafut'daki umumi kanaatlarının da bir özeti sayılır.

II. DİN VE FELSEFE MÜNASEBETİ

Din-felsefe münasebetlerinin çok eskilere giden bir geçmişi vardır. Dünyadaki bütün din ve cemiyetlere şâmil olması bakımından çok umumi olan bu münasebetin İslâmdaki şekli özel bir hal gösterir. Umumi halde bulunan esaslar ve temel hususiyetler, hususi halde de mevcut olduğundan, İslâmdaki din-felsefe münasebetleri, diğer dinlerdeki bu nevi münasebetlere esas itibariyle benzer. Fakat bazı özelliklerle onlardan ayrılır.

İslâmda ilk defa bir cereyan ve hareket olarak felsefe-din münasebetleri, Kaderiye, Cehmiye ve Mutezile gibi mezhepler vasıtasıyle hissedilir bir şekilde kendini açığa vurdu, filozof ve kelâmcılar vasıtasıyle devam etti, Gazalî - İbn Rüşd vasıtasıyla zirveye ulaştı. Bundan sonra geriledi, önemini kaybetti; dinî ve felsefî düşüncenin çöküşü ile de ortadan kalktı. Fakat Batı'dan gelen dinî ve felsefî gelişmelerin tesiriyle, Tanzimattan itibaren ağır ağır tekrar canlanmaya başladı, tarihî geçmiş ile de ilgi ve bağ kurarak değişik bir biçimde varlığını hissettirmeye yöneldi.

Felsefe-din münasebetleri sahasındaki tartışmalara, felsefe tarafından en yüksek seviyede katılmış olan İbn Rüşd'ün fikir ve kanaatları, hiç şüphe yok ki bu bakımdan fevkalâde önemlidir. Bizde felsefeye tenkitler yönelten Gazalî, epeyce bilindiği halde ona cevap veren İbn Rüşd çok az bilinir. Halbuki bir tartışmada iki tarafın fikir ve kanaatları bilinmeden, şu veya bu istikamette verilen hükümler eksik ve yanlış olur. Bunun için İbn Rüşd'ün tanıtılmasına, fikir ve eserleri üzerinde araştırmalar yapılmasına ihtiyaç vardır.

Her zaman aktüalitesini muhafaza eden din-felsefe münasebetlerine girmeden evvel, çok umumi bazı esasların daima gözönünde bulundurulması, sıhhatli bir sonuca varmak bakımından faydalı ve lüzumludur.

1. Düşünce dünyası - inanç dünyası

Fikir, inanç ve medeniyet bakımından, öteden beri dünyamızı, şark-garp, (doğu-batı) diye ikiye ayırmak âdet olmuştur. Bu ayrım oldukça faydalıdır, gerçeklere uygundur. Bu ayrıma göre doğu inanç, batı ise düşünce dünyasını meydana getirir.

Şark âlemi bir inanç dünyasıdır. Bugün dünya milletlerine hâkim olan inançlar şarkta zuhur etmiş, oradan bütün dünyaya yayılmıştır. Budizm, Brahmanizm, Hinduizm, Şintoizm ve Konfüçyüz dini, uzak doğuda zuhur etmiş ve hâlâ da oradaki insanların büyük bir kısmına hâkim bulunmaktadır. Zerdüşt, Mani, Mazdek dinleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet ortadoğuda zuhur etmiştir. Bunlardan Filistin'de doğmuş olan Hıristiyanlık Avrupa ve Amerika'ya hâkimdir, İslâmiyet ise, güneydoğu Asya'da, orta Asya'da, yakın doğuda ve Afrika'da yaşıyan cemiyet ve milletlerin büyük bir bölümüne hâkimdir. Başka bir ifade ile Hindistan'da doğmuş olan dinlerle Filistin ve Hicaz'da zuhur etmiş olan dinler, tarihte olduğu gibi bugün de tüm dünya kavimlerine ve cemiyetlerine hâkimdir. Çeşitli şekillerde varlığını kabul ve tesirini devam ettiren Yahudilik de burada hatırlanmalıdır.

İktisadi sistemler, biri doktrine ve ideolojiye dayalı olan, diğeri olmayan şeklinde ikiye ayrılır, inanca dayanan bir ekonomik sistem olan Komünizmin daha çok Asya'da yayılması, kollektivist iktisadî düzenin daha ziyade doğuda taraftar toplaması bu bakımdan dikkat çekicidir. Gerçi Komünizm başlangıç itibariyle batı Avrupa'da çıkmıştır, ama unutmamak lazımdır ki, Marksist doktrinin kurucuları Yahudidir, dolaylı olarak doğu kökenlidir, İslâm milletlerinin Sosyalizme duydukları alâkanın bir sebebi de bu olmalıdır.

Devlet ve idare düzeninin, iktisadî sistemle olan münasebeti dikkate alınınca, inanç dünyasının devlet düzeni üzerindeki tesiri de kendiliğinden ortaya çıkar.

Gerçi Avrupa, Amerika, Afrika ve Avustralya'da yaşayan kavimler ve cemiyetler, Asya dinlerini kabul etmeden evvel tamamiyla yerli dinlere sahip idiler. Ama bu dinler, Asya'dan gelen kuvvetli inanç hareketleri karşısında ya yok olup gitti veya tesirsiz hale geldi. Tıpkı doğu dünyasındaki felsefî hareketlerin ve aklî nazariyelerin batıdan gelen kuvvetli fikrî, aklî ve ilmî cereyanlar karşısında dayanamayarak erimesi ve yok olması gibi.

Doğuda iman ve akide hareketlerinin çok kuvvetli olmasına mukabil batıda da felsefî cereyanlar, aklî nazariyeler ve ilmî faaliyetler kuvvetlidir. Eski Yunanlıların akla ve zekâya olan tutkuları, bu tutkunun mahsulü olan ilim ve sanatların orada gelişmesi, bilinen bir gerçektir. Bu nevi faaliyetler, İslâmın doğuşunu takip eden asırlarda doğuya intikal edince, ilmî gelişmelerin ve medenî faaliyetlerin âmili olmuştu. Aristo'nun meşşâi, Eflatun'un işrakî felsefesi, Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd, Suhreverdî gibi büyük İslâm filozoflarının yetişmesini temin ettikten sonra, kısa sürede ilki kelâm hareketini, ikincisi de tasavvuf cereyanını tesir altına alarak müslümanların kafasına ve kalbine yön verme durumuna geldi. Daha sonra müslümanlardan Avrupa'ya geçti. Orada rönesans ve reform hareketlerinin doğuşunu ve gelişmesini temin etti. Yeni yeni felsefî cereyanların, değişik aklî teorilerin, kuvvetli ilmî ve fikrî faaliyetlerin vücuda gelmesini sağladı.

Dikkat edilirse görülür ki, eskiden İslâm düşüncesine doğrudan ve dolaylı olarak tesir eden meşşaîlik ve işrakîlik felsefe sistemleri gibi; pozitivizm, kritisizm, pragmatizm, entuisyonizm, materyalizm, sensualizm, rasyonalizm, panteizm ve ekzistansiyalizm gibi yeni felsefî sistemler de yine batıda ortaya çıkmış, oradan doğu cemiyetlerine atlamıştır. Teknolojide, sanayide, aklî ve tecrübî ilimlerin tamamında bugün batıda görülen bu ilerleme ve gelişme, akla ve zekâya çok önem veren batı düşüncesinin tabii bir sonucudur.

Gerçi eskiden Çin'de, Hindistan'da, Mezopotamya'da, Filistin'de ve Mısır'da aklî ve tecrübî ilimler sahasında ilerlemeler ve gelişmeler olmuştur. Ama bunlar hiç bir zaman batıdaki kadar kuvvetli olmamıştır. Üstelik bu nevi ilmî faaliyetler dinî inançlara bağlı kalmış, müstakil bir hale gelmemiştir. Aralarında mahiyet farklarının olduğu da kesindir. Çağdaş medeniyet ve buna bağlı olarak gelişen ilimler, aklı hâkim kılma mücadelesinin neticesidir. Bize kalırsa İslâm dünyasının doğusu ile batısı arasında bile inanç ve düşüncenin ağırlık dereceleri arasında fark vardır: Doğu İslâm dünyası daha çok inanca ağırlık verdiği halde batı İslâm dünyası daha fazla düşünceye ağırlık vermiştir. Onun için büyük mürşitler ve inanç erleri daha çok doğu İslâm dünyasında yetişirken büyük mütefekkirler ve ilim adamları daha ziyade batı İslâm dünyasında yetişmiştir, İbn Rüşd gibi bir filozofun, İbn Haldun gibi bir ilim ve fikir adamının batı İslâm dünyasında yetişmiş olmasını, bu bakımdan tabii saymak icab eder.

Öteden beri batı, doğunun dinine, ve inancına, doğu ise batının felsefesine ve düşüncesine muhtaç olmuştur. Onun içindir ki, batı doğudan din ve inanç alırken doğu batıdan felsefe ve fikir almış, böylece bir değiş-tokuş hâdisesi meydana gelmiştir. Doğu batıya din ve inanç vermekle kendi dininden ve inancından bir şey kaybetmediği gibi, batı da doğuya felsefe ve fikir vermekle kendi felsefesinden ve fikrinden bir şey kaybetmemiştir. Bu mübadele tarihte olduğu gibi şimdi de devam etmektedir. Doğuda ve batıda görülen sıkıntılar mübadelenin varlığından değil, sıhhatsız ve ölçüsüz oluşundan kaynaklanmaktadır.

Doğu insanı inançlıdır, kalbe ve kalbin mahsulü olan her şeye bayılır, bütünü ile kendini verir, varlığını teslim eder. Gönül deyince, kendinden geçer. Kalbe büyük önem verdiği için hisli ve heyecanlıdır. His ve heyecanı daima akla ve mantığa tercih eder. Hislenince düşünmez olur, galeyana gelince en makul olan şeyi bile terk eder. Uzağı görmez, plân, program ve proje fikrine fazla değer vermez. Hesabı ve düzeni duygularına feda etmekten çekinmez, işin

sonunu görmediği için bu durumun ilerde açacağı zararlar umurunda değildir. Zaten hisler düşünce gibi ileriye dönük değil hale dönük olduğundan ondan gelecek düşünceler de kuvvetli değildir. Ona göre vâki olan, vâki olacak olandan daha iyidir, ilerisi için hesabı ve plânı yok, sadece hayali vardır. Onun için hayalci ve maceracıdır. Keyfe ve zevke düşkün olan hisli doğulu insanı istikrarsızdır. "Evvela düşünmek, sonra düşünüleni yapmak lazımdır", diye inanan batılıya karşılık doğulu, "evvela inanmak, sonra inanılanı yapmak icab eder", diye düşünür. Onun için doğulunun önü karanlık olduğu halde batılının önü ve ilerisi, aklın aydınlattığı ölçüde aydınlıktır. Çünkü batılı uzağı görmeye çalışır, geleceğin hesabını yapar; bunun için planlar çizer, programlar, projeler hazırlar, aklı ve mantığı hissine ve heyecanına kurban etmemeye gayret eder. Halde olandan çok istikbalde olacak olana değer verdiği için, yarının zararından kurtulmak için bugünün rahatını, geleceğin refahı için halin keyfini feda etmekte tereddüt göstermez. Daima istikrar aradığından hayalci ve maceracı değil, gerçekçidir ve hesaplı hareket eder, nizam ve disiplin fikrine bağlı olduğu için his ve heyecanlarını aklın kontrolü altında bulundurmaya mecbur olur. Doğulu için ideal cemiyet nizamı arkada ve mazidedir, model ortadadır. Batılı için ideal cemiyet nizamı ilerdedir, modeli yoktur, vücuda getirilecektir. Çalışma ve düşünmenin hedefi bu cemiyettir. Bu cemiyet olanın iadesi değil, olmayanın inşasıdır. Onun için doğulu tarihe bağlıdır, geçmişe dayanmaktadır, örfe ve âdete yakındır. Batılı ise istikbale merbuttur, geleceğe bakmaktadır, tabiata ve gerçeğe yakındır.

Yine bunun içindir ki, doğu insanı olanla iktifa eder, kanaatkardır, yarını düşünmez, gelecek için mal biriktirmez, servet terakümüne aşırı derecede ilgi duymaz, yarın için bugünü feda etmez. Batı insanı ise mevcut ile yetinmez, ihtiras sahibidir, daima yarını düşünür, gelecek için mal biriktirir, servet terakümüne önem verir. Hatta bu uğurda başka fertleri ve milletleri sömürmeyi rahatça caiz ve tabii görür. Kısaca kapitalisttir, emperyalisttir.

Doğu insanının ahlâkına ya şefkat, iyilik, hayırseverlik, insaf,

merhamet, samimiyet, yardım ve cömertlik gibi vicdanî ve kalbî hisler veya kin, nefret, intikam, cimrilik, riya ve haset gibi nefsânî ve hissî duygular hâkim olur. Kısaca doğu insanının hisleri ahlâkına hâkimdir, tutum ve davranışına yön verir, iş ve eylemlerinde hissîlik ağır basar. Sevdiğini ölçüsüzce sever, bağlandığına son haddine kadar sâdık kalır. Sözünde durmayı, ahdine vefa etmeyi borç bilir. Muhatabından da bunu bekler. Bulamazsa bu sefer de aşırı derecede hırçınlaşır, kulağına söz girmez, öğüt dinlemez, kin ve nefret gibi duygularını kontrol edemediği için cinayet ve macera ile sonuçlanan bir intikam duygusuna sahip olmaktan kendini kurtaramaz. Gerçekleri görmek istemez, gelenek ve göreneklere aşırı derecede bağlı olduğundan faydalı ve lüzumlu bile olsa gerçeklere sırt çevirir. Hele acı gerçekleri aklına bile getirmez.

Batı insanının ahlâkına his değil, aşırı derecede bir akılcılık ve gerçekçilik hâkimdir. Gerçek ve makul olan bir şey, örfe, âdete ve dinî inançlara aykırı bile olsa onu yapar. Davranışlarını temin edeceği faydaya göre ayarlar, faydası değişince ona göre ayarladığı tutumunu da değiştirir. Vefa ve sadakattan çok faydaya ve kâra önem verir. Sadece kârlı ve faydalı olduğu için "emin ve mutemet" olmak lazımdır, diye düşünür. Zarar ve ziyan bahiskonusu olunca ahde vefa diye bir şey aklına bile gelmez. Sadece lehinde olacaksa dost olur, dostluk aleyhine işlerse böyle bir dostluğu devam ettirmek için kendini mesul ve mükellef bilmediği için sözleşmeleri ve anlaşmaları tek taraflı olarak fesh etmekte tereddüt etmez. Ferdî ve içtimaî münasebetlerini vefa ve sadakat duygusuna değil, fayda ve kâr unsuruna, bir hesap dahilinde istinat ettirir. Batılının dostluğu hesaplı bir kârlılığa dayandığı gibi düşmanlığı da plânlı bir faydacılığa istinat eder; işine gelirse düşmanlığı unutur veya unutmuş görünür, bükemediği eli öper daha çok kâr etmek için küçük zararları sineye çeker, büyük menfaatlar için hakaretleri bile hazm eder, umumi ve devamlı menfaat için hususi ve muvakkat menfaatları feda etmeyi tabii görür. Faydalı olduğu için düzene ve disipline bağlıdır, başı boşluktan hoşlanmaz.

Doğulunun merhamet anlayışı ve acıma hissi hukuk kaideleri-

ni, ahlâk esaslarını ve kanun hükümlerini, hatta dinin emir ve yasaklarını hiçe sayacak ve yok farz edecek ölçüdedir. Hukuk, kanun, ahlâk ve din hükümlerine muhalefet eden kişilerden uzak durur, onları kınar. İçtimaî hayatta adaleti bozan, eşitliği çiğneyen ve nizam tanımıyan kişilerden rahatsız olur. Din, ahlâk, hukuk ve kanun adına, bu gibi mefhumlara saygısızlık edenleri sevmez. Ama diğer taraftan zâlimleri, katilleri, gaddarları, haksızları, cebbarları hırsızları, canileri, eşkiyayı, haydutları, adaleti bozanları, ahlâk kaidelerini çiğneyenleri, gelenek ve göreneklere muhalefet edenleri, eşitliği bozanları, cemiyetin nizamını dinlemeyenleri, muhtekirleri, murabahacıları, hile ve desise ile zengin olanları, yalan ve dolanla makam sahibi olanları, riya ve ikiyüzlülükle idareci olanları, hiç farkına varmadan beğenir, takdir eder, hatta bu gibi kişiler yakalanıp da hak ettikleri cezalar kendilerine verilince beğenme ve takdir duygusu, sahip olduğu şefkat ve merhamet hislerinin de tesiriyle hayranlık haline gelir, cezalandırılan sözkonusu şahıslara acır, hem o kadar acır ki onu efsaneleştirir. "Gâvurdur, diye öldürdüğü kimsenin, müslüman ve hatta velidir, diye cenaze namazını kılar." Halbuki batıda bir kimse ya suçludur diye öldürülmez veya öldürülmüşse, ölümden sonra berat ettirilmez. Cezalandırılan suçlu ekseriya kayrılmaz.

Batıda akıl ve zekâ esas olduğu için devlet, siyaset ve millet idaresi fikre ve ilme göre şekil alıyor, fikrî kuvvet siyasî otoriteyi ya ihtilâl veya demokratik yoldan iktidardan uzaklaştırıyor. Doğuda ise fikrî ve ilmî gelişmelere, siyaset adamları devlet otoritesini kullanarak yön veriyor. Siyasî otorite ve hükümet, fikir gücü ile değil, yine başka bir siyasî güç tarafından ekseriya ihtilâl yolu ile, bazen de seçim usûlü ile iş başından uzaklaştırılıyor. Batılı insan reyi ve fikri ile devletine yön verirken, doğulu insan kaderci ve teslimiyetçi olduğundan devletin kendisine yön vermesine sadece rıza göstermekle kalmıyor, ayrıca bunu arzu ediyor. Yüksek bir otoriteye karşı gelmeyi Allah'a karşı gelmekle denk tutuyor. "Büyüklerimiz her işin en iyisini bizden daha iyi bilir", inancından ayrılamıyor. Bu durum batıda yenilik hareketlerinin ve değişiklik istekleri-

nin halktan gelmesi ve siyaset adamlarının bu isteğe mecburen boyun eğmeleri gibi bir durum meydana getirirken; doğuda bunun tam tersi olan bir vaziyet ihdas ediyor. Bütün doğu milletlerinde, özellikle müslüman ülkelerde devlet ve siyaset adamlarının, fikir ve ilim adamlarından daha çok alâka ve rağbet görmeleri bundan ileri geliyor. Zaten doğulu ilim ve fikir adamlarının siyaset ve devlet adamlarına yön verme iddiaları yoktur, sadece onlara sadakatla hizmet etme görevleri vardır. Bu sebeple cemiyete ve devlete yön vermeye kalkışan fikir ve ilim adamları hem halk hem de devlet adamları tarafından şüphe ile karşılanıyor.

Batıda düşünce ilim ve tekniği meydana getirmiş, ahlâk ve terbiye buna göre şekillenmiştir. Düşünce, kendi mahsulü olan ilme ve tekniğe büyük önem verirken, kendi ürünü olmadığı için din bu neticeyi hafife alıyor, hatta bazan tehlikeli ve zararlı görüyor, onun değerini takdir etmede menfi bir tavır, alıyor. İlim ve fikir, nizam ve disiplin getiriyor; ince hesaplara göre çalışan cemiyet kaidelerine riayet etmek insanı makineleştiriyor, robot haline getiriyor, hürriyetini yok ediyor. Buna mukabil inanç dünyasında önüne geçilemeyen bir başıbozukluk ve keşmekeş hüküm sürüyor. Düşünce, bir yandan tabiata bir yandan da cemiyete mahkum oluyor. Disiplin, nizamı ve istikrarı getirirken, hürriyet keyfilik şeklinde yorumlanıyor ve merhametten maraz doğuyor. İlimsiz iman kara kuvvet, şuursuz din körlük halini alırken, dinsiz kuvvet zâlim, imansız ilim gaddar bir vaziyete giriyor ve neticede din-felsefe iman-ilim münasebetinin ahenk içinde yürütülmesi bir zaruret olarak ortaya çıkıyor. Artık ilim-iman çatışması yerine yekdiğerini tamamlaması ve takviye etmesi gerektiği üzerinde duruluyor. Bunun için herşeyden evvel her ikisinin de saha ve sınırları tesbit ediliyor. Fakat batıda bu noktada bir anlaşma sağlandığı halde doğu hâlâ bu meseleyi tartışıyor.

2. Duygulu insan - düşünceli insan

Doğu insanı düşünür, akla önem, zekâya değer verir, ilme say-

gısı vardır ama onda inanç ve his vasfı ağır basar. Bunun neticesinde hissîliğin sonucu olan her şey kendisinde mevcuttur. Batı insanı ise inanır, dine önem, örf ve âdete değer verir, tarihe bağlı kalır, maneviyata saygısı vardır ama ona hâkim olan akıl ve zekâdır. Onun için hal ve hareketlerinde daima makul ve mantıkîdir. Doğuluda his hâkim, akıl hisse mahkum iken, batılıda akıl hâkim, his aklın mahkumudur. Bütün bunları söylerken doğu ile batı arasında coğrafî bir sınır çizmek imkânsızdır. Kaldıki doğuda batı karakterinde ve yapısında kişiler mevcut olduğu gibi batıda da doğu niteliği ve özelliği gösteren şahıslar vardır. O halde burada üzerinde durulan umumi ve hâkim haldir. Diğer taraftan doğu insan tipi de batı insan tipi de oluşum ve gelişim halindedir. Bunun neticesinde nitelik ve özellikler değişmekte ve başkalaşmaktadır.

Acaba neden doğulunun duyguları düşüncesine; batılının ise tam tersine düşüncesi duygusuna galip ve hâkimdir? Bunda iklimin ve coğrafî şartların tesiri vardır. Umumiyetle sıcak ve ürünü bol yerlerde yaşıyan doğulu, sıcak kanlı, hisli ve heyecanlıdır, ilerisi için fazla tedbir almak zorunda değildir, tabiat her şeyi ona hazır olarak vermektedir. Umumiyetle soğuk ve kışı uzun süren bölgelerde yaşayan batılı soğukkanlı, düşünceli ve tedbirlidir. Bilhassa uzun süren kış aylarında tabiat ona bir şey vermediği için hazırlık yapmak zorundadır, tabiî olanın yerine sun'î olanı koymanın çaresini aramak mecburiyetindedir. Bununla beraber bunda sosyal şartların da tesiri vardır. Herhangi bir sebeple duygusu düşüncesine veya bilakis düşüncesi duygusuna galip ve hâkim bir cemiyet bir kere teşekkül edince ister doğuda ister batıda, ister kuzeyde ister güneyde bulunsun, artık o cemiyette yetişen insanlar kendi cemiyetleri gibi olur. Bu bakımdan fertler üzerinde iklim şartlarından çok sosyal şartların tesirli olduğu görülür. Bu durum ise, çok uzun bir süre içinde doğulu ve batılı kavramlarının değişmelerinin daima mümkün ve muhtemel olduğunu gösterir. Eğitim ve öğretim mekanizmasının yönlendirici ve şekillendirici özelliği bu bakımdan önem taşır. Ortaçağ Avrupa insanı bugünkü Avrupa insanı kadar düşünceli değildir.

Buna karşı bugünkü Avrupa insanı ortaçağ Avrupa insanı kadar duygulu ve inançlı değildir. Aynı şekilde ortaçağda İslâm âlemindeki insan bugünkü İslâm alemindeki insandan daha düşünceli idi. Bugünkü müslüman o zamanki müslümandan daha az düşünceli ise de daha çok hislidir. Diğer taraftan ortaçağ Hıristiyan insanı o zaman İslâm alemindeki insanlardan daha az düşünceli idi. Nitekim bugünkü müslümanlar da Hıristiyanlardan daha duyguludur.

Unutmamak lazımdır ki, aklın hislere hâkim olmasına saadet denir. Düşüncesi duygusuna galip ve hâkim olan bir kimse mesut ve bahtiyardır. Akıllı zeki fertler, cemiyet ve milletler daima hisli ve heyecanlı fertlere, cemiyetlere ve milletlere galip ve hâkim olagelmişlerdir. Zira dünyada gerçek güç akıl, fikir ve ilim kuvvetidir.

3. İslâm âleminde durum

İslâm âleminde din; imanı, ahlâkı, ve hissi beslerken, felsefe aklı, fikri ve ilmi beslemiştir. Felsefî ahlâk dinî ahlâk kadar tesirli olmadığı gibi, dinî düşünce de felsefî düşünce kadar kuvvetli değildi. Bunun için gönül ihtiyacı din ile, zihnî ihtiyaçlar felsefe ile karşılanmıştı. Fakat bunların gelişme sürecindeki durumları farklılık göstermektedir. Burada bunun tenkit ve münakaşasına girmiyoruz.

Din de felsefe de insanın önüne sonsuzluk, ezeliyet ve edebiyet problemini koyar ve bunun çözümünü ister. Bundan dolayı esas itibariyle din âlimleri, felsefî meselelere yabancı değillerdir. Hatta çeşitli zümreler arasında felsefî konulara en yakın olanlar din âlimleridir. Onun içindir ki, batıda olduğu gibi doğuda ve İslâm âleminde en büyük filozoflar din âlimlerinin içinden çıkmıştır. VI/XIII. asrın sonuna kadar yetişmiş olan İslâm filozofları hep dinî tahsil ile işe başlamışlar, daha sonra felsefeye geçmişlerdi. Bu tarihten itibaren ise filozoflar sınıfı ortadan kalkmış, felsefe tamamıyle kelâmcıların ve mutasavvıfların eline geçmişti. Fahruddin Razî, Kadı Beyzavî, Îcî, Taftazani, Cürcanî ve Tûsî gibi kelâmcılar aynı zamanda filozof idiler ve çağlarında onlardan daha iyi felsefe bilen filozof yoktu.

Din âlimlerinin felsefe ile ilgilenmelerinin diğer bir sebebi de şudur: Doğru düşüncenin ve doğru fiilin (hak fikir - hak amel) ne olduğunu tesbit etmek, felsefenin de dinin de gayesidir. Düşüncede ve davranışta iyi, güzel, doğru ve gerçek olanı bulma gayesi peşinde koşan din uleması ile filozofların yekdiğerinden faydalanmaları bu bakımdan da lüzumlu ve yararlı olmuştur.

İslâm âleminde Gazalî'ye gelinceye kadar din âlimleri ile filozoflar bağımsız olarak kendilerine has alanlarda çalışmalarını devam ettirdiler. Gerçi din âlimleri filozoflara karşı müsamahakâr, felsefî çalışmalara karşı anlayışlı davranmadılar ama onların işlerine müdahele etmeyi, felsefe okuyarak filozof geçinmeyi de düşünmediler. Filozoflardan da felsefeden de uzak durdular. Bu tutum her iki zümrenin de yararına oldu. İki tarafa da kendilerine mahsus sahalarda müstakil bir şekilde çalışma imkanı verdi, ilk defa Gazalî'dir ki felsefeyi dine soktu, red ediyorum diyerek felsefî bahisleri dini eserlere doldurdu. Bu işi yapabilmek için iki sene felsefe okudu. Maksadı felsefî düşünceyi yıkmak ve filozofları itibarsız hale getirmekti. *Tehafüt* isimli eserinde bu işi başardığına inanıldığı için kendisine "Hâdimu'l-felâsife" (filozofları deviren) adı verildi. Gerçekten de Gazalî felsefî düşünceyi yıkarken belki de bilmeden ve istemeden ilmi düşünceyi de yıkmış oluyordu. Artık doğu İslâm dünyasından felsefî düşünce kovulmuştu, filozof yetişmiyordu. Batı İslâm dünyasına sığınan felsefî düşünce, İbn Rüşd'e kadar bazı filozoflar yetiştirdi ise de Gazalî'nin fikirlerinin hâkim olması üzerine burada da yaşama imkânını bulamadı ve önce Yahudilerin, daha sonra Hıristiyanların muhitine intikal etti. Rönesans ve reform hareketlerini meydana getirdikten sonra buraya iyice yerleşti.

Gazalî'den sonra gelen din âlimleri onun izini takip etmeye başladılar, felsefe okudular, filozofları reddetme işi ile uğraştılar. O kadar ki, İslâm âleminde bir tek filozofun bulunmadığı dönemlerde bile habire felsefeyi reddettiler, filozoflara hücum etmekten hızlarını alamadılar. Bu sefer kendi aralarında bu hususta ihtilafa düştüler. Felsefe okumayanlar, felsefe okumayı küfür, felsefe oku-

yanları da kâfir sayan fetvalar verdiler. Felsefe okumadan eski İslâm kültürünü; hatta Gazalî başta olmak üzere onu takip eden âlimlerin eserlerini okuyup anlamaya imkân bulunmadığı için İslâm düşüncesi bir çıkmaza girdi, bir keşmekeşe saplandı, kimin ne dediği ve neyi müdafaa ettiği bilinmez oldu. Fikrî ve ilmî denilen tartışmalar tam mânasiyle bir kördövüşü şekline girdi. Artık yetişme halindeki müslüman gençlerin ne üzerinde çalıştıkları ve hangi hedeflere ulaşacakları belli değildi. Dünyada ve ahirette kimsenin işine yaramıyan şeylerle uğraşmak ilim sanıldı. Ortalığı bir yığın hurafe ve bâtıl itikat kapladı. Sadece taassup tesirli, taklitçilik geçerli oldu. İş bununla da bitmedi; ictihad, fikirde yenilik ve kanaatlarda değişiklik gibi şeylerden bahs etmek ayıp ve kusur sayıldı. Eskilere taparcasına bağlı kalanlar yeniliğin amansız düşmanı kesildi. "Ben mukallidim veya mukallid bile olamam," diyenleri derin bir dinî vecd içinde, acaba ne gibi hikmetler söyliyecek diye hayran hayran dinleyen, buna karşılık, "ictihad ediyorum, ben müctehidim" bile demeksizin sadece "ictihad edilebilir, müctehide ihtiyaç vardır" diyenlerin imanından ve ihlasından şüphe eden bir nesil yetişti.

İslâmdaki ilim ve fikir hareketlerinin gerilemesinin ve yıkılmasının bir çok sebepleri vardır: Bunlardan biri Eş'arî kelâm sisteminin hâkim olması neticesinde felsefî düşüncenin ilim ve fikir sahasından sürülmüş ve silinmiş olmasıdır. Eş'arî kelâmının böyle bir sonucu meydana getiren hususiyetleri şunlardır: "Akıl eşyanın güzel veya çirkin, başka bir ifade ile bir şeyin doğru veya yanlış olduğunu idrak edemez". "Allah'ın fiillerinde bir gaye ve hikmet yoktur". "İlahî fiillerin bir illeti mevcut değildir". "İlahî irade sorumsuzdur". "Sebep ve netice arasında zaruri bir münasebet yoktur". "Sünnetullah ve âdetullah denilen tabiat kanunları bizim onları idrak konusundaki alışkanlığımızdan ibarettir". "Belli sebeplerin belli neticeleri meydana getirmesi zaruri değildir".

Eş'arî kelâm sistemi ne tam dinî yoldur, ne de halis akıl yoludur. Onun için ne tam olarak dindarları ne de ilim ve fikir adamlarını tatmin etmiştir. Bu sahanın en yetkili ve kudretli bir müellifi ola-

rak İbn Rüşd, Eş'arî kelâm sistemindeki çelişkileri ve tutarsızlıkları gayet açık bir şekilde ve deliller vererek *el-Fasl* ve *el-Minhâc*'da ortaya koymuştur. Eş'arîlik hakkında en ciddi ve ilmî tenkit budur. Eş'arîlik daima eksik ve yetersiz bir sistem özelliğini muhafaza etmekten başka, yeni ve değişik fikrî gelişmeleri önleme gibi bir mahzuru da bünyesinde taşımıştır. Sebep-netice münasebetine karşı oluşu, gerçekler dünyasının unutulup her şeyin himmetle, ruhanî tasarruf ve kerametlerle halledildiği hayalî bir dünya anlayışının hâkim olmasına, bu da tasavvufî hareketin yaygınlık kazanmasına yol açtı. Artık her şeye rıza göstermek, kayıtsız şartsız bir tevekkül, mutlak bir surette kadere teslim olmak müslümanların alın yazısı haline geldi. Bu anlayışın doğurması mümkün ve muhtemel olan ne kadar mahzur varsa hepsi bir bir ortaya çıktı. Müzminleşen ve had safhaya ulaşan zihnî illetten ve kalbî marazdan tedavi suretiyle kurtulmak oldukça zorlaştı. Kirlenen zekâ için "tathir-i ezhân", paslanan ve küflenen ruh için "tasfiye-i kalb" ameliyesi âcil bir ihtiyaç olduğu halde, bu da kolay kolay mümkün olmadı, yeni bir anlayışın ve yeni bir duyuşun özlemi çekildi.

Son asır İslâm müellifleri ve mütefekkirleri bütün bunların farkında idi. Düşüncelerini gayet ölçülü ve son derece ihtiyatlı bir ifade tarzı ile ortaya koydular. Olmadı, feryatlarını yükselttiler, tenkitlerini sertleştirdiler, fakat taassup ve taklit karşısında yeteri kadar, tesirli olamadıkları için fikirlerini hâkim ve yaygın düşünce haline getiremediler. Mehmed Âkif:

> Medresen var mı senin? Bence o çoktan yürüdü,
> Hadi göster bakayım şimdi de İbnü'r-Rüşd'ü?

derken bu hususa işaret ediyor; Kaya Nuri'nin İbn Rüşd'e dair yazdığı risaleye, İbn Rüşd üzerindeki çalışma ve araştırmaları ile dikkati çeken Ahmed Naim önsöz yazıyordu.

Maksat büyük İslâm filozofu İbn Rüşd'ü, yeni İbn Rüşdler yetiştirmek için eserleri ve fikirleri ile tanıtmak, felsefî düşüncenin meşruiyetini, lüzumunu ve faydasını ortaya koymaktır.

FASLU'L-MAKÂL
ve takrîru mâ beyne'ş-şerîa ve'l-hikme mine'l-ittisal

بسم الله الرحمن الرحيم

Allah'ın salat ve selâmı Muhammed'e, âline (ve ashabına) olsun.

En büyük, tek, çok bilgili, önderlikte ulu ve en âdil Kadı Ebu Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd —Allah Teâlâ ondan razı olsun, rahmeti de onun üzerine olsun—[1] der ki: Her çeşit hamd u sena ile Allah'a hamd olsun. Salat ve selâm tertemiz ve seçkin kulu ve resulü Muhammed'e olsun.

Acaba şeriat felsefeyi farz kılmış mıdır? Bu sözden maksat, —ister tavsiye (nedb), ister farz kılma (vücûb) yolu ile olsun— acaba felsefe ve mantıkla ilgili bilgilere nazar etmek (ve bunları bellemek) şeriatçe mubah mı, haram mı, yoksa farz mı kılınmıştır? konusunu, yine şeriat nokta-i nazarından incelemektir.

1 *Faslu'l-makâl*'in tam ismi: *Kitabu Faslu'l-makâl ve takrîru mâ beyne'ş şerîa ve'l-hikme mine'l-ittisal* (Beyrut, 1961). Bu eser muhtelif tarihlerde Batı dillerine de çevrilmiştir. Tercümelerden birinin adı şudur. *Accord de la religion et de la philosophie* (Din ile felsefe arasındaki ahenk. Din ile felsefe arasındaki mutabakat). Bu eserde:

a) Felsefe yerine *hikmet* kelimesi kullanılmıştır. Fakat Kur'ân'da da geçen hikmet kelimesinin felsefe kelimesinden daha geniş bir mânası vardır. İslâm'da özellikle Meşşâî felsefesine hikmet, Meşşâî filozoflarına da *hükemâ* denir. İbn Rüşd Meşşâî olduğuna göre hikmet kelimesini Meşşâî felsefesi yerinde kullanmakta, fakat bu kelimenin geniş mânasından faydalanmayı da ihmal etmemektedir.

b) İbn Rüşd, *itibar* kelimesini kıyas ve (mantık) istidlal mânasında kullanmakta. Haşr sûresinin 2. âyetinde itibar kelimesinin bu mânada kullanıldığını ileri sürmektedir.

c) İbn Rüşd âyetlerde geçen ve "Bakmıyorlar mı?" mânasına gelen: "*Nazar* etmiyorlar mı?" ifadesini, tefekkür etmiyorlar mı, düşünmüyorlar mı? şeklinde anlamaktadır ki çok haklıdır. Zaten bu ifadeleri başka türlü anlayan kimse de mevcud değildir.

Deriz ki: Eğer felsefenin yaptığı iş, varlıkları tetkik etmek ve bu varlıkların Sâni (Allah)a nasıl delâlet ettiklerini, yani masnuatın varolmaları cihetinden Sâni'in delili olduğunu araştırmaktan öte bir şey değilse, aşikârdır ki, bu ismin delâlet ettiği şey, yani felsefe ve mantıkın muhtevası şer'an ya vacib ve farzdır veya mendubdur yani tavsiye ve teşvik edilen bir husustur. Hiç şüphe yok ki, varlıklar sırf kendilerinde mevcud bulunan sanatı bilmek ve tanımak suretiyle Sâni'in delili olurlar, bu sanat hangi ölçüde mükemmel olarak bilinir ve tanınırsa, Sâni hakkında elde edilen bilgi de o ölçüde mükemmel olur. Varlıklara itibar edilmesini (ve mevcudatın incelenmesini) şeriatın tavsiye ettiği ve buna teşvik ettiği muhakkaktır. **Şeriat, varlıkları akılla tetkik etmeye ve bunlar hakkında akılla bilgi sahibi olma arzusunda bulunmaya insanları davet etmiştir.** Bunun böyle olduğu hususu, Allah Teâlâ hazretlerinin kitabı olan Kur'an'ın bir çok âyetlerinde gayet açık bir şekilde belirtilmiştir. Misâl:

"Ey basiret sahipleri, **itibar** ediniz" (Haşr, 59/2). Bu âyet aklî kıyası veya aklî ve şer'î kıyasın ikisini birlikte kullanmanın farz olduğu konusunda bir nastır, kesin bir dinî hükümdür.

"Arzın ve semâların melekûtuna ve Allah'ın yarattığı her şeye bakmıyorlar mı?" (Arz ve semâlardaki hükümranlığı ve idare şeklini görmüyorlar ve bunlar üzerinde düşünmüyorlar mı, A'raf, 7/184). Bu âyet, bütün varlık üzerinde düşünmeye teşvik eden açık ve kesin dini bir hüküm getirmiştir.

Bilmek gerekir ki, Allah Teâlâ bu ilmi, (yani mevcudat üzerinde düşünme ve bu düşünceden bilgi çıkarma hususunu) Hz. İbrahim'e (a.s.) vermiş, bununla onu şereflendirmiş ve şöyle buyurmuştur: "İşte biz arz ve semâların melekûtunu İbrahim'e böylece göstermekteyiz..." (En'am, 6/75) ve Hakk Teâlâ buyurur: "Develere bakmıyorlar mı? Nasıl yaratıldı? Semâlara bakıp düşünmüyorlar mı? Nasıl yükseltildi?" (Gâşiye, 88/16, 17). Yine buyurur: "Arz ve semâların yaratılışı üzerinde düşünmüyorlar mı?" (Alu İmran, 3/191) ve sayılamayacak kadar bunlara benzeyen pek çok âyetler...

Mantık

Varlıklar üzerinde aklen nazar etmeyi, düşünmeyi ve bunlardan ibret almayı **(itibar)** şeriatın farz kıldığı, bu şekilde sabit olmuştur, itibar ve **ibret** alma denilen şey de, bilinenden bilinmeyeni çıkarmak, malum olan şeyden meçhul olan bir şey ortaya koymaktan başka bir şey değildir. Bu ise ya **kıyas** (ve istidlal) dır, veya kıyasladır, istidlal sayesinde olur. **Şu halde aklî kıyaslar yaparak varlıklar üzerinde düşünmemiz farzdır.**

Aşikârdır ki, şeriat insanları, düşünmenin bu çeşidine davet etmiş ve halkı buna teşvik etmiştir. Kıyas, (istidlal ve muhakeme) nevilerinin en mükemmeli ile hasıl olduğundan en mükemmel düşünce biçimi budur. **Burhan** (kesin delil) adı verilen şey de bundan ibarettir. Şeriat, Allah Teâlâ'yı ve diğer varlıkları burhan ile bilmeyi ve tanımayı teşvik etmiştir. Allah Teâlâ'yı ve diğer varlıkları burhan ile bilmek isteyen kimseler için en iyi hareket tarzı veya zarurî davranış şekli, önceden, burhanın nevilerini, şartlarını ve burhanî bir kıyasın, cedelî, hatabî ve mugalatî bir kıyastan ne ile ayırd edildiğini öğrenmektir[2].

Bunun ise, daha önce "mutlak kıyas nedir? Kaç çeşidi vardır? Bunlardan hangisi (muteber) kıyastır, hangisi kıyas değildir?" gibi hususların mahiyetini bilmeden mümkün olmadığını, bu son duru-

2 a) *Burhânî kıyas* (el-Kıyasu'l-burhânî): Kesin öncüllerden kesin neticeler çıkarmaya imkân veren en doğru, en gerçek ve en sağlam kıyastır. Misâl:
Her insan fânidir (büyük öncül)
Hz. Peygamber de insandır (küçük öncül)
Şu halde Hz. Peygamber de fânidir (Netice, sonuç, dava, matlub-ı haberî).
b) *Cedelî kıyas* (el-Kıyasu'l-cedelî): Öncülleri kesin olmayan, yani zannî olan kıyastır. Misâl:
Hayatın esas unsuru oksijendir.
Merih'te oksijen bulunması ihtimali vardır.
Şu halde Merih'te hayatın bulunması muhtemeldir.
c) *Hatâbî kıyas* (el-Kıyasu'l-hatâbî): Aklî ve mantıkî öncüllere değil, hissî öncüllere dayanılarak yapılan bir kıyas nevidir. Misâl:

mun ise aynı şekilde daha önce kıyası meydana getiren bölümleri ve parçaları, yani öncülleri ve bunların çeşitlerini bilme şartına bağlı olduğunu bilmesi lazım. Bunun için şeriata inanan ve şeriatın emrine uyarak varlıklar üzerinde düşünen kimselere, düşünmeye başlamadan önce, amele göre âletler ne ise, düşünmeye göre o mesabede bulunan bu gibi şeyleri bilmesi ve bellemesi farz olur[3].

Muhakkak ki, bir **fakih**, dini hükümlerde fıkıh (öğrenme işinin) emredilmiş olmasından, fıkhî kıyasları, bunların (celî, hafî... gibi) çeşitlerini, hangilerinin (muteber) kıyas olduğunu, hangileri-

Kurtuluşumuz vatan sevgisine bağlıdır.
Biz kurtuluş istiyoruz.
Şu halde vatanımızı sevmeliyiz.

d) *Mugalatî kıyas* (el-Kıyasu'l-Mugalatî): Kıyasın şekli doğru olduğu halde ve ilk bakışta doğru görünmesine rağmen makbul olmayan öncüllerle teşkil edilen bir kıyastır. *Mugalata ve safsata* denilen şey de budur. Misâl:

Bir yığın buğdaydan bir tane ve bir habbe kaldırmak yığını ortadan kaldırmaz. Yığından, önce bir tane sonra bir tane daha... kaldır, yığın yine ortadan kalkmış olmaz. Şu halde biri müstesna, habbelerin hepsini kaldır, yığın yine ortada durur. Filozoflar ve Meşşâîler kendilerine ehl-i burhan, ehl-i kıyas, ehl-i nazar ve ehl-i istidlal; kelâmcılara ise ehl-i cedel adını verirler. Onlara göre metafizik konularda en iyi en doğru bilgiler kendi usulleriyle öğrenilir ve elde edilir. Kelâmcıların yaptığı iş ise cedelden ibarettir, kuru bir münakaşa ve münazaradan başka bir şey değildir. Genellikle islâm filozofları, özellikle İbn Rüşd, kelâm âlimlerini cedelî kıyası benimseyen kimseler olarak gördükleri halde, mutasavvıfları kıyas ve nazar ehli olarak bile görmezler. Onlara göre mutasavvıfların akıl mantık, kıyas ve düşünce sahasında bir yeri yoktur. Onlar zevk ve vecd (ehl-i hâl ve ehl-i vicdan) sahibleridirler.

Kelâm âlimleri ise, filozofların ilahiyat ve mâba'det-tabia (metafizik) konularındaki görüşlerini zandan, hatta vehim ve hayalden ibaret sayarken kendi usulleriyle bu konuda elde ettikleri bilgilere kesin nazarı ile bakmışlar ve asıl ehl-i burhanın kendileri olduklarını ileri sürmüşlerdir.

3 Yunanca'da *mantık*'a *Organon* denirdi. Genellikle Mantık'a bir ilim değil, sanat nazarıyla bakılırdı. Filozoflara göre mantık, "Düşünme âletidir". Mantık, düşünürken insanın hataya düşmemesini ve doğru düşünmesini temin eden bir âlettir. Herhangi bir iş yaparken, o işle ilgili âletlerden faydalanırız. Bir işle ilgili âletler o işin kolay, çabuk, doğru ve iyi bir şekilde yapılmasını sağlar. Tıpkı bunun gibi, düşünme işinde bir âlet olarak kullanılan mantık da doğru düşünmeyi temin eder.

nin olmadığını bellemenin ve öğrenmenin farz olduğu neticesini çıkarır. Tıpkı bunun gibi (hakikati arayan, onu bulmaya ve öğrenmeye çabalayan mânasına gelen) bir arif de, varlıklar üzerinde düşünmenin (dinen) emredilmiş olmasından, kıyas ve kıyas nevilerini öğrenmenin farz olduğu sonucunu çıkarabilir. Hatta bu sonucu çıkarması (öbüründen) daha münasip bir iştir. Zira bir fakih, Allah Teâlâ'nın: "Ey basiret sahipleri itibar ediniz" (Haşr, 59/2, ibret alınız, kıyas ve istidlal yapınız) sözünden fıkhî kıyası öğrenmenin farz olduğu neticesini çıkarırsa, bundan çok daha kolay ve çok daha uygun bir şekilde âyetten ârif-i billah, yani Hakk'ı tanıyan âlim, aklî kıyası öğrenmenin farz ve zaruri olduğu sonucunu çıkarır[4].

Gayrı müslimlerin ilimleri ve bunların hükmü

Biri çıkıp da, "Bu tarzdaki aklî bir kıyasa dayanan düşünce bid'attır, zira ilk asırda yoktu", diyemez, buna hakkı yoktur. Çünkü fıkhî kıyas ve bu kıyasın nevileri üzerinde düşünmek de aynı şekilde birinci asırdan sonra ortaya konulduğu halde buna bid'at naza-

4 *Fıkhî kıyas*, rey ve ictihad mânasına gelir. Ortak bir illet ve gerekçe bulunması sebebiyle, hükmü nasla tayin ve tesbit edilen bir meselenin dinî hükmünü, benzeri olan yeni bir hadiseye sirayet ettirmek ve onda da bu hükmü tatbik etmek, geçerli kılmaktır. Fıkıhtaki kıyas, dört dinî delilden biridir (edille-i erbaa, edille-i şer'iye). Diğerleri sırasıyla Kur'ân, hadis, ve icmadır. Mantıktaki kıyastan ayırt etmek için fıkıhtaki kıyasa *kıyas-ı fukaha* da denir. Kıyasın dinî hükmü kesin olmakla beraber, kıyasa başvurularak ortaya konulan dinî hükümler *zan* ifade eder. Kıyasa dayanarak bir hadisenin dinî hükmünü tayin ve tesbit için çalışan fıkıh âlimlerinin farklı görüşlere, hatta zıt kanaatlara ulaştıkları görülür. Mantıkta istidlal: a) *İstıkra* (endüksiyon, tümevarım). b) *Ta'lîl* (buna özel bir mânada kıyas adı da verilir, dedüksiyon, tümdengelim). c) *Teşbih* (analoji, temsil)den meydana gelmektedir. Fıkıhçıların kıyası işte bu sonuncusudur. Çünkü fıkhî kıyas, hükmü bilinmeyen yeni bir hadiseyi, hükmü bilinen dengi bir hadiseye benzeterek onunla aynı hükümde tutmaktır. Bu eserde kıyas denilince, kıyas-ı fukaha değil, ekseriya istidlal, muhakeme, tefekkür ve düşünme yani mantıkî kıyas anlaşılır. "Liyetefekkahû fi'd-dîn..." (Dinde tefekkuh etsinler, dini hükümlerin ve fıkhi meselelerin inceliklerini öğrensinler. Tevbe,

rıyla bakılmamaktadır. Tıpkı bunun gibi, aklî kıyasa istinad eden düşüncenin zaruri olduğuna itikad etmemiz gerekmektedir. Bunun böyle olmasını gerektiren sebepler de vardır ama onları anlatmanın yeri burası değildir. Zaten, bu dine bağlı olanların ekserisi aklî kıyasın varlığını ve meşruluğunu kabul ederler. Sadece gözleri nas perdesiyle kapanmış Haşeviyeden, az sayıdaki bir grup bir istisna teşkil eder[5]. Fıkhî kıyası incelemek şer'an zaruri olduğu gibi aklî kıyası tetkik etmek de zaruridir. Bu konu bu şekilde tesbit edildikten sonra şu meseleye gelelim: Aklî kıyas ve bunun çeşitleri hakkında bizden önce bazı kişiler araştırma ve inceleme yapmamışsa, bu konuda araştırmalara ve incelemelere başlamanın üzerimize farz olacağı aşikardır. Bu konuda sonradan gelenlerin, öncekilerden faydalanmaları ve yardım görmeleri de şarttır. Bu konudaki bilgiler ancak bu şekilde ikmâl edilir. Bir insanın çıkıp ta tek başına bu işi yapması ve yeni baştan bu konuda muhtaç olduğu şeylerin hepsine vakıf olması ya imkânsızdır veya çok zordur. Nitekim, fıkhî kıyasın nevilerini bilme konusunda ihtiyaç duyulan şeylerin tümünü bir

9/122) âyetine dayanan fıkıh âlimlerinin, emredilen neticeye ulaşılmasını temin eden fıkhî kıyasın, bu kıyasa ait şartların ve nevilerinin farz olduğunu, yani fıkıh usûlü ilmini tahsil etmenin lüzumlu olduğunu söylemelerinden: "Evelem yenzurû..." (Yerin ve göklerin melekûtüne nazar etmediler mi? A'raf, 7/184) âyetine ve benzeri çok sayıdaki naslara dayanan ârif ve hakîmlerin, emredilen neticeye sıhhatli bir şekilde ulaşılmasını sağlayan burhanî kıyası ve mantıkı öğrenmeleri çok daha makbul ve uygun bir harekettir. İbn Rüşd, bu görüşü ile İslâm düşüncesini, kitab-ı kainat dediğimiz tabiat âlemine, bu âlemde mevcut olup sünnetullah ve âdetullah denilen tabiat kanunlarının tetkik edilmesine çevirmek istemekte, lüzumlu olmakla beraber her şeyin fıkıhtan ibaret olmadığını, maddî âlemin incelenmesinin ondan daha önemli ve lüzumlu olduğunu anlatmaya çalışmaktadır.

5 *Haşeviye*den maksat, Kerramiye ile bazı hadis âlimleridir. Bunlar Kur'ân'da Allah için kullanılan kelimeleri maddî ve cismanî mânaları ile ele alarak Allah'a tatbik ederler. Mü cessime ve Müşebbihe adını da alırlar. İbn Rüşd'e göre naslar, yani âyet ve hadisin zahirî mânaları Haşeviyenin hakikati görmesine engel olan perdelerdir. Nasların zahirî mânalarına aşırı derecede bağlanıp batinî mânalarını ve ruhunu ikinci planda mütalaa etmenin dinî gerçeklerin görülmesini engelleyen bir perde olduğunu Gazalî de belirtir.

şahsın ortaya koyması da güçtür. Daha açık bir ifade ile, şayet bizden başkaları (yani İslâmdan önceki âlimler) bu konuda araştırma ve incelemeler yapmışlarsa, aklî kıyasla ilgili bilgiler bu durumda olmaya çok daha fazla layıktır. (Sonrakilerin öncekilerden istifade etmelerinden daha tabii bir şey yoktur).

Şu halde, yürüdüğümüz yolda, **bizden öncekilerin bu konuda söylediklerinden faydalanmamız ve yardımlarına baş vurmamızın üzerimize düşen bir görev olduğu gayet açıktır**. "Başka" ve "öncekiler" dediğimiz kimselerle aynı dinde olmamızla olmamamız eşittir. Zira tezkiyenin (yani kesilen hayvanın temiz olmasının) sıhhatını sağlayan (ve bıçak adı verilen) âletin, bizimle aynı dinde bulunan kimseler tarafından yapılması ile başka dinde bulunan kimseler tarafından yapılmış olması arasında fark yoktur. Tezkiyenin sağlıklı olmasında bu hususa itibar edilmez. Yeter ki, onda sıhhatin şartları mevcud olsun[6]. "Bizimle aynı dinde olmayan", "aramızda din iştiraki bulunmayan" kimselerden maksadım, İslâm dini doğmadan önce bu gibi (aklî) şeyler üzerinde araştırma ve inceleme yapan eskileri (yani önceki filozofları) kasdediyorum. Durum bu olunca, ak-

6 İbn Rüşd'ün verdiği bu örnek çok güzeldir. Hayvan kesmede kullanılan bıçağın bir müslüman veya gayr-i müslim tarafından yapılması neticeyi değiştirmez. Hayvan kesmenin sıhhatinin şartları bulunmak ve bu konudaki usûle riayet etmek kaydıyle bıçak kim tarafından yapılırsa yapılsın, önemli değildir. Abdest alınırken kullanılan ibrıkın veya leğenin ustasının müslüman veya gayr-i müslim olması eşittir. Cami yapımında kullanılan inşaat malzemesi: halı ve kilim gibi mefruşat, ampul, hoparlör gibi ışık ve ses cihazları için de aynı şey söylenebilir. Kiliseden çevrilen ve ekseriya fethiye camii denilen camilerde bu gibi durumlara sıkca rastlanır. Tıpkı bunun gibi gaye olmayan âlet ilimlerini, yani mantıkı ve mantıktaki kıyasları gayr-i müslimlerden almanın hiçbir mahzuru yoktur. Bugün müslümanların Batıdan almakta oldukları matamatik ve tabiat ilimleriyle teknoloji konusunda da aynı şekilde düşünmek icab etmektedir. "İlim Çin'de bile olsa, onu arayınız ve tahsil ediniz". "İlim ve hikmet müslümanın yitirmiş olduğu kendi öz malıdır, onu nerede bulursa, oradan alır", gibi esaslara dayanan İslâm âlimleri, ulûm-i evâil ve ulûm-i dâhile denilen ve İslâmdan önceki milletler tarafından vücuda getirilen ilimleri kabul ve benimsemede tereddüt etmemişlerdi. İlmin milleti ve vatanı yoktur.

lî kıyaslar konusunda ihtiyaç duyulan her nevi düşünce, eskiler tarafından en mükemmel bir şekilde incelenmiş ve araştırılmış bulununca, bizim için münasip olan şey, onların eserlerini elimize alarak bu konuda söyledikleri sözlere bakmak, şayet bunların hepsi doğru ise, tümünü onlardan almak ve kabul etmek, eğer bunların içinde doğru olmayan şeyler varsa, ona da dikkati çekmektir.

Düşüncenin bu çeşidi ile ilgili çalışmalarımızı bitirir, varlıklar üzerinde istidlal yapma ve bunlardaki sanatlardan sonuç çıkarma gücünü bize veren âletleri (ve mantıkla ilgili bilgileri) benimser ve kendimize mal edersek —ki sanatı bilmeyen, sanata konu olan eşyayı ve eseri bilemez, sanat eserini bilmeyen de sanatkârı bilemez— o zaman varlıklar üzerinde düzenli bir şekilde ve burhan denilen "ölçüleri bilme sanatı"ndan elde ettiğimiz fayda uyarınca araştırma ve inceleme yapmaya teşebbüs etmemiz şart olur.

Bütün ilimleri elde etmek hiçbir kimse için mümkün değildir

Aynı şekilde besbellidir ki, varlıklarda bu maksada tam olarak ulaşmamızın biricik yolu, bir kişinin varlıklar alanında yaptığı araştırmayı diğer bir kişiden devralması ve sonra gelenin önce gelenden faydalanmasıdır. Tıpkı (astronomi, geometri, tıp, fizik, kimya gibi müşahedeye dayanan ve ulûm-i ta'limiye ve matematik ilimler gibi isimler verilen) tecrübî ilimler örneğinde olduğu gibi.

Zamanımızda geometrinin mevcud olmadığını, aynı şekilde astronomi sanatının ve ilminin yok olduğunu farzedelim. Bu durumda bir kişi çıkar da, tek başına ve bizzat gökteki cisimlerin miktarlarını, (büyüklüklerini) , şekillerini ve bir kısmının diğer bir kısmı karşısındaki boyutlarını idrâk etmeye kalkışırsa, onun için bu mümkün olmaz. Arza göre güneşin miktarını ve büyüklüğünü, bunun gibi öbür yıldızların miktarını tesbit etmeye kalkışması gibi hususlar buna misâldir.

—Vahyin veya vahye benzeyen (ilham gibi) bir şeyin gelmesi

hali müstesna— bir kimse tabiatı itibariyle insanların en zekisi olsa bile, bu konuda başarılı olamaz. Hatta (öncekilerin bilgi ve tecrübesinden istifade etmemiş çok zeki) bir kişiye, "Güneş dünyadan 150 veya 160 kere daha büyüktür", denilse; bu sözü, bunu söyleyenin deliliğinin eseri sayar. Halbuki bunun bir gerçek olduğu astronomi ilminde burhan ve delille sabittir. Astronomi bilen hiçbir kimse bu konuda şüphe etmez.

Bu konuda tabiî ve tecrübî ilimleri misâl olarak zikretmekten çok, fıkıh usûlü ilmini örnek olarak ele almaya ihtiyaç vardır. (Tabiî ilimleri misâl getirmemize bizi sevkeden şey, fıkıh usûlü ilmidir). Bizzat fıkhın kendisi üzerindeki düşünceler ve incelemeler de ancak uzun bir süreden sonra tamamlanabilmiştir. Şimdi, Mağrib ülkesi hariç (çünkü Endülüs'te ve Kuzey Afrika'da usûl-i fıkıh ihmal edilmiş durumda idi) diğer İslâm memleketlerinin çoğunda ulema arasında münazara ve münakaşa konusu olan ihtilaflı meselelerde, (dört) mezheb bilginlerinden olan düşünürlerin (ve nazariyecilerin) ortaya koymuş oldukları delillerin tümünü, bir kimse tek başına ve kendi kendine bilmek (ve keşfetmek) istese, gerçekten gülünç bir duruma düşer. Çünkü bu, onun için imkânsızdır, ayrıca bu konu esasen bitirilmiş ve halledilmiş bir husustur. (Hâsıl olanı tahsil için çalışmak, abesle iştigalden başka bir şey değildir). Aslında bu husus gayet açıktır. Sadece ilim (teknik ve âlet nevinden olan) sanatlarda değil, amelî sanatlarda da durum böyledir. Hiçbir sanat yoktur ki, belli bir kişi o sanatı (eksiksiz bir şekilde) kurmaya ve vücûda getirmeye kadir olsun. (Alelade sanatlarda bile durum bu iken) sanatların sanatı olan hikmet (ve felsefe) konusunda durum hiç başka türlü olabilir mi?

Bu meselenin mahiyeti böyle olunca, bizden önce gelip geçmiş olan eski kavimlerin ve milletlerin, varlıklar üzerindeki düşüncelerini ve burhanın şartlarının gerektirdiğine göre mevcudat üzerinde yapmış oldukları itibarları, yani kıyas ve istidlalleri gözönünde bulundurarak, onların bu konuda söylemiş ve eserlerinde yazmış oldukları sözleri tetkik etmemiz üzerimize vâciptir. Bu sözlerden

hakka uygun olanlarını, onlardan alır, kabul eder ve buna memnun oluruz. Ayrıca bundan dolayı kendilerine teşekkür ederiz. Bu sözler içinde hakka muvafık olmayanları bulunursa, buna da dikkati çekeriz, buna karşı başkalarını uyarırız, fakat kendilerini (yani İslâm'dan önceki âlimleri ve filozofları, onları irşad eden ve hidâyete erdiren bir peygamber gelmediği için, sırf akıllarına dayanarak bu sonuçlara ulaştıklarından ötürü) mazur görürüz.

Felsefe ve Allah Teâlâ'yı tanımak

Yukarıda yapılan açıklamalardan belli olmuştur ki, eski (filozof) lerin eserlerine bakmak (onları okumak ve incelemek) şer'an vâcib olmuştur. Zira onların maksatları ve eserlerinin gayesi, şeriatın (öğrenilmesi ve ulaşılması için) teşvikte bulunduğu maksadın ta kendisidir. Bu eserleri okuma ve inceleme ehliyetine ve selahiyetine sahib olmak için şu iki şartın bir arada bulunması gerekir: a) Doğuştan zeki olmak, b) Şeriatın istediği adalete, dürüstlüğe ve ahlaki fazilete sahip olmak. Bu ehliyete sahib olan şahısları, bu eserleri incelemekten menedenler, marifetullahı tahsil etmek ve Allah hakkında bilgi sahibi olmak için şeriatın halkı davet etmiş olduğu bir kapıdan onları geri çevirmiş olurlar. Bu kapı, Hakk Teâlâ'yı hakkı ile tanımayı temin eden ve bu sonuca ulaştıran düşünce kapısıdır. (Bu kapıdan halkı geri çevirmek) Allah Teâlâ'dan çok uzakta kalmış olmanın ve koyu bir cehaletin eseridir.

Şeriatla felsefenin usûlü arasındaki uygunluk

Felsefî konuları inceleyenler arasında yolunu azıtan sapıklar ve yanlışlıklara düşen hatalı kişiler vardır. Bu durum ya bu kişilerin yaratılışlarındaki eksiklikten, (fıtratları itibariyle yeterince akıllı ve zeki olmamalarından), felsefî konularda düşünürken kötü bir inceleme şekline dayanmalarından veya şehvanî ve nefsânî arzuların onlara gâlib gelmiş olmasından veyahut bu eserlerde yazılı

olanları doğru olarak anlamaları için kendilerine rehberlik yapacak bir üstad bulamamış olmalarından veyahut da bütün bu kusurların hep birlikte onda toplanmış olmasından ileri gelmektedir. Böyle durumlar var, diye felsefî konularda düşünme ehliyetine haiz olan kimseleri bu gibi konuları incelemekten menetmek lazım gelmez. Felsefe cihetinden gelen bu nevi zarar, arızî olarak ona bulaşan bir şeydir, zâti (ve aslî bir zarar ve ziyan) değildir. Tabiatı ve zatı icabı, kendisinde fayda bulunan bir şeyi, onda arızî olarak mevcud olan bir zarar sebebiyle (böyle bir zarar için onda müsait bir yerin var olması dolayısıyla) terketmek gerekmez. Bundan dolayıdır ki, Resûlüllah (s.a.), ishal hastalığına yakalanan kardeşine bal şerbeti içirmesini bir şahsa emretmiş, adam kardeşine bal şerbetini içirince derhal hastanın ishali fazlalaşmış, bunun üzerine hastanın kardeşi Hz. Peygamber'e gelerek durumdan şikayetçi olmuş ve yakınmıştı. O zaman Hz. Peygamber adama: "Allah doğru söyledi ama kardeşinin karnı yalan söylüyor", buyurmuşlardı[7].

Daha açıkçası biz diyoruz ki: Felsefe okumaları ve bu konuda araştırmalara dalmaları sebebiyle sapık hale geldikleri zannolunan bir takım aşağılık insan grupları vardır, diye felsefe okuma ehliyetine ve salahiyetine sahib olan şahısları, hikmete dair yazılan eserleri tetkik etmekten menedenin misâli, (uzun süre susuz kaldıkları için) kendilerine verilen su boğazlarına durdu da, böylece bir çok kimse öldü gerekçesiyle, susuzluktan ölene kadar susuz bir kimseyi tatlı ve soğuk su içmekten meneden kimsenin hali gibidir. Şüphe yok ki, suyun boğazda durması sebebiyle vukua gelen ölüm arızîdir, susuzluktan ölmek ise zâti ve zaruri bir hususdur.

Bu sanata (hikmet ve felsefeye) ârız olan (saptırıcı, azdırıcı ve

7 Bu hadis için bk.: Buharî, Tıbb, 76; Müslim, Selâm, 31. Kur'an'da: "Balda, insanlar için şifa var", buyrulmuştur (Nahl, 16/68). Nitekim adam kardeşine bir kere daha bal şerbeti içirince ishal durmuştu. İbn Rüşd demek istiyor ki: Bal, zatı ve aslı itibariyle iyi, faydalı ve şifalıdır. Bu husus tecrübeden başka, âyetle de sabittir. Öyle iken bal, bazan geçici ve arızî zararlara sebep olur. Cevheri, aslı, esası ve özü itibariyle iyi ve faydalı olan felsefe için de durum böyledir.

yanlış yollara sevkedici) şeyler, diğer sanatlara (ve ilimlere) de ârız olmuştur. Nice fıkıh âlimi vardır ki, öğrenmiş olduğu fıkıh ilmi, takvasının az oluşuna ve dünyaya balıklamasına dalmasına sebep olmuştur. Hatta fıkıhçıların çoğunun böyle olduklarını görmekteyiz. Halbuki sanatları (yani tahsil etmiş oldukları fıkıh ilmi) zatı ve özü itibariyle amelî (ve ahlâkî) faziletlere sahib olmayı icab ettirmektedir. Şu halde (özü itibariyle) ilmî fazileti gerektiren hikmet gibi bir (ilme ve) sanata, amelî fazileti gerektiren, sanata ârız olan bir şeyin ârız olması uzak (ve garipsenecek) bir şey değildir.

Bütün bunlar bu şekilde sabit olduktan sonra deriz ki: Biz müslüman olarak inanırız ki, bu ilâhî şeriatımız haktır. Saadete dikkati çeken ve (insanları) ona davet eden de odur. Yani Ulu ve Yüce Allah ve mahlûkatı hakkında bilgi sahibi olmaya (marifet-i ilahiye) işaret ve davet eden de odur. Tabiatının ve cibilliyetinin gerektirdiği bir tasdik şekli ile, herbir Müslüman bunun böyle olduğunu (kesinlikle bilir ve) kabul eder. Diğer taraftan insanların tabiatı, tasdik yönünden birbirinden üstün (ve farklı) dür.

1. İnsanların bazıları (bir hükmü) burhanla tasdik eder.

2. Diğer bazıları, (aynı hükmü) cedelî sözlerle, —burhan sahibinin burhanla tasdik ettiği gibi— tasdik eder. Çünkü tabiatında ve istidadında bundan fazlası yoktur.

3. Öbür bazıları ise, hatâbî (ve iknaî) sözlerle, fakat burhan ehlinin burhana dayanan sözlerle tasdik etmeleri gibi tasdik eder[8].

8 İbn Rüşd bu üçlü tasnifi ortaya koyarken, biraz sonra gelecek olan: "Halkı Rabbının yoluna: a) *Hikmet*le, b) *Mev'iza-yı hasene ve güzel nasihat*la, c) *Mücadele-i ahsen*le, yani en güzel cedel ve tartışma biçimi ile davet et", mealindeki âyete dayanmaktadır, (İsra, 16/125). İbn Rüşd'ün din felsefesinde bu üçlü tasnif'in ehemmiyeti çok büyüktür. O, sık sık bu tasnife başvurmak suretiyle görüşlerine açıklık getirmeye çabalar. Ona göre felsefenin durumu, âyette geçen *hikmete*, kelâmcıların vaziyeti *mücadeleye ve cedele* Selefiyenin hali ise *mev'iza-yı haseneye* ve *nasihatin* güzel bir tarzda yapılması esasına dayanır. Yine İbn Rüşd'e göre yaratılış ve kabiliyet itibariyle bütün insanlık ancak ve ancak bu üç yoldan biriyle hakka, ve hakikata davet edilir. Bir kimse, kültür, tahsil, bilgi, kabiliyet, zeka ve tabiatı icabı bu üç yoldan biri ile hak olanı bulmaya çalışır.

Bunun sebebi şudur: Bizim bu şeriatımız ilâhî olduğu için halkı (hak olana) bu üç yoldan davet etmiş, böylece şeriatı tasdik her insana şâmil olacak kadar umumi olmuştur. Ancak sırf inatçılıkları sebebiyle (kalbleriyle tasdik ettikleri halde) dilleriyle inkâr edenler veya kendinden gafil olmaları dolayısıyla Allah Teâlâ'nın şeriata davet yolları nezdlerinde sabit olmayanlar bir istisna teşkil ederler. Bunun içindir ki, insanların beyazına da siyahına da (yani tümüne) peygamber olarak gönderilmek Resûlüllah (s.a.) ın bir özelliği kılınmıştır. Bu sözümle, Hz. Peygamber'in şeriatının, (halkı) Allah Teâlâ'ya davet yollarını (felsefî ve aklî alanlar da dâhil) ihtiva ettiğini anlatmak istiyorum. Şu âyette bu husus açık ve seçik bir şekil de anlatılmıştır :"Rabbının yoluna hikmetle, güzel öğüt (**mev'ıza-yı hasene**) ile ve en güzel mücadele (**cedel**) biçimi ile davet et" (Isra, 16/125).

Bu şeriat haktır, hak olanı bilme ve tanıma neticesini doğuran düşünmeye davet etmektedir. Durum bu olunca, biz Müslümanlar topluluğu olarak, kesinlikle biliriz ki, **delil ve burhana dayanan bir düşünce tarzı** (hakikî felsefe) **şeriatın getirdiği** (hükümlere ve tebliği) **ne aykırı düşecek bir netice meydana getirmez**. Çünkü (şeriat da haktır, hikmet dediğimiz felsefe de haktır ve) **hak hakka zıd olmaz**. Bilakis hak olan bir şey, hak olan diğer bir şeye uygun olur, ona (ve doğruluğuna delillik ve) şahitlik eder.

Meselenin esası işte budur. Buna göre burhana ve delile dayalı bir düşünce, herhangi bir varlık konusunda herhangi bir sonuca ulaşınca, şu gibi durumlarla karşılaşılır:

1. Ya bu varlık konusunda şeriat sükût etmiş, onun hakkında hiçbir şey söylememiştir.

2. Veya şeriat o varlığı tanıtmış ve tarif etmiştir.

Şayet o varlık konusunda şeriatta sükût edilmiş, hakkında hiçbirşey söylenmemişse, artık burada bir çatışma (ve tearuz) halinin mevcut olduğundan bahsedilemez. Bu durum, şeriatta sükût edilen, fakat daha sonra (bir ihtiyaca binâen) fıkıh âlimlerinin fıkhî kıyasla çıkardıkları (dinî ve şer'î) hükümlere benzer.

Şayet şeriat o varlığı tanıtmış ve hakkında bilgi vermişse, bura-

da yine iki durum ortaya çıkar:

Şeriatın anlattığı şey, yani nasların zahirî mânaları, burhan ve delile dayanan bir düşüncenin o varlık konusunda ulaştığı sonuca:

a) Ya uygun olur,

b) Veya muhalif olur.

Eğer uygun ise, burada söylenecek bir söz yoktur. Şayet muhalif ise, işte o zaman burada te'vil taleb olunur (ve gerekir).

Te'vilin mânası, bir sözü hakiki delâletinden ve mânasından çıkararak mecazî delâlete ve mânaya götürmektir. Fakat te'vil yapılırken, "bir şeyi; benzeri veya sebebi, veyahut sonucu veyahut da dengi... vs. olan diğer bir şeyle isimlendirme" gibi Arapçadaki mecazî ifadeleri kullanma hususundaki lisan geleneğinin ihlâl edilmemesi şarttır. Bu gibi şeylerin mecazî söz sınıflarına ve nevilerine ait tariflerin şümulüne girmesi ve onlardan sayılması gerekir. (Temsil, teşbih, zikr-i sebeb irâd-ı müsebbeb, zikr-i hal irâd-ı mahal vs. gibi).

Akıl ve nakil arasındaki uygunluk

Bir fıkıh âlimi, şer'î hükümlerin pek çoğunda bunu (ve bu mânada te'vil) yaptığına göre, elinde burhan ve delil bulunan bir şahsın (ve hakîmin) aynı şeyi yapması çok daha münasib olur. Şüphe yok ki, fakihin elinde olan sadece zannî bir kıyastır. Halbuki ârifîn (ve hakîmin) elinde yakînî ve kat'î kıyas vardır. Biz kesinlikle şuna inanıyoruz: **Burhanla ulaşılan ve elde edilen bir neticeye, şeriatın zâhiri ve görünüşü muhalif düşerse, bu neviden olan zahirî (hükümler ve meseleler), Arapçadaki te'vil kaidelerine göre yapılacak bir te'vili ve yorumlama tarzını kabul eder.** Bu önermede, yani temel hükümde hiçbir müslüman şüphe etmez, herhangi bir mümin bu konuda şekke düşmez. Bu mânayı kavramak için çaba harcayan, bu yolda tecrübeler yapan ve ma'kûl ile menkûlü (akla uygun olanla nassa uygun olanı) te'lif etmek gayesiyle bu maksada yönelen bir kimsenin bu hususlaki yakînî ve kesin bilgisi artar da artar.

Hatta biz diyoruz ki: Şeriat tarafından anlatılıp da zahirî itiba-

riyle burhana muhalif olan hiçbir şey yoktur ki; şeriat itibar edilir, (incelenir) ve diğer bölümleri araştırılırsa, şeriatın lafızlarında zâhiri itibariyle bile bu te'vile şahitlik yapan veya şahitlik yapma derecesine yaklaşan bir şey mutlaka bulunur, (burhanla ulaşılan bir netice bir nassın zâhirine muhalif bile olsa, bu neticenin doğruluğu mutlaka diğer bir nassın zâhirinin şehadeti ve şehadete yakın bir delâleti ile sabit olur).

İşte bundan dolayıdır ki, şu noktada bütün müslümanlar ittifak etmişlerdir: "**Şeriatın lafızlarının tamamını zahirî mânada anlamak zarurî değildir**. Aynı şekilde nasların hepsini te'vil sureti ile zahirî mânalarının dışına çıkarmak da olmaz". (Ayet ve hadislerin tümünü zahirî mânada anlamak mümkün olmadığı gibi hepsini te'vil ederek zahirî mânanın dışına çıkarmak da imkân dahilinde değildir. Bu konuda icma ve ittifak halinde bulunan âlimler) Te'vil edilen naslarla te'vil edilmeyen nasların tayini (mücevvel sayılması veya sayılmaması gereken naklin tesbiti) hususunda ihtilaf etmişlerdir. Meselâ Eş'arîler, istivâ âyetini ve hadis-i nüzûlü te'vil ederken, Hanbelîler her ikisini de zahirî mânaya göre anlarlar[9].

9 a) *İstivâ âyeti*: "Allah Arşın üzerine istivâ etti.." (Bakara, 2/28; A'raf, 7/53; Fussilet, 41/10). Burada istivâ, istila, kaplama ve oturma mânasına gelir. Eş'arîler istivâ sözünü te'vil ederek âyeti: "Allah'ın kudret ve hakimiyeti Arş'a da hâkim oldu", şeklinde anlamışlardır. Selef ve Hanbeliler ise istivâyı te'vil etmezler, olduğu gibi ve zahirî mânasıyle anlarlar, istivânın keyfiyetini tayin ve şeklini tesbit için uğraşmazlar, istivânın aslına iman eder. Zira onun aslı malumdur. Kur'ân haber vermiştir, vasfı ile uğraşmaz. Zira istivânın keyfiyeti meçhuldür. Kur'ân'da bu konuda bir şey söylenmemiştir. Onun için, Allah'ın istivâsı insanların istivâsı gibidir, denemez. Bu, aslı malum, vasfı ve şekli meçhul bir istivâdır.
b) *Nüzûl hadisi*: Bir hadiste: "Rabbınız Arş'tan semâ dünyasına nüzul eder, yani iner...", buyrulmuştur. (Buharî, Tehecciid, 14. Müslim, Müsâfirîn, 119. Tirmizî, Salât, 211). Acaba Allah'ın nüzûlünden maksat nedir? Eş'arîler nüzûl hadisini te'vil ederek: "Allah'ın nüzulü rahmetinin, lutfunun ve yardımının nüzûlü ve insanlara yaklaşmasıdır. Yoksa Allah nüzûlden münezzehtir", derler. Selef ve Hanbeliler ise: "Allah'ın nüzûlü haktır, Allah iner, fakat nasıl indiği bilinemez", derler, istivâ konusunda söylediklerini burada da tekrar ederler. Aslında bu nevi nasları te'vil edenler sadece Eş'arîler değillerdir. Cehmiye ve

Şeriatta zâhir ve bâtının (muhkem - müteşâbih, mânası açık olanla kapalı olan ifadelerinin) mevcud oluşunun sebebi, tasdik konusunda insanların yaratılışındaki değişiklik ve zekalarındaki farklılıktır. Bir biri ile çatışma durumunda bulunan zahirî ifadelerin şeriatta yer almasının sebebi, ilimde râsih olanların, çelişik görünen nasların aralarını te'vil suretiyle telif etmeleri gerektiğine dikkati çekmek ve onları uyarmaktır. Cenâb-ı Hakk şu âyetle bu mânaya işaret etmiştir: "Kitabı sana indiren O'dur. Kur'an'daki âyetlerin bir kısmı muhkemdir, bunlar Kur'an'ın esasıdır. Diğer kısmı ise müteşabihtir. (Yetkili âlimlerce te'vil edilir niteliktedir)... Müteşabih olan âyetlerin te'vilini bir Allah bilir, bir de, 'O'na iman ettik, hepsi de Allah'ın nezdindedir... diyen ilimde râsih olanlar bilir" (Alu İmran, 3/7)[10].

Umumi icmâın imkânsızlığı

. **Soru**: Şeriatta bazı şeyler vardır ki, bunların zahirî mânada anlaşılması gerektiği, diğer bazı şeyler daha vardır ki, bunların te'vil edilmeleri lazım geldiği konusunda icma ve ittifak eden müslümanlar, bazı şeylerin te'vil edilmeleri gerekip gerekmediği konusunda da

Mutezile de bu ve benzeri nasları te'vil ederler. Zaten Eş'arîlere te'vil Mutezileden geçmiştir.

Eş'arîlik, umumiyetle fikir tarihinde tek başına sünnî itikadını ve düşüncesini temsil eder. Maturidîlik, ekseriya bilinen ve üzerinde tartışılan bir itikad ve fikir sistemi değildir.

10 Dinde geniş ve derin bilgi sahibi olan âlimlere "*rasihûn*" adı verilir. Alu İmran sûresinin 7. âyetine iki şekilde mâna verilmiştir:

1. Müteşabih âyetlerin te'villerini ve yorum şekillerini sadece Allah ile ilimde râsih olanlar bilirler: İbn Rüşd âyeti bu şekilde anlamakta. Ve ilimde râsih olduğuna kani olduğu ârifîlerin ve hakîmlerin (urefa ve hükemanın) bu nevi nasları te'vil etme hakkına ve ehliyetine sahip olduğuna inanmaktadır.

2. "Müteşabih âyetlerin te'vilini sadece Allah bilir, ilimde râsih olanlar: 'O'na iman ettik, hepsi Rabbımızın nezdindedir..', derler". Selef ve Hanbeliler tarafından benimsenen bu tefsir ve anlama şekline göre râsihûn, müteşâbih âyetlerin te'vilini bilmez, onlar sadece bu nevi âyetlerin te'villerini Allah'tan başka kimsenin bilmediğini gayet iyi bilirler.

ihtilaf etmişlerdir. Bu duruma göre, burhana ve delile dayanan bir düşünce tarzı acaba zahirî mânada anlaşılması gerektiği konusunda icma bulunan nasların te'vil edilmeleri, te'vil edilmeleri lazım geldiği hususunda icma bulunan şeylerin ise zahirî mânada anlaşılması icab ettiği gibi bir sonuç doğurur mu?

Cevap: İcma, yakîn ve kat'iyet ifade eden bir yoldan sabit olsa, böyle bir neticenin sıhhatli olmaması (onun için de bu nevi sonuçların muteber sayılmaması) icab eder. Fakat bu gibi konulardaki icma zannî olursa, netice sahih olur, (sonuç muteber sayılır). Bundan dolayı Gazalî, Ebu Mealî (Imamu'l-Haremeyn Cüveynî) ve bunların dışındaki nazar ehli olan daha başka imamlar: "Bu ve emsali olan şeyler konusunda te'vil suretiyle icmaı hark eden, yani delen kimselerin kâfir oldukları hususunda kesin konuşulamaz", demişlerdir.

Ameli konularda olduğu gibi, nazarî konularda kesinlik ifade edecek bir biçimde icmaın teşekkül etmeyeceği hususunda şu hususlar bize rehberlik eder: Herhangi bir meselede herhangi bir asırda bir icmaın oluşmasının mümkün olabilmesi için:

1. Bu asrın bizce sınırlarının belli olması,

2. O asırda mevcut olan âlimlerin tümü tarafımızdan bilinmiş olması, yani şahsiyetlerinin ve sayılarının ulaştığı rakamın bizce malum olması,

3. Bu mesele konusunda herbir âlimin mezhebinin ve tuttuğu yolun bize tevatüren nakledilmesi,

4. Bütün bunlara ilaveten de, o asırda mevcut olan âlimlerin: "Şeriatta zâhir veya bâtın (diye bir ayrım) yoktur, hangisi olursa olsun, herhangi bir mesele ile ilgili bilginin hiçbir kimseden gizli tutulmaması gerekir, şeriat ilminde insanların tutmuş oldukları yol birdir", konusu üzerinde ittifak etmiş olduklarının bizce sübût bulmuş olması icab eder[11].

Halbuki ilk asırlarda yaşamış olan müslümanların pek çoğunun,

11 İlmî ve nazarî konularda bir icmaın, âdeta imkânsız denecek kadar zor teşekkül ettiği konusunda bk. Gazalî, *İslâmda müsamaha* (*Faysalu't-tefrika*) Terc. S. Uludağ, s. 49 (İst. 1972); Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 381 (Beyrut, 1975).

"Şeriatın bir zâhiri, bir de bâtını vardır, şeriatın bâtınından olan bir hususun, onun ehli olmayan ve onu anlama gücüne sahib bulunmayan kimsenin bilmesi gerekmediği", görüşünde oldukları, bize kendilerinden nakledilmiştir. Meselâ Buharî, (bk. Buharî, İlim, 49, Aclunî, I, 196, 352) Hz. Ali (r.a.)nin şunu dediğini rivayet etmiştir: "Halka, anladıkları (ve akılları erdiği) şekilde konuşunuz. (Anlayamayacakları şekilde ve seviyelerinin üstünde hitap etmek suretiyle) onların Allah'ı ve Resulünü tekzib etmelerini arzu eder misiniz?". Bunun gibi şeyler seleften bir cemaat tarafından da nakledilmiştir. ("İnsanlara, akılları yettiği kadar hitap ediniz, ötesine geçmeyiniz" , Aclunî, I, 196)

Şu halde, nazarî bir meselede, bir icmaın bize nakledilmesinin tasavvur edilmesi nasıl mümkün görülebilir? Halbuki biz kesinlikle biliyoruz ki, asırlardan hiç bir asır mevcut değildir ki, o asır içinde yaşamış olan âlimlerden bazıları: "Bütün insanlar tarafından, mahiyetinin ve hakikatinin bilinmesi uygun olmayan bir takım şeyler şeriatta vardır", görüşünde olmasınlar.

Bu husus amelî konulara ârız olan durumun tam tersidir. Zira bütün insanlar, amelî meselelerin herkese eşit şekilde ifşa ve beyan edilmesi görüşündedirler. Bize bir ihtilaf hali nakledilmeksizin tatbikatla ilgili bir meselenin yaygınlık kazanması amelî konularda icmaın hâsıl olduğuna hükmetmemiz için kâfidir, ilmî ve nazarî konuların aksine, amelî konularda icmaın hâsıl olması için bu durumun yeterli olduğu hususunda şüphe yoktur[12].

12 Görülüyor ki, ilmî ve nazarî konularda bir icmaın takarrür, tekevvün ve teşekkül etmesi, sınırlarının başlama ve bitme noktaları belli olsa bile muayyen bir asırda yaşamış ve ictihad ehliyetine sahip oldukları herkes tarafından kabul ve teslim edilmiş âlimlerin fikir ve kanaat birliğine ulaşmaları imkânsızdır, denmese bile oldukça güçtür, denebilir. Buna rağmen ekseriya icma kesin bir delil kabul edildiği için, hakkında nass bulunmayan konularda karşı tarafı suçlamak ve tekfir etmek için en çok icmaa istinad edilmiştir. İlmî ve nazarî sahada: "Bu meselede icma vardır", şeklinde verilen hükümlerin çoğu doğru değildir. Bilhassa itikadî konularda, bir taraf karşı tarafın kâfir veya daha ihtiyatlı bir ifade ile sapık veya bid'atçı olduğunu ortaya koymak için, ekseriya körü körüne icmaa dayanmıştır. Bu bakımdan, icma iddialarının çok ihtiyatlı karşılanması gerekmektedir.

GAZALÎ'NİN İSLÂM FİLOZOFLARINI TEKFİR ETMESİ

Soru: Te'vil dahilinde kalan (konularla ilgili) icmaın aşılması tekfiri gerektirmez, zira bu gibi meselelerde icmaın varlığı esasen tasavvur dahi edilemez. Durum bu olunca Farabî ve İbn Sina gibi İslâm filozoflarının hali ne olur? Zira Gazalî, *et-Tehafüt* diye bilinen eserinde üç konuda bu filozofları kesin bir biçimde tekfir etmiştir. Bu konular şunlardır:

1. Âlemin kıdemi ve ezeliyeti konusundaki görüşleri,

2. Allah Teâlâ cüziyatı bilmez, demeleri —ki Allah bundan müteal ve münezzehtir—,

3. Cesedlerin haşri ve âhiret halleri konusundaki nasları te'vil etmeleri. (Bu üç meselenin halli nasıldır?).

Cevap: Gazalî'nin bu konudaki sözlerinden öyle anlaşılmaktadır ki, o bu meselelerde Farabî ile İbn Sina'yı kesin bir biçimde tekfir etmiş değildir. Çünkü Gazalî *Kitabu't-tefrika*[13] isimli eserinde, icmaın aşılması (**hark-i icma**) sebebiyle yapılan tekfirin kesin olmadığını, ihtimal mahiyetinde olduğunu açıkça ifade etmiştir.

Yukardaki sözlerimizden açıkça anlaşılmıştır ki, bırakınız öbürlerini, selef-i evvelden[14] naklolunan rivayetler ve sözler sebe-

13 Gazalî'nin Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka isimli meşhur eseri defalarca basılmış olup İslâmda müsamaha adiyle tarafımızdan Türkçeye tercüme edilmiştir (İst. 1972). İbn Rüşd bu esere atıflar yapacaktır.

14 Selef-i evvelden maksad, kelâmcılar çıkmadan önce yaşamış olan müslümanlar, özellikle ilk üç nesildir.

biyle bu gibi meselelerde icmanın takarrür ve teşekkül etmesi esasen imkân dahilinde değildir. Zira, bu konuda te'vil ehliyetine sahip olanlardan başkasına açıklanmaması vacib olan bir takım te'viller (ve yorumlar) vardır. Te'vil ehliyetine haiz olanlar ise ilimde râsih olanlardır. Çünkü bizim tercihimize göre Alu İmran suresinin yedinci âyetinde "ve'r-râsihûne fi'l-ilm" diye vakf etmek (ve burada vasıl yapmamak) gerekmektedir. Sebeb de şudur: Şayet ilim ehli olan zevat te'vili bilmiyorlarsa, ilim ehli olmayanların yanında bulunmayan, sadece ilim ehlinin yanında bulunup da te'vile imanı gerektiren bir tasdik meziyetine onların da sahip bulunmamaları gerekirdi. Halbuki, Allah ilim ehlini "te'vile inanırlar" diye vasfetmiştir. Bu ise burhan cihetinden gelen ve oluşan imanla izah edilir. Bu da te'vili bilmeden hasıl olmaz[15]. Şüphe yok ki, ilim ehli olmayan mü'minler de müteşabih âyetlere inanırlar ama burhan cihetinden değil, (onların bu nevi imanları delile dayalı değildir). Şayet Allah'ın âlimlerin vasfı olarak bahis konusu ettiği bu iman onlara has ise, bunun burhana istinad etmesi şarttır. Eğer bu iman burhana ve delile dayalı ise te'vili bilmeden hasıl olmaz. Zira müteşabih âyetlerin te'vilinin var olduğunu haber veren Allah Teâlâ'dır, hakikat ta odur. Hakikat olmayan bir şey üzerine delil kâim olmaz, (gerçek olmayan bir şey delille ispatlanamaz). Durum bu olunca; Allah'ın ule-

15 Kur'an'daki âyetlerin bir kısmı *muhkem*, diğer bir kısmı *müteşabihtir*. "Müteşabih olanların te'vilini Allah'tan başkası bilmez, ilimde râsih olanlar bu müteşabih olan âyetlere te'vilsiz iman ederler", denecek olsa, bu âyetlere te'vilsiz iman ve onu tasdik eden halkla ilimde râsih olanlar arasında fark kalmazdı. Halbuki müteşabih âyetlere imanı ve onları tasdik etmeyi Hakk Teâlâ ilimde râsih olanların bir hasleti ve meziyeti kılmıştır. Bu demektir ki, ilimde râsih olanlar, müteşabih olan âyetlerin mânasını bilir ve bunu tasdik ederler. Bu nevi âyetlerin te'vilini, mânasını ve özünü kavramak ilimde râsih olanların meziyetidir. Bu ilim ise burhana dayanan ve burhandan oluşan bir bilgidir. Bu nitelikteki bilgi ise sadece te'vili bilmekle hasıl olur. Burhandan anlayan da hükema olduğuna göre hikmet dediğimiz bilgi nevi Kur'an'ın müteşabih âyetlerinde esasen mevcuttur. Ancak bunu bir Allah bilir, bir de ârifler ve hakîmler. Fakat ârifler ve hakîmler, burhana ve delile dayanan bu bilgileri, ona ehil olmayanlara anlatmazlar. Sadece istidadlı, kabiliyetli ve faziletli şahıslara öğetirler.

maya tahsis ettiği te'viller konusunda, istifâze ve şöhret derecesine ulaşan bir icmanın takarrür etmesi imkân dahilinde değildir. İnsaf sahibi olanlar için bu husus bizatihi apaçıktır.

Allah cüziyâtı bilir mi?

Bütün bunlara ilaveten: "Meşşâî filozofları derler ki: Mukaddes ve müteâl olan Allah esas itibariyle cüziyâtı bilmez" sözünü söylerken ve bunu onlara nisbet ederken Gazalî hataya düşmüştür. Gazalî'nin iddiasının tam tersine Meşşâî filozofları[16] şöyle derler: "Yüce Allah cüziyâtı bilir fakat onun cüziyâtı bilmesi bizim cüziyâtı bilmemiz cinsinden değildir". Bunun sebebi de şudur: Bizim cüziyât hakkındaki bilgimiz, eşyanın ma'lûlü ve neticesidir. Onun için de bilgimiz, bilinen şeyin hudûsü ile hâdistir, onun değişmesi ile de değişir. Hakk Subhanehu ve Teâlâ Hazretleri'nin varlık hakkındaki bilgisi, bunun tam tersidir. Zira Allah'ın ilmi, mevcûd denilen malûmun illeti ve sebebidir. Bu duruma göre iki ilimden birini diğerine benzetenler, yekdiğerine zıt olan şeylerin zatlarını ve özelliklerini bir saymış olurlar. Bu ise bilgisizlikteki derecelerin son merhalesidir.

İlim (bilgi) ismi, hâdis ve kadîm ilim hakkında kullanıldığı zaman; bu, sırf isimdeki iştiraktan ibarettir. (Bir ismin, yekdiğerine zıd iki şeye ortaklaşa ad olmasıdır). Birbirine zıd bir çok eşya için bu nevi isimler verilir. Nitekim 'celel' ismi hem büyük hem küçük, aynı şekilde 'sarîm' de hem aydınlık, hem karanlık için isim olarak kullanılır. Bundan dolayı, zamanımızdaki kelâm âlimlerinin veh-

16 *Meşşâîlik*, (peripatetisme) Aristoculuk demektir. Kindî, Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl gibi islâm filozofları Meşşâî, hükemasındandırlar. Aristo, Lise diye meşhur olan dershanesinin etrafında dolaşarak talebelerine ders verdiği için, taraftarlarına, "dolaşanlar" ve "yürüyenler" mânasına gelen Meşşâiyyûn adı verilmişti.
Eflatun ise Akademi adı verilen yerde ders verir ve onun felsefesine *İşrakiyye*, hikmet-i işrak (illumination) adı verilirdi. Meşşâî felsefe daha çok kelâm tarzı düşünce, İşrakîlik ise daha ziyade tasavvufî düşünce üzerinde tesirli olmuştur.

mettikleri gibi bu iki ilmi şümulüne alan bir tarif ve müşterek bir nokta mevcut değildir. Bu meselede müstakil bir risale yazarak dostlarımızdan birinin dikkatini bu noktaya çektik[17].

"Her türlü kusurdan münezzeh olan Allah, kadîm ve ezelî olan ilmi ile hâdis olan şeyleri bilmez diyorlar" denilmek suretiyle Meşşâîler aleyhinde bir vehmin hasıl olmasına nasıl yol açılabilir? Halbuki onlar **sâdık rüyanın** bile gelecek zamanda hâdis olacak cüziyât konusunda uyarmalar (**inzârât**) ihtiva ettiği[18]; bu uyarıcı ilmin, uyku halinde bulunan insan için her şeyi idare eden ve her şeye hâkim olan "ezelî ilim" cihetinden hâsıl olduğu görüşündedirler. Meşşâîler, sadece "Allah cüziyâtı bizim bildiğimiz biçimde bilmez", demezler. Aksine, "O külliyatı da bu şekilde bilmez", derler. Zira bizce malum olan külliyat da varlığın tabiatının ma'lûlüdür, neticesidir. Halbuki Allah'ın ilmi konusunda durum tam bunun tersinedir, (Allah'ın ilmi külliyatın da illetidir, kat'iyen ma'lûlü değildir), işte bunun için burhan ve delilin bizi ulaştırdığı sonuç şudur: Allah'ın ilmi "küllî" veya cüzî" diye nitelenmekten münezzehtir. Şu halde bu meselede Meşşâîleri tekfir etmek veya etmemek şeklindeki ihtilafın hiç bir mânası yoktur[19].

17 *ez-Zamîme* (ek) isimli İbn Rüşd'ün 3-4 sayfalık bu küçük fakat mühim risalesini *Faslu'l-makâl*'in sonunda bulacaksınız.

18 Filozoflar uykuda görülen sâdık ve salih *rüyayı* nübüvvetin bir çeşidi olarak nazar-ı itibara almışlardır. Allah bu nevi bir rüyada, rüyayı gören zata istikbalde vukua gelecek cüz'î hadiseleri keşf yolu ile bildirir. Şayet bu nevi cüz'î hadiseler Allah'ın ilminde yoksa, Allah onu uyku halindeki insana sâdık rüya şeklinde ve keşf yolu ile nasıl bildirmektedir? Bu örnekten açıkça anlaşılmaktadır ki, İbn Rüşd'e göre cüziyât Allah'ın kadîm ve ezelî ilminde vardır. Ancak Allah cüziyâtı da külliyatı da bizim onları bildiğimiz gibi değil, kendi şanına layık bir şekilde bilmektedir. Bu konu ilerde daha da açıklanacaktır.

19 İbn Rüşd'e göre Allah'ın ilmi, insan ilmi gibi cüz'î veya küllî olmakla nitelendirilemez. Allah'ın ilmi insan ilminden tamamiyle başka ve apayrı bir bilgidir. Bu noktada İbn Rüşd'e hak vermemek mümkün değildir. Bu şekilde düşünen İslâm filozoflarını tekfir etmemek ihtiyatın ve hüsn-i zannın gereği değildir.

Varlıkların taksimi

Bu konuda filozofların görüşleri, kelâmcıların kıdem ve hudûs konusundaki ihtilafları:

Âlemin kıdemi veya hudûsu meselesi: Hiç şüphe etmiyorum ki, bu konuda Eş'arî kelâmcıları ile eski filozoflar arasındaki ihtilaf, hemen hemen bir isimlendirme ihtilafına râcidir. Özellikle bazı eski filozoflar için bu durum bahis konusudur. Zira onlar, yani kelâmcılarla filozoflar varlıkların üç sınıf olduğunu, bunlardan ikisinin iki taraf, iki uç; geriye kalan bir tanesinin de iki uç arasında bir vasıta olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bundan sonra da iki uca isim verirken yine, ittifak etmişler, ancak "**ara varlık**" (vasıta) konusunda ihtilaf etmişlerdir.

1. Birinci taraf ve uç: Bu, bir şeyden vücuda gelen bir mevcuddur. Yani bu varlık fail bir sebepten ve maddeden meydana gelmiştir. Zaman ondan öncedir. Yani onun var oluşundan önce zaman vardır. Oluşumu duyu organlarıyle idrâk olunan eşyanın hali işte budur. Hava, su, yer, hayvanlar, bitkiler... v.s. gibi varlıkların oluşumu (tekevvünü) buna misâldir. Varlıkların bu kısmına "**hâdis**" ve "**muhdes**" ismi verilmesi gerektiği hususunda hem eski filozoflar, hem de Eş'arîler tamamiyle görüş birliği içindedirler.

2. Buna zıd olan ikinci taraf ve uç: Var olan, ama başka bir şeyden var olmayan, varlığı diğer bir şeye istinad etmeyen (yani maddî veya fail bir illeti bulunmayan, varlığından önce zaman da bulunmayan) varlık. Filozoflar da Eş'arî kelâmcıları da hep birlikte bu varlığa "**kadîm**" ve "**ezelî**" varlık denilmesi konusunda ittifak etmişlerdir. Bu mevcûd, burhan ve delille idrâk edilir. Bu, Ulu ve Yüce olan Hakk Teâlâ Hazretleri'dir. Her şeyin faili, icad edeni ve (varlıkların varlığının) muhafızı şanı yüce olan, her nevi kusurdan münezzeh bulunan Allah'tır.

3. Bu iki uç arasındaki varlık: Bu, bir şeyden olmayan, kendisinden evvel de zaman bulunmayan fakat bir şeye istinad eden, yani (maddî bir illeti bulunmadığı halde) fail bir illete istinad eden

varlıktır. Bir bütün olarak âlem bu neviden bir varlıktır[20].

Kelâmcıların kıdem ve hudûs konusundaki ihtilafları

Kelâmcılar da Meşşâîler de âlemin bu üç sıfata sahip bulunduğunu ittifakla kabul ederler. Zira kelâm âlimleri, âlemden evvel zamanın bulunmadığını kabul ederler veya bunu kabul etmeleri lazım gelmektedir. Çünkü onlara göre zaman cisim ve harekete yakınlığı (mukarin) olan şeydir. Yine kelâm âlimleri ile Meşşâîler gelecek zamanın sonsuz olduğunu, aynı şekilde varlığın istikbale doğru sonsuzca devam edeceğini ittifakla ifade ederler.

İhtilaf sadece geçmiş zamanda ve varlığın mazide kalan kısmı ile ilgilidir. Kelâm âlimleri zamanın geriye doğru sonsuzca gitmedi-

20 Var olan bir şeyin dört illeti ve sebebi mevcuttur. a) Maddî illet, b) Sûrî illet, c) Fail illet, d) Gâî illet. Meselâ ekmeğin maddî illeti hamurdur. Zira onun malzemesi ve hammaddesi hamurdur; Sûrî (formel) illet, fırıncının ekmeğe verdiği şekil ve biçimdir; Fail illet ekmek ustasıdır; Gâî illet ise ekmeğin gıda olarak kullanılmasıdır.
Meşşâîlere göre de kelâm âlimlerine göre de âlemin fail illeti Allah'tır. Bunda şek ve şüphe yoktur. Zira âlemin hâliki ve sâni'i O'dur. Fakat Meşşâîlere göre âlemin maddî illeti *heyûlâdır*. Ve heyûlâ da kadîmdir. Heyûlâ şekilsiz ve biçimsiz maddedir. Allah, hazır bulduğu heyûlâ denilen bu malzemeyi kullanarak, daha doğrusu heyûlâya şekil vererek bu âlemi yaratmıştır. Bu sebeple Allah'a "*Vâhibu's-suver*" (şekil ve suret ihsan eden) adı verilir.
Sünnî kelâmcılara göre âlemin maddî illeti "*adem*" (yokluk) dir. Allah âlemi bir maddeden ve malzemeden değil, saf yokluktan yaratmıştır. Onun için âlem maddesi ve sureti ile hâdistir, sonradan olmadır. Allah'ın kadîm ve ezelî, âlemdeki şekil ve suretlerin ise hâdis ve mahlûk olduğu konusunda ittifak eden Meşşâîlerle Sünnî kelâmcıları, sadece âlemin maddesinin, yani heyûlânın hâdis olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir.
Meşşâîlere göre, heyûlâ mümkün bir varlıktır, varlığı Allah'a dayanır, var almak için Allah'a muhtaçtır. Fakat Allah vâcib ve zaruri bir varlıktır, hiçbir şekilde heyûlâya muhtaç değildir. Zat itibariyle Allah önce, heyûlâ sonra gelir. Fakat zaman itibariyle ikisi de kadîm ve ezelîdir.
Kelâmcılara göre heyûlâ zaman itibariyle de hâdis ve mahlûktur. ihtilaf işte bu noktadadır.

ği görüşündedirler. Eflatun ve taraftarlarının yani İşrakîlerin kanaati da budur. Aristo ve taraftarları (yani Meşşâîler) ise istikbalde olduğu gibi mazi yönünden de zamanın sonsuz olduğu kanaatındadırlar.

Bu son, yani "üçüncü varlık" konusunda durum açıkça şundan ibarettir: Bu varlık, hakikî kâin (hâdis) varlık (vücûd-i kâin-i hakikî) dan da, kadîm varlıktan da benzerlik almıştır, hem ona hem buna benzer. Bu varlıkta bulunan ve kadîm varlığa benzeyen şeylerin, hâdis varlığa benzeyen şeylere gâlib olduğu kanaatına varanlar ona "*kadîm varlık*" ismini vermişlerdir. Hâdis varlığa benzeme yönünün, kadîm varlığa benzeme yönüne gâlib olduğu kanaatında olanlar ise aynı varlığa "*hâdis ve muhdes*" adını vermişlerdir. Hakikatte bu varlık ne gerçek olarak hâdis ve muhdestir, ne de hakikî mânada kadîmdir. Zira hakikî mânadaki muhdes varlık zaruri olarak fâsiddir, (bozulmaya ve mahvolmaya mahkumdur). Hakikî kadîmin ise illeti yoktur. Onlardan bazıları, yani Eflatun ve taraftarları buna "*muhdes-i ezelî*" (ezelî olan hâdis varlık) adını vermişlerdir. Bunun sebebi, onlara göre mazi yönünden zamanın sonlu olmasıdır[21].

21 Eflatun'a göre, âlemin *nizamı* hâdistir, zamanla ölçülen âlemin düzenli hareketi de hâdistir. Ona göre âlemdeki bu muntazam hareketten evvelki hareket bir keşmekeş (kaos) halinde idi. Sâni Teâlâ bu karışık hareketi düzene koymuştur. Aristo ise hocası Eflatun'a muhalefet ederek âlemdeki hareketi de zamanı da kadîm saymış ve: "Bir uçtan başlamayan bir şey diğer uçta son bulmaz". (sonu olmayan bir şeyin başı da yoktur) demiştir. Bu konuda Meşşâîlerle kelâmcıların görüşleri özet olarak şöyledir: Meşşâîlere göre de kelâmcılara göre de âlemin ve zamanın sonu yoktur. Zaman ve şekil değiştiren âlem sonsuza dek sürüp gidecektir. Cennet, Cehennem ve oradakiler ebedîdir. Bunda ihtilaf yoktur, istikbal itibariyle durum budur.

Meşşâîlere göre zaman ve âlem başlangıç ve geçmiş zaman itibariyle de ezelîdir, sonsuzdur, hâdis ve sonradan olma değildir. Zira ebedî olması onun kadîm olmasını gerektirir. Âlemin ve zamanın ebediyetini ve daimî surette bâki oluşunu kabul edip kadîm oluşunu kabul etmemek tenakuzdur. Bir taraftan başı olmayan bir şeyin öbür taraftan sonu olmaması tabii bir şeydir.

Âlemin ve zamanın gelecek zaman itibariyle ebedî ve sürekli olarak bâki olduğunu kabul eden kelâmcılar, mazi itibariyle âlemin ve zamanın kadîm ve ezelî olmadığını, hadis ve mahlûk olduğunu, âlemin hem zat hem de zaman bakımından Allah'tan sonra geldiğini savunmuşlardır. Meşşâîlerle kelâmcılar arasındaki ihtilaf gelecek zamanla değil, âlemin geçmişi ve mazisi ile ilgilidir.

Âlem konusundaki mezhepler ve farklı görüşler, yekdiğerinden tümüyle uzaklaşmış ve kopmuş değillerdir ki, bu mezheplerden birine mensup olanları tekfir etmek ve (öbürüne mensup olanları) etmemek bahis konusu olsun. Zira (tekfiri gerektiren) bu durumdaki görüşlerin, yekdiğerinden son derece uzak olmaları gerekir. Yani birbirine zıt halde bulunmaları icabeder. Nitekim kelâm âlimleri de bu meselede böyle bir zanna kapılmışlardır. Yâni âlemin tümüne "kıdem" ve "hudûs" isminin verilmesini birbirine zıt görmüşlerdir. Halbuki sözlerimizden anlaşılmış ve aşikar olmuştur ki, durum böyle değildir, (âlem bir bakıma kadîm, bir bakıma hâdistir, onun için de âlemin hâdis ve kadîm olması yekdiğerine tam olarak zıt değildir, durum, kelâmcıların sandıkları gibi değildir).

Zâhir itibariyle, âlemden evvel bir varlığın bulunduğuna delâlet eden bazı âyetlerin te'vili

Bütün bunlara ilaveten, âlem konusundaki bu görüşleri, yani kelâmcıların kanaatları şeriatın zâhirine uygun da değildir. Zira şeriatın zâhiri incelendiği zaman görülür ki, âlemin icadından haber vermek üzere nazil olan âyetler, âlemin suret itibariyle hakikaten muhdes, fakat bizatihi varlığın ve zamanın her iki taraftan da sürekli, yani kesintisiz olduğunu ifade eder. Bu âyetler şunlardır:

"O Allah ki yeri ve semâları altı günde yarattı ve Arş'ı su üstünde idi" (Hûd, 11/7). Bu âyetin zâhiri, bu varlıktan evvel bir varlığın mevcud olduğunu gerektirir ki o da Arş ve sudur. Aynı şekilde bu, zamandan önce bir zamanın var olduğunu icab ettirir. Bu "zaman" sözü, ile, (Arş denilen) felekin hareketinin sayısı olan ve bu varlığın sureti ile beraber bulunan zamanı kasdetmekteyim.

"Arz ve semâlar başka bir arza tebdil edildiği gün..." (İbrahim, 14/48). Bu âyetin zâhiri, bu varlıktan sonra ikinci bir varlığın mevcut olduğunu gerektirmektedir.

"Sonra semâya istivâ etti, o dumandı" (Fussılet, 41/11). Bu âyetin zâhiri, semâların bir şeyden yaratıldığını (saf yokluktan ya-

ratılmadığını) icabettirir[22].

Şu halde mütekellimler (âlem hâdistir) sözlerinde dahi şeriatın zâhiri üzerine değillerdir, tersine bu konuda te'vilci durumundadırlar. Çünkü şeriatta, "Muhakkak ki, Allah 'adem-i mahz (saf ve sırf yokluk) ile beraber idi", diye bir şey yoktur. Bu konuda böyle bir

22 İbn Rüşd'ün, âlemin *kıdemi* ve *ezeliyeti* konusunda ileri sürdüğü âyetler ve deliller dikkat çekicidir. Ona göre dünyanın ve âlemin yokluktan değil de, diğer bir şeyden yaratıldığı ve yok olmayacağı bazı âyetlerden, bu âlemden evvel başka şeylerin bulunduğu, âlemin o maddelerden yaratıldığı, buna karşı 'adem-i mahzdan (hiçten, yoktan) yaratılmaya dair kesin olarak hiç bir şeyin bulunmadığı, âlemin fenası ve yok olması deyiminin, âlemin şu andaki suretini ve biçimini yitirerek başka bir surete ve şekle girmesi mânasına geldiği, kelimenin tam mânasıyle mutlak bir fenanın hiç bir âyetin zâhirinden çıkmayacağı, aynı şekilde bu âyetlerden hiç birinin, bu âlemden evvel *mutlak 'adem* (yokluk) diye bir şeyin varlığına delil teşkil etmediği anlaşılmaktadır.

Âlemin hâdis olduğuna, varlıklar vücuda gelmeden evvel hiç bir şeyin bulunmadığına, her şeyin *'adem-i mahz* denilen mutlak ve sırf yokluktan yaratıldığına dair bir âyeti veya sahih bir hadisi delil olarak getiremeyenler, "Kânellahu ve la şey'e ma'ahu" (Allah vardı, onunla beraber hiç bir şey de yoktu) şeklinde bir hadis rivayet etmişlerdir. Fakat Hafız İbn Hacer ve İbn Teymiye bu hadisin uydurma olduğunu kesinlikle ifade etmişlerdir. (Bk. Aclunî, Keşfu'l-hafa, II, 130). Bu hadis naslar bakımından, Meşşâîler karşısında zayıf bir durumda kalan kelâmcılar tarafından sık sık kullanılmışsa da, yine kelâmcılar tarafından kabul edilen bir kaideye göre, bu hadis sahih bile olsa bu nevi konularda delil değildir. Zira âhâd bir haberdir. Onun için de tekfirde ölçü değildir.

Kur'an'da Âdem'in *topraktan*, cinnin ve şeytanın *ateşten*, Müslim tarafından rivayet edilen bir hadiste de meleklerin nurdan yaratıldığı ifade edilmiştir. Naslarda her varlığın başka bir varlıktan yaratıldığı anlatılmış, fakat 'adem-i mahz ve mutlak yokluktan var edildiğine işaret dahi edilmemiştir. Burada bir hususa daha temas etmek gerekmektedir: Mutezile "'adem"i (yokluk) şöyle tarif etmiştir: "'adem bir şey, bir ayn ve bir zat olup âlem ondan yaratılmıştır". Mutezile'nin bu mânadaki "adem' anlayışı ile Meşşâîlerin heyûlâ anlayışı arasında hemen hemen fark yoktur. Gazalî'nin de daha sonra *el-Mazmûn bihi li-gayri ehlihi* isimli eserinde âlemin kadîm olduğunu söylediği iddia edilmiştir. Bizzat İbn Rüşd de, *el-Keşf an Minhâci'l-edille*'de: "Gazali'nin *Mişkatu'l-envar* isimli eserindeki fikirleri filozofların görüşlerini açıktan açığa kabul etmek mânasına gelir", demiştir. (Bk. İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-edille*, s. 72, Mısır, ts. ; bu eser, s. 202). Fakat bu konu tartışmalıdır, kesin değildir.

nas (te'vil kabul etmez nakil) ebedî olarak bulunmayacaktır. (Zira böyle bir şey yoktur). Şu halde kelâm âlimlerinin bu âyetleri te'vil etmelerinde bir icmaın meydana geldiği nasıl tasavvur olunabilir? Âlemin varlığı konusunda şeriatın zâhirinden anlaşılan, bizim anlattığımız hususlur. Filozoflardan bir grup (Meşşâîler) da bu kanaattadırlar.

Hâkimin hatası - Âlimin hatası (Mazur görülen hata)

Anlaşılması cidden çok zor olan bu meselenin te'vilinde ve yorumunda ihtilafa düşenler ya isabet ettikleri için ecir ve sevab alan veyahut da (samimî bir çaba sarfettikleri halde) hata eden fakat mazur görülen kimselere benzerler. Çünkü nefste (ve insan zihninde) meydana gelen bir delil sebebiyle bir şeyi tasdik ve kabul etmek zaruridir, ihtiyari değildir. Yani kalkmak veya kalkmamak elimîzde olduğu gibi, bu gibi şeyleri (ve hakkında zihnimizde delil kâim olan hususları) tasdik etmek veya etmemek elimizde olan iradeli bir şey değildir. Teklifte ve sorumlulukta irâdenin var olması şart olduğuna göre, ilim ehlinden olmak şartiyle, esas itibariyle tasdikci bir durumda bulunan bir kimsenin, kendisine ârız olan bir şüphe ve tereddüt sebebiyle düştüğü hata mazur görülen bir hatadır. Bundan dolayı Peygamber aleyhisselam: "Hâkim ictihad eder de isabet kaydederse iki ecir, hata ederse bir ecir alır", buyurmuşlardır, (Buharî, Itisam, 21; Müslim, Akdiye, 6). Şöyledir veya böyledir tarzında varlık konusunda hüküm veren hâkimden daha büyük hangi hâkim vardır? Allah'ın kendilerine te'vil ve yorum yapma yetkisini tahsis ettiği âlimler işte bu hâkimlerdir. Şeriatta bu nevi hatalar affedilir, görmezlikten gelinir. Çünkü bu hata, anlaşılması güç olan eşya üzerinde düşünürken sadece âlimlerden vâki olan bir hatadır ve eşya (mevcudat) üzerinde düşünmekle onları mükellef kılan da şeriattır.

Bu sınıftan olmayan (ve gerekli liyakata ve ehliyete sahip bu-

lunmayan) kimselerden (bu gibi konularda) vâki olan hata hâlis muhlis vebaldir, günahtır. Vukua gelen hatanın nazarî veya amelî konularda olması müsavîdir. Şu halde sünneti bilmeyen bir hâkim, verdiği hükümde hata ettiği zaman mazur görülmediği gibi, varlıklar konusunda hüküm veren bir şahıs da şayet hüküm verme şartı ve ehliyeti kendisinde mevcut değilse, mazur görülmez. Aksine ya günahkâr veya kâfir olur[23]. Helal ve haram konusunda hüküm verme durumunda bulunan bir hâkimin, fıkıh usûlü ilmini ve bu ilim esasları dahilinde kıyas yolu ile hüküm çıkarmayı bilmesi şart olunca, varlıklar konusunda hüküm verme mevkiinde bulunan bir hâkimin bu hususu, yani aklın (ve zihnin) temel prensiplerini ve bundan hüküm çıkarma şeklini bilmesi çok daha fazla lüzumlu bir şart olur. Kısaca şeriatta hata iki nevidir:

1. Hatanın vaki olduğu konuda nazar ehli olan düşünürlerin mazur görüldüğü hata. Mâhir ve ehliyetli bir tabibin tıb sanatında hata etmesi, salahiyetli ve mâhir bir hâkimin hükümde yanılması mazur görülen bir hatadır. Bu hususlarda, bu işlerin ehli olmayanların hataları mazur görülmez.

2. Hiç bir kimsenin mazur görülmediği, daha açıkçası şeriatın prensiplerinde vâki olan hata. Bu hata küfürdür, şeriatın esasları ve ilkeleri dışında vaki olan bu nevi hatalar ise bid'attır.

23 İbn Rüşd te'vil hakkını ilimde râsih olanlara hasretmiştir. Bu derecedeki âlimler yaptıkları te'villerde isabet ederlerse iki, hata ederlerse bir ecir ve sevap alırlar. İlimde râsih olmayanların hiç bir şekilde te'vil yapmaya hakları ve yetkileri yoktur. Nitekim cahil ve ehliyetli olmayan bir tabibi de hekimlikten kesin olarak menetmektedir. İlimde râsih olmayanlar nasları te'vil eder ve yorumlarlarsa, büyük bir vebalin altına girer ve kâfir olurlar.
İbn Rüşd'ün fıkhî ve hukukî düşünce tarzından felsefî ve hikemî düşünce sistemine geçmek için sarfettiği çaba ve tabiblerle âlimler arasında kurmaya çalıştığı münasebet ilgiye ve övgüye değer. Zira burada İslâm düşüncesine genişlik ve derin bir muhteva kazandırma gayretini ve bunun ustaca başarıldığını görmemek kabil değildir. Bu görüşleriyle İbn Rüşd'ün İslâm düşüncesine geniş bir hürriyet ve serbesti getirdiği muhakkaktır.

Şeriatın üç esası ve bunlara iman

(Küfrü gerektiren ve yukarıda işaret edilen) bu hata, her çeşitten delillerle bilinen şeylerde vâki olan hatadır, öyle ki, bu yönden bu şey hakkında bilgi edinmek herkes için mümkün olur. Bu da Ulu ve Yüce Allah'ı peygamberlik müessesesini, âhiretteki saadet ve şakaveti, bahtiyarlığı ve bedbahtlığı ikrar etmekten ibarettir. (İlahiyât-Nübüvvât-Sem'iyât).

Bunun sebebi şudur: Bu esasa, delilin üç nevi ile ulaşılır. Her insan bilmekle mükellef olduğu bir şeyi, behemahal bu üç delilden biri ile tasdik eder. (Bu üç esası üç delilden biriyle bilip tasdik etmek herkes için mümkündür). Üç delil ile hatâbî, cedelî ve burhanî delilleri kasdetmekteyim. Şu halde bu gibi şeyleri red ve inkâr eden bir kimse kâfirdir, kalbi ile değil dili ile inadçılık yapmaktadır, (gönlünün kabul ve tasdik ettiğini lisanı ile red ve inkâr etmektedir ki, buna küfr-i inâdî, bu durumdaki kişiye de kâfir-i muânid, denir). Veya gaflet içinde bulunması sebebiyle bu gibi şeylerin delillerini bilmeye ve öğrenmeye teşebbüs etmemektedir. Şüphe yok ki, bu durumdaki bir kimse eğer burhan ehli ise, bu şeyleri tasdik etmek için kendisine burhan yolundan gitme imkânı verilmiştir. Şayet cedel ehli ise cedel yolundan, vaaz (nasihat ve öğüt) ehli ise vaaz yolundan giderek bu şeyleri kabul ve tasdik etmesi sağlanmıştır. Bundan dolayıdır ki, Peygamber aleyhisselâm. "Lâ ilahe illallah deyip bana iman edinceye kadar insanlarla savaş yapmakla emr olundum" buyurmuşlar (Buharî, İman, 17; Cihad, 102; Müslim İman, 8). Bununla: "imanları, inanmanın üç yolundan hangi yoluna rastlarsa rastlasın fark etmez..." mânasını kasd etmişlerdir[24].

24 Üç esas denilen Allah'ın varlığını, peygamberlik müessesesini ve âhiret gününü ikrar eden mümin ve müslimdir. Bunların hepsini veya içlerinden sadece birini inkâr eden kâfirdir. Bu üç esası ikrar eden bir kimse, eğer burhan ehli ise, "Acaba Allah'ın sıfatları zatından mı ibarettir, yoksa zatından farklı mıdır? Veya âhiretteki hazlar ve elemler ruhî midir? Yoksa cismanî ve bedenî midir?", gibi fer'î konularda araştırmaya girişmesi vâcib olur. Bu gibi konularda ictihad

Burhan ehli ve kıyas ehli

Fazla gizli ve kapalı olduğu için, burhandan başka bir şeyle bilinmeyen hususlara gelince, ya (kabiliyetleri ve) yaratılışları yönünden veya (yaşama tarzları ve) âdetleri cihetinden veyahut da ilim tahsil etme vasıta ve imkanına sahip olmamaları bakımından burhana yol bulamayan (ve ondan anlamayan) kullarına Hakk Teâlâ, bu gibi şeyler için örnek ve benzer şeyleri misâl getirerek kendilerini bu misâl ve meselleri tasdik etmeye davet etmek suretiyle onlara lutufta bulunmuştur. Zira bu nevi misâlleri ve meselleri, herkes için müşterek olan, yani (hatâbî ve cedelî) delillerle tasdik etmek mümkündür. Şeriatın, biri zâhir, diğeri bâtın olmak üzere iki kısma ayrılmasının sebebi ve hikmeti de budur. Hiç şüphe yok ki, zâhir, mânalar için zikredilmiş olan, bu misâller ve meselleridir. (Zor anlaşılan kapalı mânaların temsillerle anlatılması şeriatın zâhiridir). Burhan ehli olanlardan başkası için açık ve anlaşılır durumda olmayan bahis konusu mânalar ise bâtındır. Gazalî'nin (yukarda işaret edilen) *Kitabu't-tefrika* (yani *Faysalu't-tefrika*) isimli eserinde anlattığı varlığın dört veya beş nevi işte bunlardır[25].

Söylediğimiz gibi bir şeyin zatını üç yol ile bilmemiz muvafık

etmek burhan ehli olanlar üzerine farz, diğerlerine ise haramdır. Ibn Rüşd'ün küfür ile iman arasında çizdiği sınır gerçekten ilgiye ve incelemeye değer bir niteliktedir.

25 İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille* isimli eserinde, Gazalî'nın *Faysalu't-tefrika (İslâmda müsamaha)* isimli eserindeki varlığın nevilerine temas ederek der ki: "Gazalî, bir şeyin beş şekilde var olacağını kabul etmiştir. Bir şeyin mevcudiyeti:

1. Ya bir şeyin *cevher* şeklindeki varlığı, yani akıl haricindeki dış varlığı.
2. Veya hissî varlık (beş duyu organı o tarafından idrâk edilen vücûd).
3. Veya hayalî varlık (*tasavvur* şeklindeki vücûd).
4. *Aklî* ve *zihnî* varlık,
5. Veyahut *zihnî* ve *sıhhî* varlık (var olmayan fakat var sayılan, var olana benzeyen varlık) tarzında olur. Bir kimse, şeriatın var olduğunu bildirdiği hususları bu beş varlıktan herhangi biri şeklinde te'vil eder ve yorumlarsa, kâfir olmaz, mümin olmaktan çıkmaz." (İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 124).

ise, onu anlatmak için misâl vermeye (ve temsilî olarak ifade etmeye) muhtaç olmayız. O şey, kendisine te'vil ârız olmayacak ve yol bulamayacak derecede zahirî mâna üzerinedir. Zâhirin bu şekli, eğer (yukarda anlatılan üç) esastan ise, onu te'vil eden kâfir olur. Meselâ "Ahirette saadet ve şakavet, mükâfat ve ceza diye bir şey yoktur, âhiret sözü ile bazı insanların diğer bazı kişilerden bedenlerini, organlarını (ve özelliklerini teşkil eden vasıflarını) korumaları kasdedilmiştir, âhiret (ve şeriat bir çare ve) hiledir. Hissî (ve maddî) varlığının ötesinde insan için hiç bir gaye yoktur", diye itikad eden bir kimsenin hali böyledir[26].

Bu husus bu şekilde sabit olduktan sonra, burada şeriattan olan bir zâhir vardır ki, onun tevili caiz değildir[27]. Şayet bu çeşit bir

Gazalî, *Fayṣalu't-tefrika*'da bu geniş sistemi ortaya koyarak, "Ben müslümanım" diyen bir kimseye te'vilde ne kadar ileri ve aşırı giderse gitsin kâfir denilmesi imkânını hemen hemen ortadan kaldırmıştır. Gazali'nin varlıkları bu şekilde beş kısma ayırması, İbn Rüşd'ün ilgisini çekecek ve üzerinde düşünmesini temin edecek kadar önemlidir.

İbn Rüşd, şibhî varlığı var olarak kabul etmediği için, "varlığın dört veya beş sınıfı..." deyimini kullanmıştır.

İbn Rüşd'ün burada temas ettiği çok önemli bir husus da, halka açıkça anlatılması çok müşkil olan bazı çıplak gerçeklerin misâller halinde ve temsilî bir şekilde ifade edilmesi ve bu nevi temsilî (sembolik) ifadelere dinin zahirî nazarı ile bakılması, bu sembolik ifadelerin halk çoğunluğuna, hakikatları açık olarak anlatmanın ise sayıları çok az olan burhan ehline hasr edilmesidir. İbn Rüşd'ün dini sembolizmi budur.

26 İbn Rüşd burada "Hukukî kaideler ve kanunlar halkın bedenini ve çıkarlarını korumak için konulmuştur. Kanun fikrî, içtimaî ihtiyaçtan doğmuştur. Kanun Allah tarafından teşri ve vaz' olunan bir kaidedir, dendiği zaman, bu kanunlara riayet edilmesi veya edilmemesi halinde Allah bunun hesabını bizden sorar, mânası kasdedilmez. Aksine ilahî kanun ve şeriat sözü kanuna kuvvet kazandırarak halkın ondan korkmasını ve ona riayet etmesini sağlar. Yoksa uhrevî hesab diye bir şey yoktur", diyen Materyalistlere işaret ederek bu sözleri küfür saymaktadır. Buradaki sözlerinden anlaşılan mâna budur. Uzun süre kadılık yapmış olan İbn Rüşd kanun fikrini, kavramını ve içtimaî değerini çok iyi bilmektedir.

27 Te'vili caiz olmayan husus, âhirette hesap gününün varlığını ikrar etmektir. Âhiretteki mükâfaat ve ceza, haz ve elemler nasıl olacak? Acaba bunlar ruhanî mi, yoksa hem ruhanî hem de cismanî mi olacak? Bu gibi hususlar şeriatın

te'vil şeriatın prensiplerinde yapılırsa, bu küfür olur, prensiplerin haricinde yapılırsa o zaman da bid'at olur. Aynı şekilde burada şeriattan olan bazı zâhirler daha vardır ki, onları te'vil etmek burhan ehli olanlar için şart olur. Burhan ehli olanların bu nevi nasları zâhir mânalara hamletmeleri küfür olur[28]. Burhan ehli olmayanların şeriatın zâhirini te'vil etmeleri ve onu zahirî mânanın dışına çıkarmaları onlar hakkında (duruma göre) ya küfür veya bid'at olur. İstivâ âyeti ile nüzûl hadisi bu nevidendir. Bundan dolayıdır ki, Peygamber aleyhisselâm, bir siyasî (kadın köle) kendisine, Allah'ın semâda olduğunu haber verince: "Bunu âzâd et, zira o mümin ve müslimdir", buyurmuşlardı. (Hz. Peygamber'in böyle davranmasına) sebep kadının burhan ehli olmaması idi. (bk. Müslim, Mesacid, 33, Ebu Davud, Salât, 167, Muvatta, Itk, 8).

Bunun sebebi şudur: İnsanlardan bir kısmı, muhayyilelerine dayanmadan bir şeyi tasdik etme kabiliyetine sahip olmazlar. Yani onlar bir şeyi, sadece tahayyül ettikleri şey yönünden (ve hissî bir biçimde idrâk ve) tasdik ederler, işte bu nitelikteki kimselerin muhayyel (ve hissî) şeyle ilişkili olmayan bir varlığı (daha doğrusu duyu organları ile bilinen maddî varlıktan başkasını) tasdik etmeleri kolay kolay vukua gelmez[29]. Bu mensubiyetten ve nisbetten, me-

bâtınını teşkil eder. Burhan ehli olanlar bu konularda ictihadlariyle bir kanaata varabilirler. Vardıkları ilmî kanaata "nasların bâtını", mesel ve temsille anlatılan esas ve öz mâna, adı verilir. Ama burhan ehli olmayanların bu gibi konularda ictihad etme ve kanaat beyan etme yetkileri yoktur. Onlar bu konudaki nasların zâhirine inanmakla yetinirler.

28 İbn Rüşd'ün burada burhana dayanan bir te'vili zarurî gördüğü düşünülmelidir. Ona göre burhan ehli olanlar, te'vil yapmak üzerlerine farz olduğu zaman bundan kaçınırlarsa, kâfir olurlar.
İbn Rüşd halk seviyesi ile, kabiliyetli, istidadlı, ehliyetli ve zeki ilim ve fikir adamları seviyesini kesinlikle ve ısrarla yekdiğerinden ayırmaktadır, ilim ve fikir adamlarının açıktan ve doğrudan anladıkları müşkil meselelerin halka misâl ve mesellerle anlatıldığına kani olduğu için İbn Rüşd, *ehl-i temsil* denilen filozoflar grubuna dahil bulunmaktadır.

29 Kur'an'da, "Zakkum ağacının tomurcukları sanki şeytanların başları gibidir" (Saffât, 37/62-65) buyrulmuştur. Araplar şeytanı ve onun başını görmüş değil-

kândan başka bir şey anlamayanlar da bu kısma dahil olurlar. Bunlar, **cismiyet** ve **tecsim** itikadını inkâr etmelerine nazaran birinci mertebedeki kısımdan biraz daha iyi durumdadırlar. Bunun için, bu zümreden olan kimselere, bu gibi konularda: "Bunlar müteşabih olan şeylerdendir. 'Ve ma ya'lemü te'vilehû illallah' (Te'vilini Allah'tan başkası bilmez) âyetinde bu noktada vakıf yapmak gerekir", diye cevap vermek icabeder. Burhan ehli olanlar bu çeşit şeylerin müevvel (te'vil edilmiş) olduğu konusunda ittifak etmiş olmakla beraber, bazan te'vilin tesbiti hususunda ihtilaf ederler. Bu durum, onlardan herbirinin burhan konusunda sahip oldukları bilgi seviyelerinin değişik olmasından ileri gelmektedir.

Burada şeriatın üçüncü bir kısmından daha sözetmek gerekir. Bu kısım ilk iki kısım arasında gider-gelir bir durumdadır. Onun için bu kısımda şüphe vâki olur. Bu sebeple nazarî hususlarla meşgul olanlardan bir grup bu kısmı te'vil edilmemesi gereken zâhir naslar kısmına dahil ederken, diğer bir grup, âlimler için zahirî mânada anlaşılması ve alınması caiz olmayan bölüme katarlar. Bunun sebebi, bu bölümün anlaşılması zor ve birbirine benzer şeyler oluşudur. Âlimlerden olup da bu kısımda hataya düşenler mazur görülürler.

Âlimlerin âhiret ahvali hakkındaki ihtilafları

Soru: Bu meselede şeriatın üç mertebe üzere olduğu anlaşıldığına göre, sizce âhiretin sıfatları ve halleri bu üç mertebeden hangisi ile anlatılmıştır?

Cevap: Açıktır ki, bu meselede durum ihtilaf konusu kısmın-

lerdi. Fakat onu belli bir biçimde tahayyül ve tasavvur ediyorlardı. Onların bu tahayyülleri ve tasavvurları esas alınarak kendilerine hitap edilmiş. Cehennemdeki Zakkum ağacının tomurcukları kendilerine bu şekilde anlatılmıştır. Araplar şeytanın başını çirkin, kötü ve kocaman olarak tahayyül ettiklerinden zakkum ağacının tomurcukları ona benzetilmişti. Bir şeyi imaj ve hayal ile anlama ve kavramanın mânası budur.

da olduğu gibidir. Çünkü görüyoruz ki, burhan ehli olduklarını söyleyen bir grup, âhiretle ilgili nasların zahirî mânada anlaşılması şarttır, diyorlar. Zira bu konuda nasların zahirî mânada anlaşılmasını imkânsız kılan bir burhan yoktur. Eş'arîlerin takib ettikleri yol budur. Aynı şekilde burhanla meşgul olan diğer bir grup âhiret ahvali ile ilgili nasları te'vil ediyorlar. Fakat bunlar da yaptıkları te'villerde yekdiğerine bir hayli muhalefet ediyorlar. Gazalî ile bir çok mutasavvıf bu grupta sayılır. Gazalî'nin bazı eserlerinde takib ettiği yolda görüldüğü gibi her iki te'vili bir arada toplayanlar da mevcuttur[30].

Bu meselede, ulemadan olup da hata eden mazur görüleceğe, isabet eden ise teşekkür veya sevap alacağa benzer. Çünkü bu durumdaki âlim âhiretin varlığını kabul ve itiraf etmiş ve bu konuda te'vildeki yönlerden bir cihete yönelerek te'vil ve yorum yapmıştır. Bu sözle, inkâr sonucunu doğurmamak şartiyle, âhiretin varlığında

30 Kabir azabı, kıyamet, sual, hesap, havz, sırat, Cennet ve oradaki hazlar Cehennem ve oradaki elemler gibi âhiretle ilgili olarak naslarda geçen hususları, Selefîler hiçbir te'vile ve yoruma tabi tutmadan; Eş'arîler azçok te'vil ederek ve yorumlayarak; Mutezile biraz daha fazla te'vil ve yorumu son sınırına vardırarak kabul ve tasdik ederler. Aslında sonraki Eş'arîlerle Mutezile ve İslâm filozofları arasında önemli bir fark yok gibidir. İbn Tufeyl diyor ki: "Gazalî *Tehafüt*'te, cismanî haşri inkar ettikleri için İslâm filozoflarını tekfir etmiştir. Sonra *Mizanu'l-amel* isimli eserinde şöyle yazmıştır: 'Mutasavvıflardan ârif olan bir gurup âhiretteki haşrin ruhanî olduğuna kani olmuşlardır...'"
Daha sonra *el-Munkız*'da kendisinin de mutasavvıfların yolunu tercih ettiğini söylemiştir. Bu duruma göre Gazalî önceleri cismanî haşri inkâr ediyorlar, diye her ne kadar İslâm filozoflarını tekfir etmişse de, daha sonra kendisi de aynı kanaata ulaşmıştır. İbn Tufeyl haklı gözükmektedir. Gerek Gazalî gerekse İbn Arabî gibi büyük mutasavvıflar âhiretteki haz ve elemlerin en ihtiyatlı bir deyim ile daha fazla ruhî olacağına dair kuvvetli bir temayül ortaya koymuşlardır. Bu konuda İşrakîlerin ve Meşşâîlerin, özellikle mutasavvıfları derinden etkiledikleri bir hakikattir.
İbn Rüşd, vahyin gerektirdiği tarzdaki uhrevî hayatı prensip olarak inkâr etmemektedir. Fakat bu hayatın keyfiyetini ve ebediliğin mahiyetini izaha gayret etmekte, beşeri nefislerin ferdî ebediyetine değil, faal aklın ebediyeti görüşüne meyletmektedir.

değil, sıfatında yapılan te'villeri kasdetmekteyim. Şeriatın esaslarından bir esas olduğu için âhiretin varlığını inkâr küfür olmuştur. Âhiret konusu, rengi ister beyaz (derili âlim), ister siyah (derili câhil) olsun tasdik edilmesi herkes için müşterek olarak hâsıl ve vaki olan bir husustur.

İlim ehlinden olmayanlara gelince, o gibiler için lüzumlu ve zaruri olan, âhiretle ilgili nasları zahirî mânaya almak ve bu mânada anlamaktır. Küfür sonucuna sevkettiği için o gibiler hakkında bu nevi nasların te'vili küfürdür. Bunun içindir ki, bir kimse, üzerine zâhire iman farz olan sınıftan ise, te'vil yapmak onun hakkında küfürdür, görüşüne sahip bulunuyoruz. Çünkü onların te'vil yapmaları küfür sonucunu doğurur. Te'vil yapma ehliyetine sahip olanlardan biri, böyle birisine te'vili ifşa ederse, o şahsı küfre davet etmiş olur. Küfre davet eden de kâfir olur.

Anlatılan sebeplerden dolayı sadece burhan kitaplarında te'vilin yer alması icab eder. Zira te'vil burhan kitaplarında (yani felsefî ve ilmî eserlerde) yer alırsa, ehliyetli olanlardan başkasının eli ona ulaşmaz. Şayet te'vil, burhan kitaplarının dışında da yer alırsa, Gazalî'nin yaptığı gibi şairane, hatâbî ve cedelî tasvirler kullanılarak te'vil anlatılırsa; bu hem şeriata hem de hikmete (ve felsefeye) karşı işlenmiş bir hata olur. Bu işi yapan zat, bu hareketiyle hayır kasdetmiş olsa bile hal budur. Çünkü o bu hareketiyle ilim ehlini çoğaltmayı gaye edinmiş ama bu tutumu ile ilim ehlini değil, fesad ehlini çoğaltmıştır. Bunu vesile yapanlardan bazıları hikmeti (ve felsefeyi) kötülemişler, bazıları bilakis şeriatı kusurlu görmüşler, diğer bazıları ise her ikisini cem' ve telif etmek istemişlerdir. Gazalî'nin yazdığı eserlerde güttüğü maksatlardan birinin bu olması kuvvetle muhtemeldir. Bunun delili de şudur:

Gazalî kitap yazarken belli bir mezhebe tabi olmayı lüzumlu görmediğini belirterek fıtraten istidadlı olanları uyarmıştır. Gerçekten de Gazalî Eş'arîlerle Eş'arî (ve kelamcı), sûfîlerle birlikte sûfî ve nihayet filozoflarla birlikte filozof olmuştur. Bu bakımdan onun durumu şu şiirde anlatılan hale uymaktadır:

"Yemenli biri ile karşılaştığım bir günde yemenli, Ma'di kabilesinden birine rasladığım diğer bir gün de Adnan kabilesindenim".[31]

31 İbn Rüşd'ün Gazalî'nin tutumu karşısında takındığı tavır akla ve mantığa uygundur. İbn Rüşd, sadece ilim ve fikir adamlarının bilmeleri gereken konuları, herkes tarafından üzerinde fikir yürütülen ve yorum yapılan meseleler haline getirdiği için Gazalî'yi hatalı bulmakta ve onu bu yüzden tenkit etmektedir. İlmî, fikrî, felsefî ve nazarî meseleler herkes tarafından okunmayan ve okunması halinde dahi anlaşılmayan burhan kitaplarında, yani ilmî, felsefî ve fikrî eserlerde yazılı olmalı, bu gibi hususlar halka intikal ettirilmemelidir.
Gazalî, herkes tarafından okunacak nitelikteki eserlerinde bu konuları anlattığı için şeriata da hikmete de karşı hatalı ve suçludur. O, bu hareketiyle ilim ehlini ve fikir adamlarını çoğaltma gibi, aslında hayırlı ve güzel olan bir maksat gütmüş bile olsa, netice fesad ehlini çoğaltmak şeklinde tecellî etmiştir. Sonuç olarak bazıları şeriatı eksik, diğer bazıları hikmeti kusurlu, görmüşler, daha başkaları da şeriatla hikmeti uzlaştırmaya ve bağdaştırmaya girişmişlerdir. Bu son gaye Gazalî'nin de maksadına benzemektedir. Tehafüt'ün başında ve *Mizanu'l-amel*'in sonunda eserlerini belli bir mezhebe göre yazmadığını ifade eden Gazalî'nin bu nevi beyanları ve genel tutumu bunun bir delilidir. Gazalî felsefeyi tenkitte başarılı olmak için çok geniş bir cepheden taarruza geçerek, filozoflara hücum etmiş, onların karşısına bazan bir kelâm âlimi, bazan bir mutasavvuf bazan da bir filozof sıfatiyle çıkmıştır. İbn Rüşd, onun bu tutumunu uzlaşmacı bir tavırla izah etmektedir ki sonraki fikrî gelişmeler de bu görüşü doğrular niteliktedir. Gazalî'den sonra bazı âlimler şeriatı eksik bulma, bazıları felsefeye hasım olma, diğer bazıları ise şeriatla felsefeyi uzlaştırma cihetine meyletmişlerdi. Bu durum şeriata da felsefeye de bir şey kazandırmamış, bilakis ikisine de zararlı olmuştur. Felsefe, felsefe olarak ele alınmalı ve müstakil olarak incelenmeli, şeriat ve din de şeriat ve din olarak görülmeli ve mahiyetine uygun bir biçimde tetkik edilmeli idi. Şeriatın felsefî bir anlayışla değerlendirilmesi ve neticede şeriatın hikmete tabi kılınması sakıncalı olduğu kadar, hikmetin şeriat gözü ile değerlendirilmesi ve neticede felsefenin dine tabi kılınması da mahzurlu idi. İki müstakil sahayı birbirine bağımlı hale getirmek her ikisinin de hareket kabiliyetini ve hamle gücünü azaltabilir. Hikmetle şeriat arasında sadece ve sadece çok umumi ve gayet mücerred bazı esaslarda muvafakat ve mutabakat bahis konusu olabilir ki, bu hususu da burhan ehli olanlardan başkası kavrayamaz. İbn Rüşd, buradaki uyarıcı nitelikteki sözleriyle felsefî çalışmaların verimsiz ve kısır hale geleceğine haklı ve isabetli bir şekilde dikkati çekmiştir. Bu tesbit, kehânet denecek kadar yerindedir.

Şeriattaki te'vilin ahkâmı âriflere aittir

Müslümanların imamları (mürşidleri ve âlimleri) üzerine vâcib olan, —ilim ehli olanlar müstesna— onun, (yani Gazalî'nin, aklî) ilim ihtiva eden eserlerini okumaktan halkı menetmektir. Burhan (ve felsefe) kitaplarını okumaktan, burhan ehli olmayanları menetmek de yine onların üzerine düşen bir görevdir, her ne kadar burhan, kitaplarından halka gelen zarar daha hafif ise de ekseriya üstün kabiliyete sahip olanlardan başkası burhan kitaplarından anlamaz. Bu gruptaki kimselere (ve üstün zekaya sahip olan şahıslara felsefenin zararı) sadece amelî (ve ahlakî) fazilete sahip olmamaları, (felsefî eserleri usulsüz ve) tertipsiz olarak okumaları ve bu ilmi hocasından öğrenmemeleri cihetinden gelir. Fakat (bu yüzden) felsefeyi kökten yasaklamak, şeriatın davet ettiği şeyden (ehliyetli kişileri) menetmek olur. Zira bu, insanların en faziletli tabakasını teşkil eden insan zümresine ve varlıkların en üstününe karşı işlenmiş bir zulüm ve haksızlıktır. Çünkü varlıkların en üstününe karşı ki en faziletli varlık Hakk'ın varlığıdır takınılan âdilâne tavır, O'nu künhü ile anlatma istidadına sahip olanların, künhü ile O'nu tanımaları ve bilmeleridir. İnsanların en üstün olanları ise onlardır, (en üstün varlığı tanımak için gerekli kabiliyete ve hazırlığa sahip olan hakîmlerdir). Şüphe yok ki, bir varlık ne kadar büyük olursa, o varlık hakkında bilgisiz olmak, o varlık için o ölçüde bir haksızlık olur. Bundan dolayı Hak Teâla "Muhakkak ki, şirk büyük bir zulümdür" (Lokman, 131/13) buyurmuştur. (En üstün ve en büyük varlık Allah olduğu için O'nu tanımamak da en büyük bir haksızlık olmuştur).

Bu çeşit düşünceler konusunda, yani şeriatla hikmet (felsefe) arasındaki münasebet ve şeriatta te'vilin hükümleri bahsinde yazmak ve anlatmak istediklerim bunlardır. Bu konu halk arasında yayılıp meşhur hale gelmeseydi, ve anlattığımız meseleler şöhret bulma derecesine ermemiş olsaydı, bu hususlarda bir harf yazmayı bile caiz görmez, te'vil ehli olanlar için bu bahiste tek bir özür dahi

öne sürmezdik. Çünkü bu meselelerin özelliği, sadece burhan kitaplarında anlatılmakdır. Hidâyete erdiren ve doğruya muvaffak kılan Allah'tır.[32]

32 İbn Rüşd, ilmî, nazarî ve mücerred meseleleri sadece kabiliyetli, istidadlı, zeki ve dürüst insanların bilmelerini istemekle, bu özelliklere sahip olmayanların, özellikle halkın bu gibi konularla meşgul olmasını son derece sakıncalı bulmakta ve bu noktada ısrar etmektedir. Onun için de ilm-i a'lâ (en yüce ilim) adı verilen hikmetin, herkesin kolay kolay anlayamayacağı burhan kitaplarına yazılmasını istemekte, diğer eserlerde bu bilgilerin yer almasını zararlı bulmaktadır. Felsefeden gelen zararı da, felsefe tahsil eden zevatın bazan ahlakî fazilete ve dürüstlüğe sahip olmamaları, felsefeyi metotlu şekile tahsil ve ehliyetli bir hocadan talim etmemeleriyle açıklamaktadır. Sırf bu yüzden mukaddes nas ve metinlerle ilgili olarak yapılan te'villeri ve yorumları halk seviyesine indirmenin yanlış bir hareket tarzı olacağını, Gazalî'nin bu hataya düştüğünü kuvvetle vurgulamaktadır. İbn Rüşd'e göre insanların en üstünü, zekisi ve dürüstü olan hakimleri, varlıkların en üstünü hakkında bilgi sahibi olmaktan mahrum etmek mânasına gelen felsefenin kökten ve toptan yasaklanması büyük bir zulüm ve haksızlıktan başka bir şey değildir. Peki bu konuların yazılması sakıncalıdır da İbn Rüşd bu mahzurlu konular hakkında neden eser yazıyor? şeklindeki mukadder soruya verilen cevap şudur: Bir kere bu gibi konular halk arasında yayılmış ve meşhur olmuştur. Durum böyle olmasaydı, İbn Rüşd bu meselelerde bir harf yazmayı, bu konuda te'vil ehli için herhangi bir mazeret ileri sürmeyi caiz görmeyecek ve bunu hayalinden dahi geçirmeyecekti. İbn Rüşd'ün hikmetle ilgili bilgilerin burhan kitaplarına yazılarak sadece zeki, kabiliyetli ve dürüst insanların arasında konuştukları konular ve meseleler olarak kalmasını istemesi, oldukça yerinde bir arzu olarak görünmektedir. Mutasavvıflar da bu gibi mülahazalarla tasavvufî konuların, sadece kendi aralarında konuşulmasını ister ve düşünme biçimlerine yabancı olanların eline geçmesini hoş karşılamazlar. Nazarî ve mütecerred meselelerin, sadece ilim ve fikir adamları arasında konuşulan bilgiler olmasını istemeyi makul bulmamak mümkün değildir.

DİNÎ İLİMLER - DÜNYEVÎ İLİMLER'İN KISIMLARI

Bilmek gerekir ki şeriatın maksadı, hak olan ilmi ve yine hak olan **ameli** talim etmek (bilginin de insan fiilinin de doğru olan şeklini belletmek)ten ibarettir. Hak olan bilgi, Ulu ve Yüce Allah ile diğer varlıkları, nasıl iseler öylece bilmek, özellikle şeriatı mahiyetine uygun şekilde öğrenmek, âhiretteki saadetle şekavetin, bahtiyarlıkla bedbahtlığın ne olduğunu tanımaktır.

Hak olan **amel** ise, saadete ermeyi sağlayacak fiillere bel bağlamak ve bedbahtlık sonucunu doğuracak olan davranış şekillerinden uzaklaşmaktır. Fiil ve davranışları bu şekilde tanımaya ve bellemeye *amelî ilim* adı verilmektedir.

Bu ilim de iki kısımdır: Birincisi insan bedeninin zahirî fiilleridir, (yani bedenî ve organik fiillerdir). Bununla ilgili bilgiye **fıkıh** adı verilmektedir, ikinci kısım ruhî (kalbî ve psikolojik) fiillerdir. Şeriatın emir veya nehyettiği şükür, sabır (veya bunların zıdları olan nankörlük, sabırsızlık) v.s. gibi ahlaki fiiller bu kısma dahildir. Bu kısımla alakalı bilgiye: **zühd** ve **âhiret ilmi** denilmektedir. Gazalî eserinde bu ilme doğru yönelmiştir.

Halkın birinci kısım ilimden yüz çevirmeleri, ikinci kısım ilme dalmaları ve bu (ikinci) ilmin saadete sebep olan takvayı daha çok temin etmesi dolayısiyle Gazalî, eserine "*İhyau ulûmi'd-din*" (dinî ilimlerin canlandırılması) adını vermişti. Konudan uzaklaştık, tekrar yolumuza dönelim.

Diyoruz ki: Şeriatın maksadı hak olan ilmi ve yine hak olan

2. İkinci yol: Öncülleri meşhur veya zannî olmakla beraber yakînî ve kesin olur. Neticeler ise, ortaya konulmak istenen hususların misâlleri olur. Buna, yani bunun neticelerine te'vil yol bulabilir.

3. Üçüncü yol: İkinci yolun tersidir. Sonuçlar, bizzat ortaya konulması kasdedilen hususlar olur, (misâl olmaz). Öncüller ise, bunların yakîn ifade etmeleri bahiskonusu edilmemekle beraber meşhur veya zannî olur. Aynı şekilde buna, yani neticelerine de te'vil yol bulamaz. Fakat öncüllere te'vil yol bulur.

4. Dördüncü yol: Yakîn ifade etmelerine temas edilmemekle beraber öncüller meşhur veya zannî olur. Neticeler ise, ortaya konulması kasdolunan hususların misâlleri olur. Bu gibi konularda havassın te'vil yapmaları şart olur. Halk çoğunluğu (cumhur) ise bu nevi ifadeleri zâhirî mânalariyle anlamak mecburiyetindedirler[33].

Böyle bir te'vile ârız olan ve burhansız idrak olunmayan her konuda, havassın üzerine düşen, bahis konusu te'vili yapmaktır. Cumhur için farz olan da her iki halde, yani hem tasdik hem de tasavvur cihetinden bu çeşit nasları zahirî mânalara göre anlamaktır. Zira onların tabiatlarında bundan fazlası mevcut değildir. Müşterek yollardan birinin diğerine tasdik yönünden tercih edilmesi bahis konusu olduğu zaman, yani te'vili gerektiren delil, ikna yönünden zâhir delilden daha mükemmel olduğu vakit; nazar ehli olanlara, bu cihetten şeriatta bazı te'viller daha zâhir olur. Bu çeşit te'villerin mi-

33 İbn Rüşd'ün anlattığı dört yol, bir kıyasın dört şekilde olabilmesi esasına dayanır:

a) Bir kıyasta hem öncüller hem sonuç kesin ve açık ise o nevi nasları te'vil küfürdür,

b) Öncüller kesin ve sonuç ihtimalli ise. bu nevi nasların sadece neticeleri te'vil edilebilir.

c) Bilâkis öncüller ihtimalli ve sonuçlar kesin ise bu sefer de sadece öncüller te'vil edilebilir.

d) Öncüller de sonuçlar da kesin değilse, bu nevi nasları te'vil etmek havas için farzdır.

Kısaca, burhandan başkası ile idrâk olunmayan bir te'ville karşılaşılması halinde, onu yorumlamak havas için farzdır. Fakat avamın bu nevi nasları hem tasavvur hem de tasdik yönünden zahirî mânada anlamaları gerektir.

ameli öğretmektir. Kelâm hakkında bilgi sahibi olanların, mantıkta açıklandığı gibi öğretmek, biri **tasavvur**, diğeri **tasdik** olmak üzere iki nevidir. Halk için mevcud olan tasdik yolları da üçtür: **Burhan** yolu, **cedel** yolu, **hatâbe** yolu. Tasavvurun ise iki yolu vardır: Ya bir şeyin kendisi veya misâli ve benzeri tasavvur edilir. Burhana dayanan sözleri dahi kabul etmek insanların tümünün tabiatlarında mevcut değildir. Ayrıca burhana dayanan sözlerin (ve görüşlerin) öğrenilmesinde güçlük mevcuttur; buna öğrenme ehliyetine sahip olanların bile bu konuda uzun süreye ihtiyaçları vardır. Şeriatın gayesi ise herkesin öğretimini (ve eğitimini) sağlamaktan ibarettir. Bütün bu sebeplerden dolayı şeriatın, tasdik ve tasavvur yollarının tümünü kapsaması gerekmiştir.

Mantık ve burhanın taksimi

Tasdik yolları (başka bir bakımdan) iki nevidir. Bu yollardan bazıları tasdik edilmesi yönünden halkın çoğunluğuna mahsus olan umumi yollardır. Bunlar hatâbî ve cedelî yollardır. Fakat hatâbî yol, cedelî yoldan daha umumidir. Bu yolların ikinci türünden olan diğer bir kısım, çok az sayıdaki insana mahsustur. Bu da burhan yoludur. **Şeriatın ilk maksadı ise, havassa (ve seçkin aydınlara) uyarıda bulunmayı ihmal etmemekle beraber halk çoğunluğuna önem vermektir**. Bunun içindir ki, şeriatta açıklanan yolların ekseriyeti, —tasdik ve tasavvurun hâsıl olması bakımından— ekseriyet için ortak olan yollardır. Bu yollar şeriatta dört nevidir:

1. Birinci yol: Müşterek olmakla beraber her iki hususa da has olmak yani tasavvurda da tasdikde de yakîn ve kesinlik ifade etmektir. Bununla beraber bu, hatâbî veya cedelî bir yoldur. Bu kıstaslar meşhur veya zannî olmakla beraber öncülleri kesin (açık olarak) ortaya çıkan kıstaslardır. Misâlleri bir yana bırakılarak bizzat neticeler ele alınınca, bu yönden de zâhir olan kıstaslardır. Bu çeşit şer'î sözlerin te'vili yoktur, bunları inkâr veya te'vil eden kâfir olur. (Zira bu nevi ifadeler öncülleri ve sonuçları itibariyle kesindir).

sâlleri cumhuru ilgilendirir. Bu nevi te'villerin, nazarî alandaki kuvvetleri cedel kuvvetine ve seviyesine ulaşmış olanlara farz olması da mümkündür. Eş'arîlerle Mutezilenin te'villeri bu cins te'villere dahildir. Fakat Mutezilenin sözleri ekseriya daha sağlam ve daha güvenilir niteliktedir.

Hatâbî sözlerden daha fazlasına gücü yetmeyen cumhura ve halk ekseriyetine gelince, onlar için farz olan nasları zahirî mânalara göre anlamaktır. Bu nevi te'villeri bilmeleri esas itibariyle caiz dahi değildir. **Kavrayamayacakları şeyleri umum için yazmak caiz olmaz. Cumhura te'vili mubah gören onları ifsad etmiş olur.**

Şu halde şeriatta insanlar üç sınıftır.

1. Birinci sınıf esas itibariyle te'vil ehli değildir. Bunlar **hatâbe ehli** olup halk çoğunluğunu meydana getirirler. Bunun sebebi, bu nevi tasdikten kendini kurtaran bir tane akl-ı selim sahibinin dahi bulunmayışıdır, (sağduyu sahibi olan her kişide mutlaka bu nevi tasdik vardır).

2. İkinci sınıf **cedelî te'vil ehliyeti**ne sahip olanlardır. Bunlar da ya tabiatları gereği veya hem tabiatları hem de âdetleri ve alışkanlıkları icabı cedelcidirler.

3. Üçüncü sınıf **kesin te'vil ehliyeti**ne sahip olanlardır. Bunlar da hem tabiatları hem de sanatları, yani hikmet (ve felsefe bilgisi) sanatı bakımından burhan ehli olan zevattır.

Bu (son) te'vilin, cumhur ve halk çoğunluğu bir yana, cedel ehli olanlara dahi açıklanması uygun olmaz. Bu nevilerden, özellikle (halk arasında) müşterek olan bilgilerden uzak olması sebebiyle burhana dayanan te'villerden bir şey, buna ehil olmayanlara açıklandığı zaman, bu durum açıklama yapan zatı da, kendisine açıklama yapılan şahsı da küfre sürükler. Bunun sebebi şudur: Te'vilden maksat zâhir mânayı red ve müevvel mânayı kabullenmektir. Fakat ehl-i zâhir olan bir şahıs katında zâhir mâna bâtıl olur ama müevvel mâna da sabit olmaz. Te'vile konu olan husus da şeriatın esaslarından ise, bu durum onu küfre sürükler. Şu halde te'villerin, halk çoğunluğuna açıklanması, cedelî ve hatâbî kitaplarda, yani bu iki

çeşitten olan sözleri ihtiva eden eserlere yazılması uygun olmaz. Nitekim Gazalî böyle yapmış (te'villeri cedelî ve hatâbî sözler ihtiva eden eserlerine dercetmiş)tir.

Bundan dolayı bizatihi müşkil olduğu herkes için açık olan ve te'vilini bilmek halk için mümkün olmayan zâhir naslar konusunda açıkça şunu söylemek şarttır: "Bu, müteşabihtir, te'vilini Allah'tan başkası bilmez", Alu İmran suresinin yedinci âyetinde, "Ve mâ ya'lemu te'vilehü illallah" (Müteşabih âyetlerin te'vilini Allah'tan başkası bilmez) diye vakfetmek vacip olmuştur.

Halk çoğunluğu tarafından anlaşılması mümkün olmayan çok zor kavranır nitelikteki meselelerle ilgili sorulara cevaplar da böyle verilmiştir. Misâl: "Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindendir. Size (ruh konusunda) ilimden çok az şey verilmiştir" (İsra, 17/85).

Bu nevi te'villeri, ehli olmayanlara açıklayanlar, halkı küfre çağırdıkları için kâfirdirler. Çünkü bu çağrı Şâriin hak olan davetinin zıddıdır. Özellikle fâsid te'viller, şeriatın esaslarında olursa, hal budur. Nitekim zamanımızda bir grup insana bu hal ârız olmuştur. Biz, zamanımız insanlarından öyle zümreler gördük ki, filozof olduklarını ve tahsil ettikleri acaib felsefe sonucunda, hiç bir cihetten te'vil kabul etmeyecek şekilde şeriata muhalif düşen bazı şeyler idrâk ettiklerini ve bu gibi şeylerin halk çoğunluğuna açıklanmasını gerekli bulduklarını zannetmişlerdir. Bu fâsid itikadları halka açıkça söylemekle dünya ve âhirette hem cumhurun mahvolmasına hem de kendilerinin helak olmalarına sebep olmuşlardır.

Şeriat koyucunun karşısında bunların misâli, doktor karşısındaki bir adamın misâli gibidir: Mâhir bir doktor sıhhati koruyan, hastalıkları tedavi eden şeylerin kullanılması ve bunların zıddı olan hususlardan sakınılması gereği konusunda herkes tarafından ortaklaşa kabul ve tasdik edilen sözler (ve terimler) ortaya koymak suretiyle insanların sağlını muhafaza ve hastalıklarını tedavi etmeyi kendine gaye edinmiştir. Zira insanların hepsini tabib yapmak doktor için mümkün olmamaktadır. Oysa sıhhati muhafaza eden ve has-

talıkları tedavi eden şeylerin neler olduklarını burhan ve delil yolu ile bilenler ancak doktorlardır. Durum bu iken adamın biri çıkıp: "Tabibin sizler için ortaya koyduğu bu usûller doğru değildir" diyor ve tabibin ortaya koyduğu usûlü iptal etmeye başlıyor, halk bunun bâtıl olduğuna kanaat getirene kadar bu işe devam ediyor. Veya halka, "Bunların te'villeri vardır", diyor. Fakat halk bu te'villeri anlamıyor. Bu te'viller yönünden halk için pratikte bir tasdik hasıl olmuyor. Bu durumda insanların sıhhati korumaları ve hastalıkları tedavi etmeleri konusunda faydalı bir iş yapacaklarına kani olabilir misin? Yoksa bu adam da halk da bu durumda bu ilacı kulanmaz bir halde mi kalırlar? Böylece hep birlikte mi mahv olurlar? (Şeriat koyucusunun karşısında, ehil olmayanlara te'villeri açıklayanların meseli, tabibin karşısındaki bu adamın misâli gibidir).

Bu gibi konularda sıhhatli te'villeri halka açıkça söyleyenlerin durumu —onlar tarafından bu te'villerin anlaşılmaması dolayısiyle— budur. Fâsid te'villerin halka açıklanmasının bundan çok daha fazla sakıncalı olması tabiidir. Çünkü bu hal, halkın, korunması gereken bir sıhhatin ve tedavisi lazım gelen bir hastalığın mevcut olduğunu görmeleri bir yana, korunması icab eden bir sağlık meselesinin ve tedavisi gereken bir hususun varlığını dahi görmemeleri gibi bir durum içine sürüklenmelerine yol açar. Halk çoğunluğuna ve şeriat karşısındaki durum itibariyle ehil olmayanlara te'vili açıkça söyleyenlerin hali budur. Bunun için böyle kimseler şeriatı ifsad eder, halkı ondan geri çevirirler. Halkı, şeriattan geri çeviren ve saptıran ise kâfirdir.

Şeriat ruhu, tıp bedeni düzeltir

Yukarıda verilen misâl kesin bir örnektir, şairane bir misâl değildir. Nitekim, biri çıkıp: (haklı olarak) "Bu misal anlatılmak istenen hususu kesin ve doğru olarak ifade eder", diyebilir. Şüphe yok ki, tabibin, bedenin sıhhatına nisbeti; şeriat koyucunun ruha nisbeti gibidir. Yani tabip, şayet varsa bedenin sıhhatinin korunmasını yoksa sıhhatin avdet etmesini ister. Şeriat koyucusu aynı şeyi

ruh için ister. (Şer'î anlamdaki) bu sıhhata, takvâ adı verilmektedir.

Aziz ve kudsî Kitap, şer'î fiil ve amellerle bu sıhhatin, yani takvanın talep edilmesini bir çok âyette açıkça beyan etmiştir. Hakk Teâlâ buyurur ki: "Sizden öncekilerin üzerine farz kılındığı gibi, sizin üzerinize de oruç farz kılındı, takva üzere olursunuz, diye" (Bakara, 2/183), "(Kestiğiniz kurbanların) etleri ve kanları Allah'a ulaşmaz, fakat ona sizin takvanız ulaşır" (Hac, 22/37), "Şüphesiz ki, namaz sizi fena işlerden ve kötü davranışlardan alakor" (Ve takva üzere olmanızı temin eder, Ankebut, 29/45).

Aziz ve mübarek Kitap, bu mânaya gelen daha pek çok âyet ihtiva eder. Şeriat koyucunun, şer'î ilim ve şer'î amelle istediği, işte bu sıhhattir. Âhiretteki saadet de bu sıhhatin sonucudur. Âhiretteki şekavet ve bedbahtlık ise bunun zıddına bağlıdır.

Bütün bunlardan anlaşılmıştır ki, fâsid te'viller bir yana, sahih te'villerin bile cumhur ve halk için telif edilen eserlere yazılmaması vacip olur. Sahih te'vil, diğer bütün varlıkların yüklenmekten kaçındıkları ve korktukları, fakat insanın sırtlandığı bir emanettir. Bununla: "Biz emaneti yere, göklere ve dağlara arzettik de onlar bunu yüklenmekten kaçındılar ve korktular ama insan onu sırtlandı..." (Ahzab, 33/72) mealindeki âyeti kasdediyorum[34].

Te'vilden ve te'vilin herkese açıkça söylenmesi gerektiğinin zannedilmesinden İslâm fırkaları ve mezhepleri doğmuş, hatta bunlar yekdiğerini tekfir etmiş, birbirini bid'ate nisbet etmiş, bilhassa fâsid te'villerde bu durum kendini göstermiştir. Meselâ Mutezile bir çok âyeti ve fazla miktarda hadisi te'vil etmiş ve te'villeri de halka açık açık anlatmıştır. Aynı şeyi Mutezileye nazaran az da olsa Eş'arîler de yapmışlardır. Bu yüzden insanları kin, nefret, husumet ve savaş gibi hallerin içine düşürmüşler, şeriatı parçalamışlar, insanları son haddine kadar bölüp gruplara ayırmışlardır.

34 Burhana dayalı te'vili/yorumu bilenin yanında bu te'vil/yorum ilâhî bir emanet olup bunun halka ifşa edilmesi caiz değildir.

Eş'arîlerin hata ettikleri husus

Bütün bunlara ilave olarak (Eş'arîler ve kelâmcılar) te'vili kabul ve müdafa ederken tuttukları yolda, ne halkla ne de havasla beraber olmuşlardır. (Cumhur ile birlikte değillerdir, zira çoğunluk için müşterek olan yollara nazaran çok daha müphem ve anlaşılmaz bir yol tutmuşlardır. Havas ve aydınlarla da beraber değillerdir). Zira iyi düşünürlerse görülür ki, tuttukları yol, burhanın şartlarına haiz değildir, eksiktir. Burhanın şartlarını bilenler, çok az bir düşünce ile bile buna vakıf olurlar. Hatta Eş'arîlerin bilgilerini bina ettikleri esasların çoğu safsatadır. Zira bu esaslar, (ve onlara istinad edenler) zarurî olan şeylerden pek çoğunu inkâr eder. Arazların sübûtu ve varlığı, bazı şeylerin öbür şeylere tesir etmeleri, neticeler için sebeplerin varlığının zarurî olması, vasıta ve cevherlerin suretleri gibi hususları inkâr etmeleri misâl olarak zikredilebilir.

Eş'arî nazariyecilerinin ve düşünürlerin bu mânada müslümanlara saldırganlıkları o hadde ulaşmıştır ki, Eş'arîlerden bir grup, yazdıkları kitaplarda Allah'ı tanımak için ortaya koydukları esaslar ve yollar dahilinde kalarak Hak Teâlâ Hazretlerinin var olduğunu, onların istedikleri biçimde tanımayanları kâfir saymışlardır. Aslında ve hakikatte dalâlette kalanlar ve kâfir olanlar kendileridir.

Bu noktadan hareket ederek, "ilk defa farz olan **nazar** (düşünmek) mıdır, yoksa **iman** mıdır?" konusunda ihtilaf etmişler, bazıları birinci, öbür bazıları ikinci şıkkı benimsemişlerdir. Bununla şunu anlatmak istiyorum: Eş'arîler, şeriatın, herkes için müşterek olan yollardan, tüm halkı davet ettiği kapının hangi kapı ve yol olduğunu bilememişler, sadece bir yolun bulunduğunu zannetmişler, böylece şeriatın maksadını anlamada hataya düşmüşler, netice olarak kendileri sapıtmışlar, başkalarını da saptırmışlardır[35].

35 İbn Rüşd, "Eş'arîlerden bir grup" kaydını koyarak, Eş'arîlerin tamamına, olanca gücü ile yüklenmeyi ve hücum etmeyi ihmal etmemektedir. Filozoflara kâfir diyen Eş'arîlere aynı ithamları yöneltirken çok dikkatli, pek ihtiyatlı davranmakta, burada esnek bir ifade kullanmanın lüzumunu gayet iyi kavramaktadır.

İlk neslin te'vilden korunmuş olması

Soru: Eş'arîlerin ve nazar ehli olan diğerlerinin tuttukları bu yollar, şeriat koyucusunun halka talim için kabul ettiği ve önerdiği müşterek yol olmayınca, ve sözkonusu müşterek yoldan başka bir yol ile halka (dinî hakikatları) öğretme yolu da bulunmayınca, şu soruyu sormamız gerekir: Acaba şeriatımızda bu yollar hangi yollardır?

Cevap: Bu yollar sadece aziz ve kudsî Kitap'ta mevcud olan yollardır. Kur'an-ı Kerim üzerinde düşünülünce, halka ait yolların üçünün de mevcud olduğu görülür. Bu yollar halkın ekseriyetine ve havassa talim için tutulan yollardır. Durum iyice düşünülürse, şu husus açıkça anlaşılır: Halka talim için Kur'an'da zikredilen yollardan daha üstün olan müşterek yollar bulunamaz.

Kim onu, (yani Kur'an'ın gösterdiği yolları ve takip ettiği usûlü) bizatihi açık olmayan bir te'ville tahrif ederse veya —aslında böyle bir şey mevcut olmadığı halde— onu bütün halka açıklarsa, ondaki hikmeti iptal etmiş, insanların saadetini ifadede kasdedilen fiili ve tesiri geçersiz kılmış olur. Bu, ilk müslümanların ve onlar-

Eş'arîlerin ağır bastığı ve cemiyete hâkim oldukları bir dönemde, Gazalî'nin filozofları açıkça ve kesin bir biçimde tekfir etmesi gibi, İbn Rüşd'ün de Eş'arîleri tekfir etmesini beklemek; siyasî, içtimaî ve ilmî şartları bilenler için imkân haricidir. Yine de İbn Rüşd dolanbaçlı yollardan giderek ve "aslında kâfir ve sapık olanlar Eş'arîlerden bir fırkadır", diyerek, filozoflara yöneltilen suçlamayı sahiplerine iade etmek ihtiyacını duymuştur.

İbn Rüşd'ün, Eş'arîlerin sebep-netice münasebetini, illetle ma'lûl arasındaki sıkı ve ayrılmaz alâkayı (determinizmi) inkâr ettiklerini, maddenin madde üzerindeki tesirini kabul etmediklerini söylemesi, onları zarurî, bedihî, apaçık ve kesin olan hususları inkârla suçlaması, üzerinde durulmaya değer bir konudur. Eş'arîlerin illet - ma'lûl arasındaki ilgi konusundaki görüşleri ilim anlayışına ve aklın prensiplerine bir hayli zıttır. Müsbet ilim anlayışını hakim kılmayı gaye edinen İbn Rüşd, ilim ve fikir adına Eş'arîleri tenkit ve reddetmeyi görev bilmişse de, bu konuda sürekli olarak muteber olan görüş, Eş'arîlerin telakkisi olmuştur.

İbn Rüşd'ün, üstü kapalı olarak Eş'arîlere yönelttiği ithamların asıl hedefinin Gazalî olması da kuvvetle muhtemeldir.

dan sonra gelenlerin halinden cidden çok aşikar bir surette anlaşılmaktadır. Zira ilk sadr kâmil fazilete ve takvaya, bu yolları ve sözleri kullanarak —bundaki te'villeri kullanarak değil— ulaşmışlardır. Sadr-ı evvelden olup da te'vile vakıf olanlar da bunu açık açık söylemeyi doğru görmemişlerdir. Fakat onlardan sonra gelenler te'vil yollarına başvurarak bunu uyguladıklarından takvaları azalmış, ihtilafları çoğalmış, sevgileri ortadan kalkmış ve fırkalar halinde bölünüp paramparça olmuşlardır.

Şeriatla hikmetin telif edilme şekli

Bu bid'atı şeriatın üzerinden kaldırıp atmak isteyenlerin üzerine düşen görev, Kur'an-ı Kerim'e yönelmek, inanmakla mükellef tutulduğumuz oradaki şeyleri tarayarak, mevcut olan istidlalleri teker teker toplamak, mümkün olduğu nisbette bu şeyleri te'vil etmeden zahirî mânaları üzerinde düşünmeye çalışmak, sadece bizatihî açık olduğu zaman, yani herkese göre müştereken aşikâr olduğu vakit te'vil cihetine gitmektir. Şüphe yok ki, halka (dini gerçekleri öğretmek) için şeriatçe ortaya konulan ifadeler ve sözler iyice düşünüldüğü zaman, burhan ehli olandan başkasının zahirî mânadan çıkaramayacakları bir hadde kadar bu ifadeleri destekleme ve müdafaa etme durumuna benzer bir vaziyetin var olduğu görülür. (Nasların zahirî mânalarını, sadece burhan ehlinin te'vil edebileceği bir sınıra kadar savunmak mümkündür, hangi naslardan zâhirî mânanın kasdedilmediğini ve bu sebeple te'vil edilmesi lazım geldiğini sadece burhan ehli olanlar bilirler. Burhan ehli olmayanlar, nasların zahirî mânalarını te'vil etmeye hiç bir zaman ihtiyaç duymazlar). İşte bu özellik şer'î ifadelerin haricindeki sözlerde bulunmaz.

Kitab-ı Aziz'de herkes için açıklanan ifadelerin, onun i'cazına delâlet eden üç özelliği bulunduğu bir gerçektir:

1. Halkı ikna ve onlar tarafından tasdik edilme bakımından Kur'ân'daki ifadelerden daha mükemmel olanı mevcut değildir.

2. Bu ifadeler, tabiatları gereği —şayet te'vil edilir nevinden

ise— burhan ehli olanlardan başkasının vâkıf olamayacağı bir dereceye kadar savunulabilme ve kabul edilme özelliğine sahiptir.

3. Bu ifadeler hak ehli olanlar için hak olan te'vile işaret etme hususunu da ihtiva eder.

Bu özellikler ne Eş'arî ne de Mutezile mezhebinde mevcut değildir. Yani onlar tarafından yapılan te'viller savunma ve desteklenme kabul eder neviden olmadığı gibi hak ehli olanlar için hak olan te'vile de işaret etmezler, ayrıca onların te'villeri hak da değildir. Bid'atlerin çoğalmasının sebebi işte budur[36].

Bu meseleyi izah için boş zaman bulmak ve bu hususu hallet-

36 Mutezile şer'î ve İslâmî bilgileri insanlara öğretirken, biri halkı, diğeri havassı ve aydınları tatmin etme gayesi güden iki farklı yol tutmamıştır. Mutezile, dini aklın ışığı altında tefsir ediyor ve onu mantık esasları dahilinde savunuyordu. Eş'arîler ise akıl ile nakil arasında ortalama bir yolda yürümeye çalışmışlardı. İbn Rüşd, "Bid'atlar bunun için çoğaldı", derken şunu kasdediyor: Bazıları şeriatın zâhirine, diğer bazıları bâtınına bağlanıyor, üçüncü bir grup ise zâhirle bâtın arasında bir yolda yürüyordu. Halbuki İbn Rüşd'e göre şeriat karşısında takınılması gereken sıhhatli tavır şudur: *Hutâbe ehli* olanların zâhire bağlı kalmaları, buna karşılık *burhan ehli* olanların bâtına nüfuz etmeleri gerekir. Zira şeriatta zâhir de bâtın da mevcuttur. Şeriatı bu iki yönden birine inhisar ettirenler bid'atcılardır. İslâmdaki muhtelif fırkalar ve mezhepler fiilen bu inhisarcılığı yapmışlardır. Bu ise bid'atlerin ve bid'atcıların daha da artmasına sebep olmuştur.
İbn Rüşd'ün meseleyi çok yönlü olarak ele alması ve konuya değişik açılardan bakması, bu hususu tek taraflı olarak ve bir yönü ile inceliyen kelâmcılardan çok daha makul bir hareket tarzıdır. Kelâmcılar ve özellikle Mutezile aklı esas alarak ve mantığa dayanarak dinin çok nazarî ve pek mücerred bir tefsirini yapmış, sonra da câhil halk dahil olmak üzere herkesi bu tefsir ve izah şeklini kabul etmeye zorlamış, bunu kabul etmeyenleri İslâmdan ayrılma ve dinden uzaklaşma damgasıyla damgalayarak hiç sebep yokken, lüzumsuz ihtilafların ve huzursuzlukların ortaya çıkmasına yol açmış, daha da fenası zamanımıza kadar gelmiş olan kelâm sistemlerine bu telakkisini ruh olarak miras bırakmıştı. Bütün kelâmcılar, şeriatın farklı zümrelere farklı biçimlerde hitap etme özelliğine sahip olduğunu bir türlü anlayamamışlar veya anlamaz görünmüşler, standart bir din anlayışı üzerinde ısrar etmişlerdir.
Filozoflar gibi büyük mutasavvıflar da şeriatın muhtelif zümrelere farklı şekillerde hitap ettiğini kabul etmişlerdir. İbn Rüşd işte bu noktada zannımızca haklı olarak kelâm sistemini tenkit etmektedir.

me gücüne sahip olmak, arzu ettiğimiz bir şeydir. Allah'tan dileğimiz, yeteri kadar ve imkânımız nisbetinde bu konuda bir şeyler yazmayı ömrümüz içinde bize nasib etmesidir.

Umulur ki bu husus bizden sonrakiler için hareket noktası olur. Muhakkak olan şudur ki, şeriata girmiş ve sızmış olan fâsid hevâ ve heveslerden, inhirafa (sapmaya) uğramış itikadlardan ruhum son derece elemli ve hüzünlüdür, özellikle bu gibi şeyler, kendilerini hikmete nisbet eden (ve kendilerine hükemâ süsü veren) kişiler cihetinden gelerek şeriata ârız olursa, üzüntümüz daha da artmaktadır. Çünkü dosttan gelen eza, düşmandan gelen eza ve cefadan daha acıdır. Demek istiyorum ki, **hikmet** şeriatın dostu ve aynı memeden süt emmiş (öz) kardeşidir. Tabiatları gereği dost olan, cevher ve yaratışları itibariyle yekdiğerini seven hikmetle şeriat arasına kin, düşmanlık ve kavga sokmak suretiyle, kendilerini hikmete nisbet edenlerin şeriata verdikleri eza ve cefa çok daha fazla acıdır. Aynı şekilde kendilerini şeriata nisbet eden pekçok cahil dost da ona eza ve cefa etmişlerdir. Şeriata eza veren bu cahil dostlar, dinde mevcut olan fırka ve mezheplerdir. Allah lütfü ve merhameti ile hepsini düzeltsin, kendisini sevmeye herkesi muvaffak kılsın, tümünün kalblerini takva (ve Hakk korkusu) üzerine birleştirsin, hepsini kin ve nefret duygularından uzaklaştırsın.

Allah, gâlib olan bu işi (ve hâkim olan İslâm şeriatı) ile bu çeşit kötülüklerin, bilgisizliklerin ve saptırıcı meslek ve gidişatın pek çoğunu ortadan kaldırmış, yine bu vasıta ile birçok hayırlı işlerin yolunu açmış, özellikle nazar (istidlal ve düşünce) yolunu tutan ve Hakk'a dair marifet sahibi olmaya rağbet eden zümreye o sayede yol göstermiştir. Şeriatın halk çoğunluğunu Hakk'ı tanımaya davet ettiği bu yol orta bir yol olup taklitçilerin içine düştükleri çukurdan yüksektir, kelâmcıların safsatalarından da uzaktır. Havâssa (aydınlara) şeriatın aslı hakkında tam olarak düşünmenin farz olduğu hususuna işarette bulunmak suretiyle söz konusu olan husus gerçekleştirilmiştir.

Lutfu ile hidâyete erdiren ve muvaffak kılan Allah'tır. Kitap

burada tamamlandı. Âlemlerin Rabbı olan Allah'a hamd olsun. Allah'ın salatı bütün nebilerin üzerine olsun[37].

37 İbn Rüşd *Tehafütü't-tehafüt* isimli eserinin son kısmında da şeriatla hikmetin dostluğuna İslâmla felsefenin kardeş oluşlarına temas eder. İbn Rüşd bu konuda özet olarak şöyle der: "Felsefe, kabiliyetli ve zeki şahıslara hikmeti öğreten özel bir yoldur. Gaye aydınları eğitmektir. Şeriat ise halk çoğunluğuna hitap eden bir yoldur. Bütün hak dinler, halkın anlayabileceği ölçüde hikmete temas etmişlerdir. Hukemânın, dinlerin hepsi hak olsa bile en üstün olan dinin, diğerlerini neshederek geçersiz kılacağı kanaatini tercih etmeleri gerekir. Bundan dolayı İskenderiye'de halkı eğitme işi ile meşgul olan filozoflar, İslâm şeriatı ulaşınca, onu kabul ederek müslüman olmuşlardı. Aynı şekilde Rum diyarındaki filozoflara Hz. İsa'nın şeriatı ulaşınca, onu kabul ederek Hıristiyan olmuşlardı. Hiç kimse inkâr edemez ki, İsrailoğulları içinde çok sayıda filozof vardı. (Şimdi de öyledir). Vahiy ehli olan nebilerin nezdinde öteden beri hikmet olagelmiştir. Bundan dolayı dünyanın en doğru sözü şudur: Her nebi hakîmdir ama her hakîm nebi değildir. Fakat peygamber olmayan hükema hakkında:"Ulema nebilerin vârisleridir", denilmiştir.

İbn Rüşd'ün bu fikirleri de üzerinde durulmaya değer. Bugün felsefe ve sosyolojide yazılan araştırmaların ulaştığı neticeye göre felsefe dinden doğmuştur. Buna göre şeriat hikmetin kardeşi değil anasıdır. Şu halde ana ile yavrusu arasında sürekli olarak sevgi ve saygı esasının bulunması yekdiğeri ile olan rabıtalarını ve alâkalarını kesmemeleri, birbirinden nefret eden düşmanlar haline gelmemeleri gerekmektedir. Filozofların dine ve dindarlara karşı son derece saygılı olmaları, buna mukabil dindarların ve din temsilcilerinin felsefî akımlara ilgi duymaları, sempati göstermeleri ve filozoflara karşı şefkat hisleriyle dolu olmaları gerekmektedir. Şeriatla hikmet arasındaki münasebetten bu hususun anlaşılması icab etmektedir.

İbn Rüşd, *Tehafütü't-tehafüt* isimli eserinin sonunda şu sözleri ilave eder: "Şeriatı iptal etme, ahlâkî ve amelî faziletleri geçersiz kılma maksadı peşinde koşan ve bu dünyadaki haz ve lezzetten başka haz ve lezzet yoktur, diyenler zındıklar, yani Materyalistlerdir. Şeriata bağlı olanlar da hukemâ da böylelerinin katli konusunda şüphe etmezler".

BAZI EK BİLGİLER (ez-ZAMÎME)

Şeyh Ebu Velid'in, Faslu'l-makal'de zikr etmiş olduğu mesele.

Allah izzetinizi dâim, bereketinizi bâki kılsın, musibetin gözü ile aranıza perde çeksin[38].

العليم

38 İbn Rüşd, "Allah cüz'iyatı bilir mi," mevzuu üzerinde dururken bu zamimeye işaret etmiştir. Dr. Elbir Nasrî Nâdır'ın, *ez-Zamîme*'ye yazdığı kısa önsöz şöyledir: Bu Zamime, *Faslu'l-makâl* kitabında bahis konusu edilmiş olan "Allah (c.c.)'ın ilmi" meselesine açıklık getirmektedir. Bu meselede mühim olan nokta şudur: Bir cihetten kadîm ve ezelî olan Allah Teâlâ'nın ilmi, diğer bir cihetten hâdis ve mahlûk olan eşyaya nasıl muteaallik olur? Burada akla iki sual gelmektedir:

1. Eşya, varolmadan (mevcudiyet) evvel Allah'ın ilminde varolduğuna göre, varolduktan veya hariçte gerçekleştikten sonra, acaba tamamiyle var ve gerçekleşme halinde olduğundan önceki gibi midir?

2. Yoksa mevcut ve gerçekleşmeden önce Allah'ın ilminde var olan eşya, mevcut olma halinden farklı mıdır?

İbn Rüşd, cevabını vermek için önce bu iki soruyu tahlil etmekte ve şöyle demektedir: a) İkinci soru ile alâkalı olarak diyor ki: Şayet eşyanın mevcut olduktan sonraki hali, mevcut olmadan evvel Allah'ın ilminde var olma halinden farklı ise, bu Allah'ın ilmi değişir veya Allah'ın ilminde olmadığı halde bazı şeyler gerçekleşmiş ve vücud sahasına gelmiştir, mânasına gelir. Bu ise imkânsızdır. b) Birinci sual ile alâkalı olarak da şöyle diyor: Şayet, var olmadan evvel eşya hakkındaki ilim ve bilgi, var olduktan sonra eşya hakkındaki bilgi ve ilimden farklı değildir, dersek, o zaman kendi kendimize sormamız gereken sual şudur: Bizatihi var olmadan evvelki eşya (yani eşyanın bilgi halindeki varlığı) var olduktan sonraki gibi midir? Eğer durum böyle ise, o takdirde mevcud ile ma'dum, var ile yok arasında bir fark yoktur, demektir.

Bu hususu izah etmek için İbn Rüşd önce hakiki ilmi tarif ederek diyor ki:

Tabiatınızdaki asalet, zihninizdeki işleklik ve iyilik sebebiyle bu ilimle, yani felsefe ile meşgul olanların bir çoğundan daha üstün ol-

"*İlim*, var olanı olduğu gibi tanımaktır" (Ala ma hüve aleyh vücûd hakkındaki marifettir). İbn Rüşd, bu konudaki şüpheyi şu sözü ile ortadan kaldırıyor: Var olmadan önce eşya hakkındaki Allah'ın ilmi ve bilgisi, eşya var olduktan sonra, onun hakkındaki ilminden ve bilgisinden farklı değildir. Aksi takdirde Allah'ın ilminin değişken veya eksik olması lazım gelir. Allah'ın eşya hakkındaki ilmi ve bilgi cihetinden durum budur. Bizzat eşya cihetinden ise durum şudur: Var olduktan ve dış âlemde gerçekleştikten sonraki eşya, haddizatında mevcut olmadan evvelki eşya değildir. Aksi takdirde vücud ile 'adem, varlık ile yokluk arasındaki bir farkın bulunmaması icab eder. Şu halde burada değişiklik eşyanın kendisindedir, kendisiyle ilgili ilimde değildir. Yani eşyayı var olmadan evvel bilen, bu eşya belli zamanda ve mekânda gerçekleşecek ve vücud sahasına gelecektir, diye bilen Allah'ın ilminde değişiklik yoktur.

Bize göre zor olan nokta şudur: Var olmadan evvel bir şey hakkındaki ilim, vücud sahasına geldikten sonra o şey hakkındaki ilmin ve bilginin nasıl aynısı ve tıpkısı olmaktadır?

İbn Rüşd, bu noktada önce Gazalî'nin bu meseleyi halletmek için *Tehafüt*'te ileri sürdüğü fikirleri bahis konusu etmektedir. Gazalî diyor ki: İlim ve malum muzaftır yani izafî ve nisbî şeylerdir. Bazan iki muzaftan biri değiştiği halde diğerinde haddizatında bir değişiklik olmaz. Meselâ bir sütun bir şahsın sağında olur, sonra solunda olur. Bu şahıs haddizatında değişmemiştir. Aksine sadece o şahsın sütuna olan nisbeti ve izafeti değişmiştir.

Meselenin bu şekilde halledilmesi hususunda İbn Rüşd, Gazalî'ye muvafakat etmiyor. Bilakis, eşya hakkındaki Allah'ın ilmi ve insanın ilmi arasındaki farka dayanarak bir izah şekli ortaya atarak şöyle diyor: *Allah'ın eşya hakkındaki ilmi, bizim eşya hakkındaki bilgimizden değişiktir*. Eşyanın varlığı, bizim eşya hakkındaki bilgi sahibi olmamızın illeti ve sebebidir. Halbuki Allah'ın eşya hakkındaki ilmi eşyanın vücud sahasına gelmesinin illeti ve sebebidir. Şayet eşyanın vücudu ve varlık sahasına çıkması, kadîm ve ezelî olan ilimde, fazladan ve diğer bir ilim meydana getirirse, o takdirde Allah'ın ilmi bizim ilmimize benzemiş olur. Halbuki bizim ilmimiz, eşyanın var oluşunun illeti değil, sadece ma'lûlu ve sonucudur. Şu halde bu konudaki şüphe ve tereddüt iki ilmin birbirine benzetilmesiyle ilgilidir. Yani Allah'ın ilmi insan ilmine teşbih edilmektedir. Bu teşbih gaibin şahide, görünmeyenin görünene kıyas edilmesi şeklinde bir teşbihtir. Burada gâib olan Allah'ın ilmi, şâhid olan insanın ilmidir. Bu gibi kıyaslar fâsiddir. Şu halde kadîm ve ezelî olan ilmin varlıklara olan nisbeti, hâdis ve mahlûk olan ilmin varlıklara olan nisbetinden farklıdır. Filozoflar: "Allah cüziyatı bilmez", dedikleri zaman, bu sözün mânası: "Allah Teâlâ cüziyatı bizim

manız ve doğru düşüncenizin, muhdesi olan eşya ile alâkalı olmakla beraber Hakk Teâlâ'nın ilminin kadîm ve ezelî oluşu hususuna arız

hâdis bilgimizle bildiğimiz gibi ve eşyanın hudûsundan sonra bilmez", demektir. Aksi takdirde Allah Teâlâ'nın ilminin de bizim ilmimiz gibi hâdis ve ma'lûl olması lazım gelir. Halbuki hakikatte Allah'ın ilmi eşyanın illeti ve var oluşunun sebebidir.

Bir de şu var: Sadece mevcut olması itibariyle değil, Allah'ın âlim olması itibariyle eşya Hakk Teâlâ'dan sâdır olmuştur, imdi, "Allah cüziyatı bilmez", demişlerdir, diyerek filozofları küfürle itham eden, filozofların tutum ve davranışlarını kötü şekilde anlamıştır. Zira filozofların maksadı, Allah'ın ilminin muhdes varlıkların ma'lûlu ve hâdis oluşunu reddetmektir. Nitekim bizim ilmimizde durum budur. Burada, filozoflarla düşmanları arasında çekişme konusu olan meseleleri çözmek için İbn Rüşd'ün hangi noktaya kadar mantığı ve mânaları hudutlandırma işini kullandığını mülahaza etmelidir. Burada İbn Rüşd üzerindeki Aristo tesiri açık ve seçik olarak görülmektedir. Ibn Rüşd'ün Aristo'yu takdir etmesi, bilinen bir hususturr.

Dr. Corc Fadılo Havrânî'nin, *ez-Zamîme* hakkında ingilizce yazdığı, sonradan Arapçaya da tercüme edilen bilgileri de aynen veriyoruz:

1859'da Münih'de Müller, İbn Rüşd'ün *Faslu'l-makal*'i ile *el-Keşf an minhâci'l-edille*, isimli eserlerini neşrettiği tarihten beri "*ez-Zamîme*" (ed-Damîma şeklinde de söylenebilir) ittifakla *Faslu'l-makâl*'ın ekine isim olarak kabul edilmiştir. Bu ekin Escorial yazmasındaki ismi şudur: *el-Meseletü'l-lezi zekereha's-Şeyh Ebu'l-Velid fi "Faslı'l-makâl"*.

Zamîme, Escorial yazmasında *Faslu'l-makâl* ile *el-Keşf an minhâci'l-edille* arasında zikr ve kaydedilmiştir. Müller'in yaptığı gibi, *Zamîme*'yi *el-Keşf an minhâci'l-edille*'den sonra zikr ve kaydetmek için haklı bir sebep yoktur. Çünkü *Zamîme*, *Faslu'l-makâl*'da ortaya atılan bir mesele ile ilgili bulunmaktadır. Escorial yazması müstesna, *Zamîme* Ortaçağda yerli ve halk kütüphanelerinde veya diğer herhangi Arapça yazma eserler arasında zikr ve kaydedilmiş değildir.

Zamîme'nin Ortaçağda M. 1278 ve 1279 yılları arasında Raymond Martin tarafından yapılan bir Latince tercümesi mevcud olup, bu tercüme, mütercimin, *Pugio fidei adversus mauros et judeos* isimli eserinde yer almıştır. Bu tercümeyi, Asın Palacios'un, *El Averreoismo teologico de santo Tomas de Aquino, in Homenaje a don Francisco codera* (Saragossa, 1904) isimli eserinde görmek de mümkündür.

Aynı şekilde bu tercüme M. Alonso'nun: "*Teologia de Averroes* (Madrit - Granada, 1947) isimli eserinde de mevcuttur. Fakat bu tercüme, tamamiyle Arapça metnine bağlı ve sadık kalınarak yapılmış bir tercüme değildir. Ayrıca esas metinde bahiskonusu edilen hususların pek azına ait izahlar ihtiva etmektedir.

olan şüpheye ulaşmış olması, bu meseleyi halletmek suretiyle hakkı yerine getirmeyi ve bu şüpheyi sizden gidermeyi bizim için bir vazife haline getirmiştir. Yalnız önce meseleyi olduğu gibi takrir ve izah edeceğiz. Çünkü bağlamasını bilmeyen çözmeye kadir olamaz[39].

Fakat ben bu tercümeyi gözden geçirdim.

Son zamanlarda G. Vajda, *Zamîme*'nin iki adet İbranice tercümesine tesadüf etmiştir. Bunlar Ortaçağ'a aittir. G. Vajda, "Deux version hèbraiques de la dissertation d'Averroès sur la science divine" (*Revue des ètudes*, Juiver, [N. S. 13. 1954] p. 63-66) isimli makalesinde bu hususta izahat vermiştir. İbranice olan iki tercümeden birini Todros Todrosi ismi ile meşhur olan Todros B. Meshullam, M. 1337 yılları civarında yapmıştır. Bunun üç yazması vardır. İkisi Paris'te Milli Kütüphâne'de (İbranice Yazmalar, Nu. 989, s. 29, 30; Nu. 1023. İbranice yazmalar, s. 162-163), diğer yazma British Muceum (Cataloge, Nu. 559. s. 309-311)de mevcuttur.

İbranice olan ikinci tercümenin mütercimi meçhuldür. Bu tercüme Paris Millî Kütüphânesi'nde mevcut olup (bk. İbranice yazmalar. Nu. 910, s. 65, sayfanın, ön ve arka yüzünde) Ocak M. 1472 tarihini taşımaktadır. Bu ikinci tercüme Arapça metne Todros'un tercümesinden daha yakındır, daha dikkatlidir.

İbranice yazmaların nüshaları elime geç vasıl olmakla beraber, onlara dayanarak *Zamîme*'nin bazı müşkil yerlerini izah edebildim. Bu başarımı Dr. Galeb ve Dr. Vajda'ya borçluyum.

Daha evvel bahsettiğim (*Faslu'l-makâl ve Zamîme*'nin) baskılarına da başvurdum. L. Gauthier'in neşrini özellikle gözönünde bulundurmuş ve buna ihtimam göstermiş olmakla beraber Müller'in neşri (s. 130) ile mukayese ederek Escorial yazmasının okunuş şekline itimat ettim. Zira L. Gauthier, metni tashihe gayret ederken, birçok yerde muvaffak olamamıştır.

39 Bir mektup şeklinde yazılan bu *Zamîme*'nin, Muvahhidilerin halifesi Ebu Yakup Yusuf'a hitaben kaleme alınmış olması mümkündür. *Zamîme*'nin başındaki duanın emirler ve sultanlar için yapılması âdettir, İbn Rüşd, *Zamîme*'de: "Sizinle tartıştığımız meselede..." dediğine göre, kendisine mektup yazılan zatla, daha evvel şifahî olarak bu meseleyi müzakere ve münakaşa etmiştir. Biliyoruz ki, İbn Tufeyl, İbn Rüşd'ü Halife Yakub Yusuf'a takdim etmiş ve bu esnada âlemin kıdemi konusunda aralarında ilmî konuşmalar cereyan etmiş, bu sayede Halife konu hakkındaki geniş bilgisini ortaya koymuştu. Bundan dolayı, İbn Rüşd bu mesele hakkında Halife kadar bilgi sahibi olan bir filozofun bile kendi zamanında bulunduğu hususunda tereddüt etmişti. *Zamîme*'nin başında, "Tabiatınızdaki asalet, zihninizdeki keskinlik ve işleklik..." diye başlayan cümleden de bunu anlamak mümkündür. İbn Tufeyl'in de hazır bulunduğu mecliste Halife ile

Şüphe şu şekilde lazım gelmekte ve ortaya çıkmaktadır: Bütün bu varlıkların tümü olmadan evvel Allah Teâlâ'nın ilminde var ise, acaba onun ilmindeki oluş hali, olmadan önce olduğu gibi midir? Yoksa eşyanın var oluş halinde onun ilmindeki durumu, mevcud olmadan evvel onun ilminde bulunduğundan farklı bir halde midir?

Şayet, "Eşyanın var oluş halinde onun ilmindeki durumu, mevcud olmadan evvel onun ilminde bulunduğundan farklıdır", dersek, ezelî ve kadîm olan ilmin mütegayyir ve değişken olması lazım gelir, 'ademden vücuda, yoktan varlığa çıkan bir şeyde[40] zâid bir ilmin meydana gelmesi lazım gelir. Bu ise kadîm ve ezelî olan ilim hakkında imkânsızdır.

Eğer, "Her iki halde de ilim birdir", dersek, o zaman şu soru sorulur: Acaba eşyanın var olmadan önceki zatı —ki bununla hâdis

İbn Rüşd arasında, âlemin kıdemi konusunun yanısıra *Tamîme*'deki meselenin de tartışılmış olması uzak bir ihtimal değildir. Zira bu meselenin kıdem-i âlem konusu ile ilgisi vardır, ilim mi öncedir, irâde mi, hususu tartışılırken, Allah'ın cüziyat ve külliyat konusundaki bilgisi meselesine sözün intikal etmiş olması mümkündür. İbn Rüşd, mektup yazdığı halifenin ismini açıkça yazmayıp gizli tutmakla, Halife'nin felsefeye karşı duyduğu kuvvetli meyli ve yakın ilgiyi saklamak gibi bir maksat gütmüştür. Zira felsefeye karşı duyulan alâka dedikodu vesilesi yapılmakta idi.

40 *'Adem yokluk, ma'dum* yok; *vücud* varlık (var oluş) ve *mevcud* da var olan mânasına gelmektedir. Burada 'ademden maksat, varlığın yok oluşudur, mutlak yokluk değildir. Zira Meşşaîlere göre, hiç bir şeyden, yani mutlak ve saf yokluktan ('adem-i mahz'dan) bir şey sudûr ve zuhûr etmez. Aksine bir şey ancak diğer bir şeyden sudûr eder. Aristo ilk madde olan *heyûlayı* kadîm olarak itibar etmişti. Değişik suret ve şekiller (formlar) bu heyûlâ üzerinde birbirini takiben vücuda gelir. Burada maksat lâvücüddan vücuda, yani var olmayış halinden var oluş haline geçiştir. Bu ise kuvveden fiile, bilkuvve var olmaktan bilfiil var olma durumuna geçmektedir.

Buradaki hudûs ve hâdisten, yani sonradan oluş ve sonradan olandan maksat da mutlak yokluktan sonra var oluş ve mutlak yokluktan var olan mânası kasdedilmemektedir. Zira bu mânadaki hudûs ve hâdis kelâmcılar tarafından kabul edildiği halde Meşşaî hükemâsı tarafından kabul edilmemiştir. Hudûs ve hâdisten maksat, bir şeyin diğer bir şeyden sonra olması, diğer bir şeyden sonra olan bir şey mânası kasdedilmektedir. İbn Rüşd'ün ilim konusundaki açıklamaları bu esaslara dayanmaktadır.

olan varlıkları kasdetmiyorum— mevcut olduğu zamandaki gibi midir? Bu takdirde, "Eşyanın, vücuda gelmeden önceki zatı, mevcut olduğu zamandaki gibi değildir", demek zaruri olacak. Aksi halde ma'dûm ile mevcut yok ile var bir olur.

Eğer hasım ve muhatap bunun doğruluğunu kabul ederse, o vakit denilir ki, **hakiki ilim**, var olanı, olduğu gibi tanımaktan ibaret değil midir?

Şayet muhatap bu soruya, "Evet, öyledir", diye cevap verirse, bu defa ona denilir ki,o halde bu esasa göre bir şey zatında değişirse, o şeyle ilgili ilim ve bilgi de zarurî olarak değişir. Aksi takdirde o şey, olduğundan başka türlü bilinmiş ve tanınmış olur. Bu durumda iki şeyden biri lazım gelir: Ya kadîm ve ezelî olan şey zatından değişikliğe uğrar veya hâdis olan şeyler ona malum olmamış olur. Hakk Teâlâ hakkında bunların her ikisi de imkânsızdır.

İnsanın halinden zâhir olan husus da bunu te'yid etmektedir. Yani vücudu farzedilmesi şartı ile yok olan eşyaya taalluk eden insan ilmi ile, var olduktan sonra eşyaya taalluk eden insan bilgisi (arasındaki fark) da bunu doğrulamaktadır. Bizatihi aşikârdır ki, buradaki iki ilim birbirinden farklıdır. Aksi halde, var olduğu vakit içinde, insanın eşyanın var oluşu hakkında bilgi sahibi olmaması icab eder.

Kelâm âlimlerince verilmesi âdet olan cevapla bu müşkilin içinden çıkılamaz. Onların cevabı şöyle olmaktadır: Allah Teâlâ eşyaya; zaman, mekân ve diğer özellikleri itibariyle vücuda geldiği zaman nasıl olacaksa, olmadan evvel o şekilde bilir (Oluş halindeki şeklini aynen olmadan evvel bilir).

Bu takdirde onlara sorulur: Eşya vücud sahasına geldiği zaman, burada bir değişiklik meydana geldi mi, gelmedi mi? Değişiklikten maksat, eşyanın 'ademden vücuda, yokluktan varlığa çıkışıdır. Şayet, "Bir değişiklik meydana gelmedi", derlerse, inatçılıktan başka bir şey yapmış olmazlar. Eğer "Bir değişiklik meydana gelmiştir", derlerse, o zaman kendilerine sorulur: Bu değişikliğin meydana gelmesi, kadîm ve ezelî olan ilim için malum mudur, değil mi-

dir? İşte burada, biraz evvel bahis konusu edilen şek ve şüphe lazım olmakta ve ortaya çıkmaktadır. Kısaca, mevcut olmadan evvel bir şey hakkındaki bilginin, vücuda geldikten sonra o şey hakkındaki bilgi ile bir ve onun aynısı olması zor tasavvur edilen bir husustur. Daha evvel şifahî surette tartıştığımız bu şüphe, mümkün olan en beliğ ve en güzel şekilde bu tarzda takrir ve ifade edilebilir.

Bu şüpheyi haletmek, uzun uzadıya konuşmayı gerektirir. Ancak biz burada meseleyi halledecek olan nükteyi bahis konusu edeceğiz. Gazalî, *et-Tehafüt* isimli eserinde bu meseleyi halletmeye azmetmiş, ancak bu konuda ikna edici bir şey söyleyememiştir. Gazalî'nin, bu konuda söylediği sözün mânası şudur: Onun iddiasına göre ilim ile malum muzaf (izafî ve nisbî, birbirine bağlı) olan şeylerdendir. Muzaf olan şeylerden biri değiştiği halde, diğeri esas itibariyle değişmemiş olabilir. Bu böyle olduğu gibi, Allah Teâlâ'nın ilminde mevcut olan eşyaya da buna benzer bir durum arız olabilir. Yani eşyanın zâtında değişiklik olduğu halde, bu eşya hakkındaki Allah'ın ilmi değişmemiş bulunur. Muzaf olan şeylerde bunun örneği şudur: Belli bir sütun Zeyd'in sağında olur, sonra soluna geçer. Halbuki Zeyd zatında hiç bir değişikliğe uğramamış olur[41].

Gazalî'nin bu izahı doğru değildir. Zira esas itibariyle izafetin ve nisbetin aslında bir değişikliğin vukua geldiği muhakkaktır. Şöyle ki: Sağda olan izafet sola geçmiş bulunmaktadır. Değişmemiş olan izafet değil, izafetin mevzuu ve mahallidir. Yani izafeti ta-

41 Dr. Havranî'nın notu: "Bu misâlde üç unsur vardır: a) Zeyd, b) Sütun, (üstüvane, fil ayağı), c) ikisinin arasındaki alâka, izafet ve nisbet. *Zamime*'nin Escorial yazmasında, Mısır baskısındaki ibareye ve Müller'in tercihine göre Zeyd hareket etmiyor, fakat sütun sağdan sol cihete doğru hareket ediyor. Buna göre Zeyd'in zâtında bir değişiklik olmadığı halde, sütun ile arasındaki alâka değişiyor. Raymond Martin'in M. 1276-1278 yıllarında yaptığı tercüme de Escorial yazmasına uygundur. Pedros ve mütercimi meçhul olan İbranice tercümeler de böyledir. Ayrıca Gazalî'nin *Tehafüt*'ünde de durum bu şekilde anlatılmıştır. "Fakat L. Fauthier, *Traité decisif* isimli eserinde, durumun böyle olmasını imkânsız görmüş, Zeyd kelimesi ile sütun kelimesinin yerlerini değiştirmiş, böylece sütun sabit, Zeyd ise hareketli hale gelmiştir."

şıyan ve yüklenen Zeyd'dir. Bu böyle olunca ve ilim de izafetin zâtından ibaret bulununca, malumun değişmesi ile onun da değişmesi kaçınılmaz olur. Nitekim sütunun Zeyd'e olan nisbeti ve izafeti, sütunun değişmesiyle değişmiştir. Sağda olan sütunun sola geçmesiyle bu husus gerçekleşmiştir.

Bize göre bu meseleyi halleden husus şu meselenin bilinmesidir: Ezelî ve kadîm olan ilmin varlık karşısındaki hali, hadis olan ilmin varlık karşısındaki halinden farklıdır. Şöyle ki: Mevcudun vücudu, yani varlığın var oluşu, bizim ilmimizin illeti ve sebebidir. Ezelî ve kadîm olan ilim ise mevcudun vücudunun, illeti ve sebebidir. Mevcud olmayan bir şey mevcud olunca, muhdes ilimde olduğu gibi, ezelî ve kadîm ilimde de (eskiden bulunmaya ilave ve) fazla bir ilim meydana gelse, kadîm olan ilmin, mevcudun illeti değil, ma'lûlu olması lazım gelir. Bu duruma göre, muhdes ilimde olduğu gibi, bir değişikliğin burada meydana gelmemesi zarurîdir. Bu konuda galatın ve hatanın ortaya çıkmasının sebebi, kadîm ve ezelî olan (ilahî) ilmin, muhdes ve mahlûk olan (beşerî) ilme kıyas edilmiş olmasıdır. Bu gaibi şahide, görünmeyeni görünene kıyas etmek nevinden olan bir kıyastır. Bu kıyasın fâsid olduğu malumdur. Mef'ulu ve eseri meydana geldiği zaman failde bir değişiklik meydana gelmediği, yani daha önce var olmayan bir değişiklik husule gelmediği gibi, aynen onun gibi malumu kendisinden hudus ve sudûr etmekle de Hakk Teâlâ'nın ezelî ve kadîm ilminde bir değişiklik meydana gelmiş olmaz[42].

42 İbn Rüşd, Gazalî'nin verdiği örneği, "Gaibi şahide kıyastır", diye reddediyor ve bu kıyasın fâsid olduğunu ileri sürüyor. Fakat aynı mahzur burada kendisinin verdiği misâl için de bahis konusu edilebilir. Failde hiçbir değişiklik olmadan, en azından onda bir hareket meydana gelmeden, ondan bir meful ve bir eser nasıl sadır olabilir? Fail meful münasebeti, bir değişikliği ve farklılığı kaçınılmaz hale getirir. Görünen ve bilinen hususlarda, failde hiçbir değişme olmadan, ondan hiçbir şeyin sâdır olmayacağı mülahaza edilmektedir. Şayet, meful meydana gelirken failin zatında bir değişiklik olmaz, halinde ve davranışında olur, denirse, aynı şey ilim için de bahiskonusu edilerek malum ve eşya meydana gelirken bununla ilgili olan Allah'ın ezelî ilminin zâtında değil, sadece halinde ve şeklinde değişme olur, denilebilir. Gaibi şahide kıyas konusunda Gazalî'yi

Şu halde mesele halledilmiştir. "Burada bir değişiklik meydana gelmediğine göre, yani kadîm ve ezelî ilimde değişme olmadığına göre, Allah mevcudu, hudûsu, vücuda geldiği zaman, olduğu gibi bilmez", şeklinde bir itirazın bize yöneltilmesi lazım gelmez. Sadece Allah'ın bunu muhdes bir ilimle bilmemesi — tabii kadîm ilimle bilmesi müstesnadır — lazım gelmektedir. Zira mevcudun değişmesi zamanında, ilimde bir değişikliğin meydana gelmesi, sadece mevcudun ma'lûlu olan ilimde şarttır. Bu ilim ise (kadîm değil) muhdes bir ilimdir[43].

İmdi kadîm ve ezelî olan ilmin mevcudata taalluk etmesinin şekli ve sıfatı, muhdes olan ilim varlıklara taalluk etmez, demek değildir. Şüphesiz ki, kaç türlüdür. Fakat bu, filozoflardan —hatalı olarak— nakledildiği gibi, kadîm ilim esas itibariyle varlıklara taalluk etmek, demek değildir. Şüphesiz ki, filozoflar, şüphe konusu olan bu noktada: "Hakk Teâlâ cüziyatı bilmez", diyorlar. Ancak burada durum, filozofların aleyhinde olacak şekilde hasıl olan vehim gibi değildir. Bilakis filozoflara göre Allah cüziyatı sadece muhdes ilimle bilmez. Zira, cüziyatın hudûsu ile muhdes ilmin de hudûsu şarttır. Halbuki kadîm olan ilim cüziyatın ve eşyanın illetidir. Muhdes ilimdeki durum gibi, cüziyatın ve eşyanın ma'lûlu değildir, itiraf ve ikrar edilmesi zaruri olan tenzihin son haddi işte budur.

Şüphe yok ki şu konudaki burhanda ızdırar vardır: Allah, eşya (ve cüziyat) hakkında âlimdir, zira eşyanın ondan sudûru sırf var

tenkit eden İbn Rüşd, burada kendisi de aynı hataya düşmekte, fakat az sonra kendisini bu durumdan kurtarmaya çalışmakta ve: Allah'ın kadîm ilminin nasıl olduğu bilinemez, diyerek hakikata ulaşmaktadır. Fakat artık bu "bilme" esasından hareket edilerek ulaşılan bir hakikat değildir. Aksine "bilememe" esasından hareket edilerek ve bu konudaki beşerî acz ve zaaf itiraf edilerek ulaşılan bir gerçek olmaktadır.

43 İbn Rüşd'ün: "Allah cüziyatı bilmez" sözü, "Allah cüziyatı muhdes ilimle bilmez", sözü ile, "Allah külli şeyleri bilir", sözü de, "Allah kadîm ve değişmeyen ilmi ile bilir", sözü ile hemen hemen aynı mânaya gelmektedir.
Allah, kadîm ve ezelî ilmi ile hem külliyatı hem de cüziyatı, bildiğine göre, onda cüziyatı bilmek için ayrı bir ilim nevini aramak ve bunu uzun tartışmaların konusu haline getirmek pek o kadar faydalı ve verimli neticeler husule getirmemiştir.

olması veya şu gibi sıfatlarla mevcud olması itibariyle değil, sadece eşya hakkında âlim olması cihetindendir. Allah, eşyayı nasıl biliyorsa eşya öyle meydana çıkar. Nitekim: "Dikkat edin, yaratan bilir, o Latîf ve Habîrdir" (Mülk, 67/14) buyurulmuştur.

Diğer taraftan şu konudaki burhanda da ızdırar (ve sıkıntılı bir durum) vardır: Allah, eşya ve cüziyat hakkında, muhdes ilmin sıfatı olan bir ilimle âlim değildir.

Şu halde burada mevcudat hakkında, **tekyif** olunmayan, yani keyfiyeti tayin edilmeyen ve nasıl olduğu bilinmeyen bir ilmin mevcud olması zaruridir, işte bu, Hakk Teâlâ'nın kadîm ilmidir.

Meşşaî filozoflarının, Allah cüziyatı bilmez, görüşünde olduklarını tasavvur etmek nasıl mümkündür ki; onlar, Allah'ın kadîm olan ilminin, rüyalarda inzarın (insanları ikaz), vahyin ve bu neviden olan daha başka ilhamların sebebi olduğu kanaatındadırlar.

Bu şüpheyi ve müşkili haletmek için bize görünen izah şekli budur. Bu ise, hakkında şek ve şüphe edilmeyecek olan bir hususdur[44]. Doğruya muvaffak kılan ve hak olana irşad eden Allah'tır. Allah'ın selâmı, rahmeti ve bereketi üzerinize olsun. Hamd, âlemlerin Rabbına, salat Muhammed'in üzerine olsun ki, bu risale ikmal edildi.

44 Allah'ın cüziyatı, külliyat vasıtasıyle ve bizden farklı bir şekilde bilmesi, tamamiyle nazarî ve metafizik bir konudur. Esas itibariyle kelâmcılar da Meşşaîler de Allah'ın herşeyi bildiği ve ilminde bir değişme olmadığı hususunda ittifak etmişler, sadece bu hususun şeklini tesbit ve keyfiyetini tayin meselesinde ihtilaf etmişlerdir, ihtilafa konu olan bu ve benzeri meseleler, esas itibariyle aklın hüküm verme yetkisinin haricindedir. Bu nevi bir meseleyi red veya kabul için ileri sürülen görüşler ve bunların dayandıkları deliller kuvvetli veya zayıf olma yönünden eşdeğerdedir. Kesin bir şekilde birini öbürüne tercih etmek mümkün değildir. Bu gibi meselelerde yakîn ve katiyet ifade eden hükümlere değil gâlib, zan ve racih ihtimal ifade eden neticelere ulaşılabilir.
İbn Rüşd, Allah'ın cüziyatı bilmesi konusunda, "Kelâm âlimleri gaibi şahide teşbih etmişlerdir", diyor ki, haklıdır. Fakat aynı şeyi kendisi de yapmıştır. Esasen insanda mevcud olan duyu ve akılla bilinen şeyleri nazar-ı itibara almadan metafizik konularda konuşmak imkânsızdır. Bu gibi hususların nazar-ı dikkata alınması halinde de teşbih meselesi ortaya çıkmaktadır. Aşikârdır ki, *Allah akla göre gâibtir, fakat hisse göre daha fazla gâibtir*. Ama netice aynıdır. Yani

Allah hisse göre de akla göre de gâibtir. Hiss ve aklın, kendilerine göre gâib olan bir saha hakkında konuşmaları ve hüküm vermeleri hiçbir zaman kesin olmaz. Bazı kelâm âlimlerinin *tekâfu-i edille* ve Kant'ın "antinemi" dediği, "delillerin kifayetsiz ve eşdeğerde oluşu", hususu burada kendini göstermektedir. Âlemin kıdemi ve ruhanî haşr için de söyleyecek söz budur.

İbn Rüşd, çok haklı olarak insan ilmi eşyanın ma'lûlu ve neticesi; Allah'ın ilmi ise bilakis eşyanın var oluşunun illeti ve sebebidir, diyor. Yani insan eşyayı yaratıldığı gibi bilir, bilgisi eşyaya dayanır. Bu mânada ilim malûma tabidir. Biz ışıklı olduğu için güneşin ışıklı olduğunu biliriz. Yoksa ışıklıdır, diye bildiğimiz için güneş ışıklı olmuş değildir. Fakat Allah hakkında durum böyle değildir. Allah, ışıklı olacaktır, diye bildiği için güneş ışıklı olmuştur. Daha açıkçası güneşin ışıklı oluşu insandan çok evvel iken, Allah'ın kadîm ilmine nazaran çok sonradır, insanın hâdis ilmi ile Allah'ın kadîm ilmi karşısında güneşin ışıklı oluşu ayrı ve değişik bir meseledir.

Önemli olan konu şudur: İnsan ilmi bazı şeylerin ma'lûludur. Fakat diğer bazı şeylerin de illetidir. Meselâ Süleymaniye Camiî'ni gören bir kimse bilgi sahibi olur. Bu bilgi Süleymaniye'nin ma'lûlu ve neticesidir. Lakin Mimar Sinan'a göre durum böyle değildir. Süleymaniye Mimar Sinan'ın ilminin ma'lûludur. Yani Sinan'ın ilmi ve bilgisi bu camiin illetidir. Birinci örnekte insan ilmi malûma tabi iken ikinci örnekte bilakis malum olan eşya insan ilmine tabi olmaktadır. Yani Sinan öyle bildiği için cami bu şekli almıştır. Burada insan zihninin ibda ve icad kudreti bahis konusudur. Şayet kelâm âlimleri, birinci mânada gaibi şahide, Allah'ın ilmini insanın ilmine benzeterek hüküm vermişler ve bunda da hata etmişlerse, aynı husus ikinci durumda Meşşaî filozofları için söz konusudur. Bu meseleyi, kelâmda sık sık zikredilen bir örnekle izah edelim: "Ezelî olan ilahî ilim, kulun irâde ve ihtiyarına mâni değildir. Çünkü ilahî ilim malumata tabidir. Yani Allah, olacak şeyleri olacağından dolayı bilir. Yoksa bildiği için o şeyler vücuda gelmez. Meselâ astronomi ilmine vakıf olan bir zat, gelecek falan günün şu dakikasında güneş tutulması vukua gelecektir, diye bilip onu şimdiden haber verir. Fakat bu zatın bu suretle bilmesi güneş tutulmasının vukua gelmesini icabettirmez. Belki küsûfun o zamanda vukua geleceği, onun bu bilmesine sebep olur. Bundan dolayı, ilahî ilmin bizden sâdır olacak fiillere taalluk etmesi, bu fiillerin bizden ihtiyarî olarak sudur etmesi itibariyledir. Yoksa bu fiillerin meydana gelmesi, ilahî ilmin taallukundan ileri gelmiş değildir" (O. N. Bilmen, *Muvazzah ilm-i kelâm* s. 423. İst. 1955).

Kelâmcıların bu misâli ve buna dayandırdıkları fikirler, görüşler ve deliller cedelin en güzel misallerini teşkil eder. Bu misâl cahilleri ve yarı okumuşları tatmin eden çok güzel bir misâldir. Fakat hiçbir zaman yüksek seviyede düşünen burhan ehlini tatmin etmez. Zira güneş tutulması hadisesi Allah'ın ilmine göre başkadır, insanın ilmine göre daha başkadır. Bu hadise ilahî ilmin ma'lûlu iken,

beşerî ilmin illetidir. Yani güneş tutulması hadisesi bütün insanlığın tarihinden öncedir ama Allah'ın ilminden sonradır. Allah bildiği için güneş tutulur, daha doğrusu Allah güneşi tutulacak şekilde yaratmıştır. Halbuki güneş tutulduğu için insanlar bu hadise hakkında sonradan bilgi sahibi olurlar. Şu halde güneş tutulması Allah'ın ilminin ma'lûlu ve neticesi iken insan ilminin illeti ve sebebi olmaktadır. Bu duruma göre farklı iki ilmi yekdiğerine teşbih ve kıyas etmek bizi doğru bir sonuca ulaştırmaz. Hâdis ve mahlûk olan bir ilimle kadîm ve ezelî olan bir ilmi birbiriyle mukayese edip hüküm vermekten sakınmak gerekmektedir.

Burada önemli olan başka bir konu da Allah'ın ilminde *tecedddüdün* (yenilenmenin) vukuunu kabul edenlerin durumudur. Bu husus da ciddiyet, dikkat ve ehemmiyetle üzerinden durulmaya değer. Kur'an'da, "İçinizden, mücahid ve sabırlı olanları bilelim, diye (hatta na'leme) sizi imtihan ediyoruz" (Muhammed, 47/31), "Gerisin geri dönenlerle Peygamber'e tabi olanların kimler olduklarını bilelim, diye (li-na'leme) yönelttiğin ciheti kıble yaptık" (Bakara, 2/143), "Allah elbette ki bilecektir" (ve le ya'lemennellah) (Ankebut, 3/11, 12), gibi zâhiri itibariyle ilahi ilmin tecedddüd ettiğine ve hudûsuna delâlet eden naslar vardır. (Ayrıca bk. Sebe 24/21; Kehf, 81/21).

Keşşaf isimli meşhur tefsirin müellifi ünlü âlim Zemahşerî, Ankebut süresindeki: "Allah elbette ki bilecektir", mealindeki âyeti tefsir ederken şöyle der: "Bir şey yok iken, Allah o şeyi yok olarak bilir, var olmadıkça mevcuttur diye bilmez". Bu izah Eş'arî kelâmcısı İbn Müneyyir'in dikkatinden kaçmamış ve derhal tenkitte bulunmasına sebep olmuştur.

Aynı hususu İbn Arabi, *Fusûsu'l-hikem*'in "Fass-ı Şit" bölümünde vahdet-i vücud bakımından ve kendine göre izah etmiş ve bu hususta Mutezile âlimi Zemahşerî'nin görüşüne yaklaşmıştır (bk. İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, s. 61 (Mısır, 1946). Bu hususdaki Ebu'l-Ala Afifî'nin notu için bk. Aynı eser, *Ta'lîkât*, s. 23).

el-KEŞF AN MİNHÂCİ'L-EDİLLE
ve tarifu ma vakaa fiha bi-hasebi't-te'vîl mine'ş-şübehi'l-müzîğa ve'l-bide'i'l-mudılle



Üstad Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd der ki: Hamd olsun o Allah'a ki, dilediğine hikmetini tahsis etmiş, şeriatını anlamaya, sünnetine (ve tabiî kanunlarına) uymaya muvaffak kılmış; gizli bilgisine, vahyinin anlamına ve halka peygamber gönderme amacına onları vâkıf kılmıştır. Böylece onlar katında dine bağlı olduklarını söyledikleri halde sapıtanların sapıklığı, cemaatinden oldukları halde batıla kayanların tahrifleri ayan beyan olmuştur. Böylece Allah ve Resulünün izin vermediği bir te'vil nevinin var olduğu onlar için açıkça ortaya çıkmıştır.

Allah'ın eksiksiz salatı, vahyinin emini ve peygamberlerin sonuncusu üzerine, onun âl ve ailesine olsun. Bundan evvel söylemiş olduğumuz ayrı bir söz (ve yazdığımız müstakil bir eserde) hikmetin şeriata uygunluğunu ve şeriatce hikmetin emr edildiğini açıklamış ve orada demiştik ki: Şeriat, biri zâhir, öbürü müevvel olmak üzere iki kısımdır. Şeriatın zâhir ve açık olan kısmı cumhur ve umum üzerine farzdır. Müevvel ve yorumlanan kısmı ise ulema üzerine farzdır. (Halk dediğimiz) cumhur üzerine o hususta farz olan, şeriat; zâhir üzere haml etmek ve anlamak, te'vilini ve yorumunu terk etmektir. Şüphesiz ki, ulemanın da şeriatın te'vilini halka ifşa etmemeleri ve açıkça söylememeleri icab eder. Nitekim Hz. Ali (r.a.), "Halkla, anlayacakları şekilde konuşunuz. (Aksi halde Allah'ı ve Resulünü tekzib etmelerine sebep olursunuz). Allah'ı ve Resulünü yalanlamalarını arzu eder misiniz?", demiştir.

Bu kitapta, şeriatın halkı mükellef tutmak istediği akidelerin zahir yönünü incelemeyi, kuvvet ve takat nisbetinde bütün bu hususlarda Şâri'in (s.a.) maksadını araştırmayı düşündüm. Bu şeriatta,

halkın bu konuda tam bir buhran ve sıkıntı içine düştükleri muhakkaktır. Hatta ortaya çıkan sapık fırkalardan ve muhtelif zümrelerden herbiri kendilerinin ilk ve esas şeriat üzere oldukları, onlara muhalif olanların ya bir bid'atçı veya kanı ve malı mubah sayılan birer kâfir oldukları görüşüne varmışlardır. tabii bütün bunlar Şâri'in maksadından sapma ve kaymadır. Bunun sebebi, şeriatın maksadını kavramaktan onları uzaklaştıran, kendilerinde mevcut bulunan dalalet nevinden şeylerdir[1].

1 İbn Rüşd burada Haşeviyenin, Sûfiyenin, Mutezilenin ve bilhassa Eş'arîlerin te'vil adını verdikleri çok hatalı bir yorumlama tarzı ile şeriat-ı ûlâya, yani şeriatın başlangıcında vaz' olunmuş esaslara uymayan bir takım akideler icad ettiklerini, sonra da kendi icadları olan bu akidelere muhalefet edenleri bid'atçı veya kâfir olarak damgaladıklarını, halbuki bizzat kendilerinin şeriatın yolundan uzaklaşarak dalalete düşmüş fırkalar olduklarını ifade etmektedir.

I. ALLAH'IN VARLIĞI (İSBAT-I VÂCİB)

Bugün bu fırka ve zümrelerin en meşhuru dörttür. *Eş'ariye* adını alan fırka, bugün halkın çoğunun Ehl-i sünnet olarak gördüğü taifedir. Taifenin diğerine *Mutezile* ismi, öbürüne *Bâtıniye* (mutasavvıfa) adı verilmekte, başka biri de *Haşeviye* adını almaktadır. Bu zümrelerden herbiri Allah bahsinde değişik akidelere inanmışlar, şer'in lafızlarını (ve naslarda geçen mânası açık sözleri) zâhirinden saptırarak, bahiskonusu inançlar seviyesine indirdikleri te'villere yöneltmişler, bütün halkın benimsemekle mükellef oldukları ilk ve esas şeriatın o olduğunu, ondan sapanların ya bir kâfir veya bir bid'atçı olduğunu iddia etmişlerdir. Bütün bunlar, yani te'villere dayanan itikadlar iyice düşünülür ve şer'in maksadı dikkatli bir şekilde gözönünde bulundurulursa, büyük bir kısmının sonradan ortaya atılan bir takım sözlerden, uydurulan te'vil ve yorumlardan ibaret olduğu meydana çıkar. Ben bunlardan, imanın tam olması için mevcudiyeti şart olan şer'deki farz akideler hükmünde bulunan hususlardan bahs edecek, sahih olmayan te'vil yolundan gidilerek dinî akidelerden bir akide ve şer'in bir esası haline getirilmiş olan hususları bir yana bırakarak, bütün bu hususlarda Şâri'in (s.a.) maksadını araştıracağım. Şâri'in, muteâl ve mübarek Allah hakkında cumhurun neye inanmalarını istediğini ve bu meselede onları sevk ettiği yolları —ki bu aziz Kitab'ta mevcuttur— tarif etmekle bu konuya gireceğim. Buna da Sâni'in varlığına ulaştıran yolun tanınması ve bilinmesi meselesinden başlayacağım. Zira ilk önce mükellefin bilmesi lazım gelen şey budur. Fakat bundan önce de bahsi ge-

çen meşhur fırkaların görüşlerini zikr etmek gerekmektedir.

1. Haşeviye

Haşeviye (veya Haşviye) denilen fırka şöyle der: Hiç şüphe yok ki, Allah Teâlâ'nın varlığını bilmenin yolu, akıl değil (nakil, nass ve) sem'dir. Yani Allah'ın varlığına iman meselesinde halkın iman etmekle mükellef olduğu hususlarda şeriat sahibinden telakki edilen şeylerle iktifa edilir. Tıpkı ondan telakki edilen ve aklın hiç bir rolü olmayan ahiret halleri ve benzeri hususlarda olduğu gibi (Allah'ın varlığına) iman edilir[2].

Bu fırka dalalettedir. Durumundan açıkça anlaşılıyor ki, Allah Teâlâ'nın varlığını bilmeye iletmek, o cihetten Hakk Teâlâ'nın mevcudiyetini ikrar ve kabule halkı davet etmek gayesi ile herkes için ortaya konulan yol hususunda şeriatın maksadını anlamada kusurludur. Şöyle ki: Allah'ın kitabındaki bir çok âyetten, Hakk Teâlâ'nın bu yol ile halkı Bari Teâlâ'nın varlığını, hakkında nass bulunan aklî delillerle tasdik etmeye davet etmiştir. Bunun misâli, mübarek ve muteâl Allah'ın, "Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbınıza ibadet ediniz..." (Bakara, 2/21), "Semaların yaratıcısında hiç şüphe edilir mi?" (İbrahim, 14/10) buyurmasıdır. Bu mânada olmak üzere nazil olan daha başka âyetler de vardır.

"Şayet Allah'a iman eden herkese bu farz olsaydı, yani iman edenin imanı sadece bu delillerden vukua gelmesi ve onlara dayanması yönünden sahih olsaydı, o takdirde Peygamber'in (s.a.) İslâma davet ettiği herkese bu delilleri arz etmesi icab ederdi," demek kimsenin hakkı değildir. Çünkü bütün Araplar Bari Teâlâ'nın varlığını

2 İbn Rüşd, Haşeviye sözü ile Mücessimeyi, Müşebbiheyi ve bilhassa bazı aşırı Hanbelî'leri ve Zahirîleri kasdetmekte ve bu zümreyi: "Nakil ve nastan başka bir şey tanımayan, akla ve fikre hiç değer vermeyen bir taife" olarak tarif etmektedir. Buna göre Haşeviye, düşünme kabiliyetinden yoksun olan nakilci ve nasçı bir insan tipini ifade etmektedir. Her mezhepte bu anlayışta insanlar vardır. Aşırı nakilciliğin kaçınılması imkânsız sonucu Haşevîliktir.

itiraf etmekte idiler. Bunun için Allah Teâlâ, "Gökleri ve yeri kim yarattı, diye onlara sorsanız, Allah, diyeceklerdir..." (Lokman, 31/25) buyurmuştur. Halk içinde, Peygamber'in (s.a.) cumhur için ortaya koyduğu şer'i delillerden bir şey anlamayacak derecede aklı zayıf ve zekâsı geri olanların mevcut olmaları da imkânsız değildir. Çok az da olsa bunlar mevcuttu. Onlara farz olan da (nakil, taklit ve) semâ cihetinden iman etmektir.

Şer'in zahiri karşısında Haşeviyenin hali işte budur[3].

2. Eş'arîler

Eş'arîler, mübarek ve muteâl Allah'ın varlığının sadece akılla tasdik ve kabul edileceği görüşündedirler. Lakin bu hususta tutmuş oldukları yollar, Allah'ın dikkatinizi çektiği ve insanları o cihetten imana davet ettiği, şer'î yollar değildir. Çünkü Eş'arîlerin meşhur yolu: "Âlem hâdistir", temeli üzerine bina kılınmıştır. Onlara göre âlemin hâdis oluşu, "Cisimlerin, bölünmeyen parçalardan (cüz-i lâyetecezza, atom) mürekkep olduğunu, bölünmeyen parçaların muhdes (sonradan yaratılmış) olduğunu, onun hudûsu ile cisimlerin de muhdes olduğunu", kabul etme esasına dayanmaktadır.

Bölünmeyen parçanın (ve atomun) —ki cevher-i ferd dedikleri şey budur— açıklanmasında tutmuş oldukları yol da o kadar anlaşılmaz bir yoldur ki, halkın büyük çoğunluğu bir yana, cedel sanatında tecrübeli olanlar dahi bu yolda zor yürür. Bununla beraber bu yol ne burhan yoludur ne de Bari Teâlâ'nın varlığı hususunda yakîne ve kesin bilgiye ulaştıran bir yoldur. Şöyle ki: Âlemi muhdes farz etsek, onların dedikleri gibi, "onun için mutlaka bir muh-

3 Aklî kıyaslar âyetlerde ve sahih hadislerde de kullanılmıştır. Naslarda geçen miktarda ve nisbette Allah'a iman konusunda aklî delillere başvurmaktan ve dayanmaktan kaçınmak İslâmın ruhuna aykırıdır. Hangi ölçüde aklî kıyas ve istidlallerin kullanılması icab ettiği, naslarda örneklerle gösterilmiştir. Haşeviye İslâmın bu hakikatini görmediği ve koyu bir nakilciliğin içine düştüğü için doğru yoldan ayrılmış kabul edilmektedir.

dis bir fail" lazım gelir. Lâkin böyle bir muhdisin varlığına, kelâm sanatındaki kuvvetin önüne geçemeyeceği ve ortadan kaldıramayacağı bir şüphe ârız olmaktadır. (Allah muhdistir, denilmesi halinde ortaya çıkan şüphe ve tereddüdü izale etmeye kelâm ilminin kuvveti yetmemektedir). Şunun için: Biz bu muhdisi ne ezelî ne de muhdes farz edemeyiz. Çünkü muhdes telakki edersek, bir muhdise ihtiyaç göstermiş olur. O muhdis de diğer bir muhdise muhtaç olur ve bu silsile sonsuza dek devam edip gider. Bu ise imkânsızdır. Ezelî telakki edersek, mefûl ve mahluk şeylerle ilgili fiilinin de ezelî olması icab eder. Bu takdirde de mefûlâtın ve mahlukâtın ezelî olması lazım gelir. Halbuki hâdis bir şeyin varlığının, hâdis bir fiille alakalı olması icab eder. Ancak Eş'arîler kadîm ve ezelî bir failden hâdis bir fiilin meydana geleceğini kabul ederlerse, o zaman iş değişir. Zira mefûle, failin fiilinin taalluk etmesi şarttır. Halbuki Eş'arîler bunu kabul ve teslim etmezler. Zira hâdis şeylerle birlikte bulunan şeylerin de hâdis olması (havadisten hali olmayan hâdistir, kaidesi) Eş'arîliğin esaslarındandır. Ayrıca şayet fail bazan iş yapıyor, bazan da iş yapmıyorsa, o takdirde failin iki halden daha iyi olanı tercih etmesini sağlayan bir illetin ve sebebin bulunması icab eder. Böylece o illet hakkında da bu soru gibi bir soru sorulur, illetin illeti için de sorulur. Ve durum sonsuza dek sürüp gider.

Buna cevap olmak üzere kelâmcıların, "hâdis fiil kadîm ve ezelî irade ile vâki olur", demeleri de bu şüpheden kurtulmak ve çıkmak için bir yol değildir. Çünkü irade, mefûle taalluk eden fiilden başka bir şeydir. Mefûl hâdis olunca, onun icadı ile ilgili olan fiilin de hâdis olması zaruri olur. İster iradeyi, kadîm ve ezelî sayalım, ister fiilden önce gelmek veya fiille beraber bulunmak üzere hâdis farz edelim, durum nasıl olursa olsun, Eş'arîlerin kadîm hakkında şu üç halden birini câiz görmeleri lazım gelir:

1. Ya irade de hâdistir, fiil de hâdistir,
2. Veya fiil hâdistir, irade kadîmdir,
3. Veyahut da fiil kadîmdir, irade hâdistir.

Halbuki Eş'arîlerin, "hâdis bir şey kadîm bir iradeden meyda-

na gelebilir", demelerini kabul etsek bile kadîm bir fiilden hâdis bir şeyin vasıtasız olarak vücuda gelmesi mümkün olmaz. Bizzat iradenin kendisini mefûlle ilgili fiilin yerine koymak da anlaşılır bir şey değildir. Bu durum, fâilsiz mefûl farz etmek gibidir. Çünkü fiil, failden de, mefûlden de iradeden de başka bir şeydir, îrade bizzat fiil değil, fiilin şartıdır. Ayrıca hâdisin, sonsuz bir süre yok olduğu kabul edilince, bu kadîm ve ezelî iradenin sonsuz bir müddet zarfında hâdisin yokluğuna taalluk etmesi icab eder. Şu halde yaratılması icab ettiği vakit, ancak sonsuz bir zaman geçtikten sonra kadîm irade murada ve maksada taalluk edebilir. Halbuki sonsuz olan bir şey bitmez ve tükenmez. Onun için ya bu maksut ve muradın fiil alanına çıkmaması veya sonsuz bir zamanın geçmesi —ki bu da imkânsızdır— icab eder.

Feleklerin dönüşlerinin hudûsu konusunda kelâmcıların dayandıkları burhan ve delil de aynen bunun gibidir.

Ayrıca murad'dan önce gelen ve özel bir vakitte ona taalluk eden irade, o vakitten evvel kendisinde bulunmayan "icad azm"ın, muradın icadı vaktinde mutlaka hâdis olması lazımdır. Çünkü fiilin meydana gelişi esnasında, iradenin fiilin yokluğunu gerektirdiği zamana nazaran müridde bir fazla hal bulunmazsa, o fiilin o zamanda müridden meydana gelmesi yok oluşundan ve meydana gelmemesinden evla olmaz. (Vücudun 'ademden daha evla olması için müridde, önceden bulunmayan yeni ve fazla bir halin meydana gelmesi lazımdır)[4].

4 Felsefe ile kelâm arasındaki en önemli ihtilaf konularından biri de budur. Filozoflar sürekli olarak kelâmcılara şu soruları sormuşlardır: Mademki âlem kadîm değil de hâdistir, o halde ne zaman hâdis olmuştur? Niçin daha evvel veya daha sonra hâdis olmamıştır da belli bir vakitte hâdis olmuştur? Bunun bir illeti, hikmeti ve sebebi yoksa, abes bir şey yapılmış demektir. Varsa tekrar sorulur: O illet hâdis midir, değil midir? Verilen cevaba göre yukardaki sorular burada tekrar sorulur ve bu sonsuza kadar uzayıp gider. Ayrıca âlemle birlikte zaman dediğimiz şey de hâdis olduğuna göre, âlem ne zaman yaratıldı, sorusunu sormanın da bir mânası kalmamaktadır. Zira âlem var olmadan önce zaten zaman da yoktu. Dolayısıyle, âlemin yaratıldığı zaman olarak kabul edilen va-

Buraya kadar söylenen bütün bu sözlerde, halk bir yana felsefe ve kelâmda maharet sahibi olanların dahi kurtulamayacakları bir takım dağınıklıklar, çözümü zor şüpheler ve çıkmazlar mevcuttur. Böyle bir yoldan (dini konularda) bilgi sahibi olmak için halk mükellef tutulsa; bu, güç yetmeyen teklif nevinden olur.

Ayrıca bu zümre mensuplarının âlemin hudûsu bahsinde tutmuş oldukları yollar (anlatılan) şu iki niteliği birlikte toplamıştır. Yani bir taraftan halkın tabiatında onları kabul etme kabiliyeti yoktur, diğer taraftan bu yollar burhana da dayanmamaktadır (onun için âlimleri tatmin etmemektedir.) Şu halde bunlar âlimler için de halk için de sıhhatli yollar değildir[5].

Birinci yol: Bu konuda bir takım hususlara daha dikkat çekmek istiyoruz. Biz diyoruz ki, Eş'arî kelâmcılarının bu mevzuda, yani âlemin hudûsu meselesinde tutmuş oldukları yollar ikidir: Eş'arîlerden çoğunun itimad ettikleri birinci ve en meşhur yol üç mukaddeme (öncül) üzerine kurulmuştur. Eş'arîlerin, onlara dayanarak âlemin hudûsu neticesine ulaşmayı istemeleri itibariyle bu üç

kit ile daha evvel var olduğu farz edilen yokluk arasında sonsuzluk vardır. Bu sonsuzluk ne vakit geçildi de âlemin yaratıldığı zamana gelindi? Sonsuzluk hiç biter ve geçilir mi? İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*'de olduğu gibi burada da bu mesele üzerinde durarak kelâmcıların tam bir çıkmazda olduklarını kuvvetle vurgulamaktadır. İbn Rüşd'ün bu haklı itirazına hiç bir kelâm âlimi tatminkâr ve ikna edici bir cevap verememiştir. Verilen bilgiler üzerinde dikkatle düşünülürse, İbn Rüşd'ün ne kadar haklı, isabetli ve kuvvetli görüşler ileri sürdüğü daha iyi anlaşılır.

5 İbn Rüşd, kelâmın değeri konusunda bu konu üzerinde ısrarla durur. Ona göre kelâm ilmi halkın anlayamayacağı kadar girift, ve karmaşıktır. Diğer taraftan âlimleri, düşünürleri, entellektüelleri ve araştırıcıları tatmin edemiyecek kadar çürük ve sakattır. O halde kelâm ne halkın ne de ulemanın işine yarar. Dikkatli bir müşahedeye dayanan İbn Rüşd'ün bu tesbiti üzerinde durulurken, İslâmdaki düşünce hayatı ve bunun tarihi seyri gözönüne getirilir, sonra da dünyadaki fikir hareketlerinin akışına ve gelişmesine bakılırsa, İbn Rüşd'ün ne demek istediği çok daha iyi anlaşılır: Aynı hususu İbn Teymiye, "Kelâmcılar ne düşmanlarını mağlup edebilmişler, ne de dostlarının muzaffer olmalarını sağlayabilmişlerdir" sözü ile biraz farklı bir şekilde ifade etmiştir.

öncül esas ve usûl mevkiindedir. (Bu üç öncül şunlardır):

Birinci öncül: Cevherler arazlardan ayrılmaz, yani ondan hali ve boş olmaz,

İkinci öncül: Arazlar hâdistir, sonradan olmadır,

Üçüncü öncül: Hâdislerden ayrılmayan şey de hâdistir, (Havadisten hali olmayan şeyler hâdistir).

1. Cevherlerin arazlardan âri ve hali olmayacağını ifade eden birinci mukaddemede geçen cevherler sözü ile Eş'arîler, "kendilerine işaret edilen ve bizzat kaim olan cisimleri" kasd ediyorlarsa, bu doğru bir öncüldür. Şayet cevherler sözü ile bölünmeyen parçayı (ve atomu) kasd ederlerse —ki cevher-i ferd dedikleri zaman da bunu anlatmak isterler— bunda basit sayılmayan bir şüphe mevcuttur. Şöyle ki: Bölünmeyen bir cevherin varlığı bizzat (ve doğrudan doğruya açık ve seçik olarak) bilinen bir şey değildir. Böyle bir cevherin varlığı konusunda birbiriyle şiddetli bir şekilde inadlaşan zıd görüşler vardır. Hak ve doğru olanı bunların içinden ayırd etmek kelâm sanatının ve ilminin gücü dahilinde değildir. Bu, sadece burhan sanatı olan hikmete ait bir iştir. Bu sanatın ehli olanlar cidden çok azdır. Cevher-i ferd ve cüz-i lâyetecezzânın varlığını ispat konusunda Eş'arîlerin kullanmakta oldukları deliller ekseriya hatâbîdir. Çünkü bu hususta onların meşhur istidlalleri şöyledir: Kendisinde mevcut olan parçalar karıncadaki parçalardan fazla olduğu için: "Fil karıncadan daha büyüktür" (a'zamdır) deriz. Bu bizim ilk ve temel bilgilerimizdendir. Durum bu olunca, fil bu parçalardan mürekkep olur, basit bir birim olmaz. Filin cesedi bozulunca, bu parçalara bölünür ve çözülür. Cesed birleştiği vakit de o parçalardan meydana gelir.

Münfasıl ve süreksiz kemiyetlerin (sayılar, rakamlar) muttasıl ve sürekli kemiyetlere (geometrik şekiller) benzemesi, Eş'arîlerin böyle bir hataya düşmelerine sebep olmuştur. Zannetmişlerdir ki, munfasıl ve süreksiz olan kemiyetlere lazım gelen muttasıl ve sürekli kemiyetlere de lazım gelmektedir. Halbuki bu ancak sayılar için doğru olmaktadır. Yani kendisinde mevcut olan parça ve sayı-

ların çokluğuna bakarak bu sayı şu sayıdan daha çoktur, deriz. Muttasıl kemiyete gelince, aynı şey onun hakkında doğru olmaz. Bundan dolayı muttasıl kemiyetlerde. "o daha büyüktür ve daha uludur" (a'zamdır, ekberdir) dediğimiz halde, "o daha çoktur ve daha azdır" (ekserdir, ekaldır) diyemeyiz. Bilakis sayılarda. "o daha çoktur ve daha azdır" dediğimiz halde "o daha büyüktür ve daha uludur", diyemeyiz. Eş'arîlerin bu görüşlerine göre bütün eşyanın sayılardan ibaret olması ve esas itibariyle muttasıl büyüklüğün mevcut olmaması gerekir. Böylece geometri sanatı ve ilmi aynen sayı sanatı ve aritmatik ilminden ibaret olur. Bizatihi bilinen bir şeydir ki, her büyüklük iki yarıma bölünür. Bununla cisim, yüzey ve çizgiden ibaret olan üç büyüklüğü kasd ediyorum. Ayrıca muttasıl kemiyet, ortasına iki kısmın iki ucunun buluştukları bir sona arız olan şeydir. Halbuki sayılarda da mümkün olmaz. Lâkin şu husus buna aykırı düşmektedir: Cisim ve sair muttasıl kemiyetin parçaları bölünmeyi kabul eder. Bölünebilen her şey ya bölünebilen diğer bir şeye veya bölünemeyen başka bir şeye bölünür. Şayet bölünemeyen bir şeye bölünürse, bölünmeyen parçayı (cevher-i ferdi ve cüz-i lâyetecezzâyı) bulmuş oluruz. Bölünebilene bölünürse, bu bölünebilen için de aynı soruyu tekrar ederek, bölünebilene mi yoksa bölünmeyene mi bölünür, diye sorarız. Şayet sonsuza kadar bölünüyorsa, sonlu ve sınırlı olan bir şeyde sonsuz ve sınırsız parçaların bulunması icab eder. İlk ve temel bilgilerdendir ki, sonlu ve sınırlı olan bir şeyin parçaları da sonlu ve sınırlı olur.

Eş'arîlere lazım gelen zor şüphelerden biri de şu yolda bir soru sorulmasıdır: Cüz-i lâyetecezzâ hâdis olunca, bizzat hudûsu kabul eden şey nedir? Hudûsun da bir araz olduğu muhakkaktır. Hâdis, vücuda gelince hudûs ortadan kalkmış olur. Çünkü Eş'arîliğin esaslarından birine göre, arazlar cevherlerden ayrılmazlar. Bu durum Eş'arîleri, hudûsu, herhangi bir mevcuttan ve herhangi bir mevcut için vaz' etmeleri mecburiyeti ile karşı karşıya getirir. (Hudûsu, herhangi bir mevcuttan alarak, herhangi bir varlık için vaz' etmelerini icab ettirir. Hâdis olan araz ve cevher olmayınca, bir araz

olan hudûsun da olmayacağı, hudûs olmayınca da eşyanın hâdis değil, kadîm olacağı aşikârdır. O halde cevher ve eşya ezelden beri var olacak ki, onun hudûs vasfı bulunsun).

Eş'arîlere şu sorunun da sorulması gerekmektedir: Eğer mevcut 'ademsiz, yani yokluk olmadan meydana gelirse, o vakit failin fiili neye taalluk eder? Eş'arîlere göre 'ademle vücud, yoklukla varlık arasında orta bir şey yoktur. Durum bu olunca, onlara göre failin fiili 'ademe ve yokluğa taalluk etmemekle beraber vücuda gelen ve artık mevcudiyeti de tamamlanmış olan şeye de taalluk etmeyince, o takdirde 'adem ile vücud arasında ortalama bir şey mahiyetinde olan bir zata taalluk etmesi gerekir. Bu ise, Mutezilenin, "'ademde bir nevi zatiyet vardır", demek zorunda kaldığı durumdur. Mutezileye de fiilen mevcut olmayan bir şeyi fiilen mevcut olan bir varlık olarak kabul etmek lazım gelir. Buna göre Eş'arîlerin de Mutezilenin de "halâ" yi kabul etmeleri lazımdır.

Görülüyor ki, cedel sanatında (ve kelâm ilminde) bu şüpheleri halletme kuvveti yoktur. Şu halde mübarek ve muteâl olan Allah'ı bilme ve tanıma konusunda bu ölçünün bilhassa halk için hareket noktası haline getirilmemesi icab eder. Çünkü ilerde izah edeceğimiz veçhile Allah hakkında marifet ve bilgi sahibi olmanın yolu bundan çok daha açıktır.

2. Bütün arazların hâdis olduğunu ifade eden ikinci öncül de şüphelidir. Bu mânanın onda gizli ve kapalı oluşu cisimlerin hudûsundaki kapalılığa benzer. Şöyle ki: Biz ancak bazı cisimlerin muhdes olduğunu müşahede etmiş bulunmaktayız. Aynı şekilde arazların bir kısmının muhdes olduğunu görmüş oluyoruz. Her ikisinde de şâhidden gaibe, görünenden görünmeyene intikal etmek (ve böyle bir kıyasla hükmü umumileştirmek) hususunda fark yoktur. Şayet arazlar bahsinde şahidin hükmünü gâib olana nakl etmek icab ediyorsa, yani müşahede ettiğimiz arazlara kıyas ederek müşahede etmediğimiz arazların da hâdis olduğuna hükm etmemiz gerekiyorsa, o takdirde bunu cisimlerin hudûsu konusunda yaparak arazların hudûsu ile cisimlerin hudûsuna istidlal etmeye ihtiyacımızın kal-

maması lazım gelir. Zira semavî cismin şahide ilhakı şüphelidir. Bu, cismin arazlarının hudûsunda şüpheye düşmek gibidir. Çünkü ne semavî cismin kendisini ne de ona ait arazların hudûsunu hislerimizle müşahede etmiş değiliz. Onun için semavî cisim hakkındaki araştırmamızı, onun hareketi bakımından yürütmemiz gerekir. Sâlikleri ve talibleri yakîn ile Allah'ı bilme ve tanıma neticesine ulaştıran yol budur. Havassın ve aydınların yolu da budur, "îkan ve yakîn sahibi olsun diye İbrahim'e semaların ve yerin melekûtunu böylece göstermekteyiz" (En'am, 6/75) âyeti ile Cenabı Hakk'ın Hz. İbrahim'e tahsis ettiği yol da aynı yoldur. Çünkü bütün şüpheler sadece semavî cisimlerdedir. Nazar ehli olanların ekserisi en son oraya ulaşmışlar ve onların ilâh olduklarına itikad etmişlerdir.

Ayrıca zaman dediğimiz şey de arazlardandır ve bunun hudûsunu tasavvur etmek zordur. Zira hâdis olan her şeyden, zaman itibariyle 'ademin ve yokluğun önce gelmesi icab eder. Şübhesiz ki, bir şeyden, o şeyin yokluğunun önce gelmesi sadece zaman itibariyle tasavvur edilebilir.

Bir de şu var: Mevcut olan varlıkların bulundukları bütün mekânlarda daha evvel başka varlıklar var idiyse, âlemin bulunduğu mekânın hudûsunu tasavvur etmek de güçtür. Çünkü "halâ"yi mekândan ibaret görenlerin kanaatına göre mekânda bulunan önceki varlık halâ ise, şayet bu da hâdis farz olunuyorsa, onun hudûsundan evvel başka bir halânın bulunması icab eder. İkinci bir görüşe nazaran, mekân, mekânda bulunanı ihata eden cismin nihayeti ise, o zaman bu cismin de bir mekânda bulunması lazım gelir ve böylece iş sonsuza kadar sürüp gider[6].

6 *Hudûs-i âlem* konusunda zaman ve mekân halli zor müşkiller ortaya çıkarmaktadır. Âlem yaratılmadan önce zaman var mı idi, yok mu idi? Eğer yok idiyse Âlem sonradan hâdis oldu" sözünün mânası da yoktur. Şayet var idiyse, bu zaman ne vakit yaratıldı? Zaman yaratılmadan evvel başka bir zaman var mı idi? Âlemin yaratılmasından önce geçen zaman sonsuz ise, bu sonsuzluk ne vakit geçildi de âlemin hudûsuna gelindi? soruları gelmektedir. Mekân için de bu nevi sorular sorulabilir: Âlem bir yerde ve mekânda mı yaratıldı, yoksa bir

İşte bütün bunlar derin ve müşkil şüphelerdir. Arazların kadîm olduğunu iptal etmek için (Eş'arîlerin) arayıp ortaya koydukları deliller de ancak hudûsu hisle bilinen arazların kadîm olduğuna kani olanlara karşı ileri sürülebilir. Yani bu, hiç bir arazı hâdis olarak kabul etmeyenleri bağlar. Halbuki onlar derler ki, hâdis olduğu his için açık olan arazlar, şayet hâdis olmasalardı ya bir mahalden diğer bir mahalle intikal ederler veya zahir olmadan evvel zuhur ettikleri mahalde gizli (kamin) bir halde bulunurlar. Sonra her iki şıkkı da iptal ederek bütün arazların hâdis olduklarını açıkladıklarını zannederler. Halbuki sözlerinden anlaşılan sadece şudur. Ancak hâdis olduğu açık olan arazlar hâdistir, hudûsu zahir olmayan ve semavî cisimlerdeki hareket ve şekil arazları gibi ne oldukları şüpheli olan arazların hâdis olduğu (delile istinaden) söylenemez. Eş'arîlerin arazların hepsinin hâdis olduğu konusundaki delilleri nihayet gaibi şahide, görünmeyeni görünene kıyas etmeye münecer olur. Bu ise hatâbî bir delildir. Ancak gaibin şahide kıyası ve şâhidden gaibe intikal, haddizatında makul olursa, o zaman hatâbî olmaz. Bu makuliyet de, şâhid ile gaibin tabiatlarının eşitliği yakînen bilindiği zaman sözkonusu olur:

3. Bu öncül, "hâdis şeylerden hali olmayan bir şey hâdistir", şeklinde ifade edilen öncüldür. Bu, müşterek isimler nevinden olan bir öncüldür. Şöyle ki: Bunu iki mânada anlamak mümkündür, a) Hâdislerin cinsinden hali olmayan ve âhâdından, yani tek tek hâdislerden hali olan, b) Muayyen, hususî ve kendisine işaret edilen bir vahidinden, yani, biriminden, —sanki şu işaret edilen, siyahlıktan hali değildir, dercesine— hali olmayan (havadisten hali olmadığı apaçık ortada olan). Bu ikinci anlayış doğrudur. Yani kendisine işaret olunabilen herhangi bir arazdan —ki bu araz da zaten hâdistir—

mekânda olmaksızın mı yaratıldı? Mekansız hudûs ve yaratma nasıl düşünülebilir? Bir mekânda yaratıldı ise, bu mekân nerede yaratıldı?
Bu ve benzeri müşkiller, İbn Rüşd'e göre kelâm ilmi ile çözümlenemeyecek zor meselelerdir. Kelâmcıların hudûs anlayışını anlamsız kılan bu gibi daha pek çok soru ve itiraz vardır.

hali olmayan şeyin, o arazın vaz olunduğu yer olması itibariyle hâdis olması zaruri olarak lazım gelir. Çünkü kadîm olsa, o arazdan hali olması gerekirdi. Halbuki biz onu "hali olmaz" diye farz etmiştik. Bu ise imkânsız bir "hali olma" durumudur.

Birinci anlayışa gelince, Eş'arîlerin kasd ettikleri de esasen budur. Bundan, mahallin hudûsu lazım gelmez. Bununla hâdis şeylerin cinsinden hali olmayan mahalli kasd ediyorum. Çünkü belli bir mahalde, yani cisimde —ister birine zıd olsun ister olmasın— sonsuz arazların birbiri ardınca gelmelerini tasavvur etmek mümkündür. Sonu olmayan hareketler, denilmesi gibi. Nitekim eskilerden çoğu âlemin bu şekilde, yani bir mevcut diğerini takip etmek suretiyle oluştuğu kanaatındadır.

Sonraki kelâmcılar bu öncülün sakat olduğunu sezdiklerinden, "bir mahalde ard arda sonsuz arazların gelmesi mümkün değildir", diyerek zanlarına göre onu sağlamlaştırmak ve kuvvetlendirmek istediler. Çünkü kelâmcıların zannına göre bir yerde, kendisine işaret edilmesi kabil olan herhangi bir araz bulundu mu artık o arazdan evvel sonsuz arazların bulunması icab edermiş. Bu da o arazlardan mevcut olanın, yani kendisine işaret edilebilenin imkânsızlığı sonucuna götürebilirmiş. Çünkü sonsuz bitmedikçe onun da var olmaması lazım gelirmiş. Sonsuz olan şey için de bitme ve sona erme düşünülemiyeceğine göre, kendisine işaret olunabilen, yani mevcut olarak farz olunan arazın da mevcut olmaması gerekirmiş. Bunun misâli de şu imiş: Semavî cisimlerde bugün mevcut olan hareketlerden önce eğer sonsuz hareketler varsa, artık şimdiki hareketin mevcut olmaması icab eder. Onlar buna şöyle bir örnek veriyorlar: Farz edelim ki, bir adam başka bir adama: Daha önce sonsuz dinarlar vermeden evvel sana şu bir dinar vermiyeceğim, demiştir. Artık elinde mevcut olan ve kendisine işaret edilebilen dinarı ebedî olarak ona vermemesi gerekir. Lâkin bu, doğru bir temsil değildir. Çünkü bu temsilde bir başlangıç, bir de son noktası konulmuş, sonra da bu iki nokta arasına sonsuzluk sokulmuştur. Bir de o adamın sözünün sınırlı bir zaman içinde vukua gelmesi icab eder. Diğer ta-

raftan dinarı vermek için öyle bir zamanı şart koşmaktadır ki, o zamanla sözünü söylemiş olduğu zaman arasında sonsuz zamanlar bulunmaktadır. Bu zamanlar da kendisine sonsuz dinarları vereceği zamanlara tekabül etmektedir. Bu ise imkânsızdır. Açıkça görülmektedir ki, bu temsil, örnek verildiği meseleye benzememektedir.

Eş'arîlerin, "sonsuz şeylerin vücuda gelmesinden sonra mevcut olan şeyin vücuda gelmesi imkansızdır", demelerine gelince. Bu söz her yönden doğru değildir. Zira biri diğerinden evvel bulunan şeyler iki tarzda mevcut olur: Ya devir (ve daire) biçiminde veya istikamet tarzında. Devir tarzında vücuda gelen şeyin, —Onu bundan menedecek bir engel ortaya çıkmaması şartiyle— sonsuz olması icab eder. Bunun misâli de şudur: Şayet doğma varsa, batma (tulû' - gurûb) da vardır, eğer batma varsa doğma da vardır. Şu halde (bugün) bir doğma vâki olmuş ise, (daha evvel de) doğma vâki olmuştur. Şu misâl de böyledir: Bulut varsa arzdan yukarıya çıkar, bir buhar vardır, demektir. Eğer yerden yukarıya doğru yükselen buhar varsa, toprak ıslanmış demektir. Eğer toprak ıslanmışsa, yağmur yağmıştır demektir. Eğer yağmur yağmışsa, bulut mevcut olmuş olur. Şu halde (bugün) bulut varsa, (evvelce de) bulut mevcut olmuştur, demektir.

İstikamet (doğrultu, çizgi) biçiminde vücuda gelenin misâli de bir insanın diğer bir insandan, onun da başka bir insandan... vücuda gelmesidir. Bizzat ve vasıtasız olursa, bunun sonsuza dek sürüp gitmesi sahih olmaz. Bilaraz ve vasıtalı olması halinde ise, son sebep mevcut olmadıkça ilk sebep de mevcut olmayacağı için doğru olmaz. Bunun misâli: Hakikatte insanın kendisine suret ve şekil veren baba-insandan ayrı olan başka bir failden olmasıdır. Bu da babanın, ustaya ve Sânia nisbetle âlet durumunda olması demektir. Mevcut olması halinde böyle bir failin sonsuz fiiller yapmakla beraber değişik âletlerle sonsuz müşahhas şeyler meydana getirmesi imkânsız değildir. (Her insanı, kendi gibi bir insan tevlid eder ve tevlid eden bu insan varlığının başlangıcı ezelî bir faile kadar çıkar. O halde bir insanın öbür insandan husule gelmesi kevn bilarazdır.

kevn bizzat değildir. Yani her insan, tevlid ettiği insanın var olmasının vasıtasıdır, müstakil illeti değildir. Kısaca varlığının evveli olmayan failin, aletsiz yapmış olduğu fiiller için nihayet olmadığı gibi âletle yapmış olduğu fiilleri için de son yoktur).

Bütün bunlar bu konuda açık olan (ve mesele ile ilgisi bulunan) şeyler değildir. Bunları sözkonusu etmemizin sebebi, şu hususun anlaşılmasıdır: Eş'arîlerin burhan ve kesin delil vehm ettikleri bu gibi şeyler aslında burhan değildir. Ayrıca halka anlatılması münasip olan sözler de değildir. Yani Allah'ın, kendisine iman hususunda bütün halkı mükellef tuttuğu basit burhanlar da değildir. Açıkça görülmektedir ki, bu yol, burhan sanatı ile de şer'î olmakla da ilgisi bulunmayan bir yoldur[7].

İkinci yol: İkinci yol, Ebu'l-Meâlî'nin (Akâid-i **Nizamiye** diye bilinen eserinde) ortaya koymuş olduğu yoldur. Bunun temeli de şu iki mukaddeme ve öncüldür.

Birinci öncül: "İçinde bulunan her şeyle birlikte âlem câiz ve mümkündür". Bunun mânası şudur: Âlem, şimdi bulunduğu durumun tamamen tersi olan bir halde bulunabilir. Meselâ olduğundan daha büyük veya daha küçük veya sahip olduğu şekilden başka bir şekilde, veya cisimlerinin sayısı şimdikinden ayrı, veya cisimlerin her birinin hareketi şu andaki hareketin zıddı olan bir yöne doğru olabilir. Hatta taş yukarıya doğru hareket edebilmeli, ateşin dumanı yukarı değil aşağı gidebilir, doğudan olan hareket batıdan, batıdan olan hareket doğudan olabilmeli.

İkinci öncül: "câiz ve mümkün muhdestir". Onun da bir muhdisi, yani câiz ve mümkün olan iki şeyden birini diğerinden evla hale getiren (olmayı olmamaya veya olmamayı olmaya tercih eden) bir faili vardır.

1. Şimdi birinci öncülü ele alalım, ilk bakışta bu bir hatâbî öncüldür. Bu öncül, ya âlemdeki parçaların bazısı hakkında bahisko-

7 Bk. Musa Kazım, *Külliyat-ı Şeyhülislâm Musa Kazım*, İstanbul, 1335, s. 115-196. Burada Gazalî - İbn Rüşd münakaşasının güzel bir hulasası mevcuttur.

nusu olur. Bunun ise yalan ve asılsız olduğu kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Meselâ insanın şimdiki yaratılışından başka türlü bir yaratılışa sahip olarak mevcut olmasını düşünmek gibi. Âlemdeki diğer bazı parçalar itibariyle de bu öncülün doğruluğu şübhelidir. Doğuya doğru olan hareketin batıya, batıya doğru olan hareketin de doğuya doğru olması gibi. Çünkü bu durum bizzat ve kendiliğinden bilinen bir şey değildir. Böyle bir şeyin vâki olması halinde ise, insana kapalı gelen illetlerden ve kendiliğinden apaçık olarak bilinmeyen bir illeti olması mümkündür. İlk defa eşyaya baktığı zaman insana ârız olan hal, kendisi sanatkâr olmadığı halde eserlerin parçalarına bakan bir kimseye ârız olan hale pek ziyade benzemektedir. Şöyle ki. Bu durumda olan bir kimse, bu eserlerde mevcut olan her şeyin veya büyük bir kısmının, o anda bulundukları vaziyetin zıddı olan bir halde bulunabileceği, bununla beraber yine de o eserin meydana getirilmesine sebep olan fiilin, yani yapılış gayesinin mevcut olabileceği zannına kapılıverir. Bu sebeple artık onun nazarında bahiskonusu eserin hikmeti itibariyle bir değeri kalmamış olur. Lâkin sanatkâr ve sanatkârın konu ile ilgili bilgisine ortak olan bir kimse, (cahil kişinin gördüğü) bu durumun zıddını görür, eserde bulunan her şeyin lüzumlu ve zaruri olduğunu, veya varlığı zaruri olmasa bile eserde bulunan her şeyle eserin daha iyi ve daha mükemmel bir hal aldığını düşünür. Zaten sanatın mânası da bundan başka bir şey değildir. Açıktır ki, mahlukat, bu bakımdan sanat eserine benzemektedir. Ulu yaratıcı, eksikliğin her çeşitinden ne de çok münezzehtir!

Bu öncül hatâbî olması bakımından bazı hallerde halkı ikna etmeye elverişli olabilir. Fakat hem asılsız ve hem de sanatkârın hikmetini iptal etmesi cihetinden de yine halk için elverişli bir delil olmaz. Sırf şunun için hikmeti iptal etmektedir: Hikmet, bir şeyin sebeplerini bilmekten fazla bir şey değildir. Eğer bir şey için —o şeyin mensup olduğu nevin mevcut olmasına esas teşkil eden sıfatla var olmasını gerektiren— zaruri sebepler bulunmazsa; diğerlerine değil de sadece, hakim olan Hâlık'a mahsus bir bilgi bile burada

yoktur, demektir. (Biz eşyayı sebepleri ile tanıyoruz, sebepler olmazsa, eşyayı tanımıyacağımız gibi Allah hakkında bile bilgi edinemeyiz). Nitekim eğer bir yerde sanat eserlerinin var olması için zorunlu sebepler yoksa burada hiç bir şeklide sanattan bahs edilemez, sanatkâr olmayana değil, sadece sanatkâra özgü bir hikmetten söz edilemez. Eğer insanın bütün fiil ve amellerinin rasgele herhangi bir organından ortaya çıkması veya organsız olarak meydana gelmeleri mümkün olsa, meselâ görme fiili gözle olduğu gibi kulakla da husule gelebilse, koklama fiili burun organı ile olduğu gibi gözle de hâsıl olabilse, insanda ne hikmet bulunurdu? Bütün bunlar hikmeti iptaldir, bizzat Allah'ın kendisine vermiş olduğu "el-Hakîm" isminin mânasını iptaldir. Onun isimleri böyle (hikmetsiz, illetsiz ve sebepsiz) olmaktan muteâl ve mukaddestir.

İbn Sina'nın, bahiskonusu mukaddemeyi değişik bir şekilde kavradığını ve kabul ettiğini görmekteyiz. Şöyle ki: Fail müstesna her mevcut, zatı itibariyle câizdir. Sözkonusu câiz varlıklar iki nevidir: Diğeri fâili itibariyle vâcib ve zaruri, zatı itibariyle câiz ve mümkündür. Her yönden vâcib ve zaruri olan da ilk fâildir. İbn Sina'nın itibariyle mümkün olan bir şeyin, mümkünün tabiatı zarurinin tabiatına dönüşmedikçe, fâili yönünden zaruri hale avdet etmesi mümkün değildir. İbn Sina, "zatı itibariyle mümkündür..." sözü ile sadece, "Ne vakit failin ortadan kalktığı vehm olunursa, o da ortadan kalkar", manasını kasd ediyor, denilirse, cevaben deriz ki: Zaten ortadan kalkması imkânsız olan da budur. Bu zatla konuşulacak ve tartışılacak yer burası değildir. Lakin bu zatın icad ettiği şeyler konusunda konuşmaya ve tartışmaya karşı bende olan şiddetli arzu, sözün akışını bu tarafa çevirdi. Şimdi biz bulunduğumuz yere dönelim:

2. "Câiz muhdestir", öncülüne gelelim. Bu da bizatihi açık olmayan bir mukaddemedir. Bu hususta ulema ihtilaf etmiştir. Eflatun, câiz ve mümkün olan bir şeyin ezelî olmasını câiz görmüş ve kabul etmiş, Aristo ise bunu imkânsız saymıştır. Aslında bu, halli zor bir meseledir. Bunun hakikati sadece burhan sanatının ehli

olanlar için açıkça anlaşılır bir hale gelmiştir. Onlar da Allah'ın kendi ilmini tahsis etmiş, Aziz Kitab'ta şehadetini bizzat kendi ve meleklerinin şehadeti ile (Alu İmran, 3/18) birlikte zikr etmiş olduğu âlimlerdir.

Ebu'l-Meâlî'ye gelelim: O, bu öncülleri diğer bir takım öncüllerle açıklamak istemiştir. Bunlardan biri şudur: **Câiz ve mümkün olan bir şeyin, câiz olan iki vasfından birini öbüründen evla hale getirmesi için mutlaka bir muhassise**, yani tercih yapan birine ihtiyacı vardı. İkinci öncül, şudur: **Bu muhassisin mutlaka mürid**, yani irade sahibi **olması şarttır**. Üçüncü öncül de şudur. **Varlığı iradeye dayanan bir mevcut hâdistir**[7/1].

Ebu'l-Meâlî, daha sonra câiz bir şeyin, iradeden, yani mürid bir failden vücuda geleceğini şu yönden izah ediyor: Her fiil ya tabiattan veya iradeden vücuda gelir. Halbuki tabiattan, birbirinin misli ve dengi olan iki şeyden sadece biri vücuda gelmez. Yani tabiat, yekdiğerinin dengi olan iki şeyden birini var edip onun mislini var etmeden bırakmaz, bilakis ikisini birden yapar. Bunun örneği şudur: Sakumunya (denilen müshil) bedenin sol tarafındaki safrayı bırakıp ta sadece sağ taraftakini çekmez. İrade ise böyle değildir. Bir şeyin misline değil, o şeyin kendisine mahsus olur.

Ebu'l-Meâli sonra buna şunu da ekliyor: Âlem, halk edildiği yerde bulunması itibariyle yine onun, içinde yaratıldığı cevvin (havanın) herhangi bir tarafında bulunmasının mislidir. Cev sözü ile halâ'yı kasd etmektedir. Çünkü âlem, bu halânın içinde ama başka (ve ayrı) bir yerde bulunmaktadır. (Halânın bu yerinde olacağına öbür yerinde olabilirdi). İşte o, bu suretle âlemin irade ile yaratılmış olduğu neticesini çıkarmıştır.

İrade, yekdiğerinin misli olan iki şeyden birini tahsis eder, mânasını ifade eden öncül doğrudur. Âlem, kendisini ihata eden bir halâ içindedir, mânasını ifade eden öncül asılsızdır veya bizatihi

7/1 Bu delil Cüveynî'de var. *Nizamiye Risalesi* ve *el-İrşad*'da buna yer verilmiştir. Fakat aynı delil daha önce Bakıllanî tarafından da kullanılmıştı. Bk. *et-Temhid*. Kahire, ts., s. 45; *el-İnsaf*, s. 16-27; Bağdadî, *Usulu'd-din*, s. 69.

açık olan bir şey değildir. Ayrıca böyle bir halâyı ortaya çıkarmakla Eş'arîlere göre Ebu'l-Meâlî'ye çok çirkin bir iş lazım gelir. O çirkin şey de halânın kadîm olmasının icab etmesidir. Çünkü muhdes olan halânın diğer bir halâya muhtaç olması lazım gelir.

İradeden, ancak muhdes bir murad ortaya çıkar, mânasını ifade eden öncül açık olmayan bir şeydir. Zira bilfiil irade, bizzat muradın kendisi olan bir fiildir. Çünkü irade muzaf kabilinden (izafî) bir şeydir. Halbuki iki muzaftan birinin fiilen vücuda gelmesi halinde öbürünün de vücuda geleceği açıkça ortaya çıkmış bulunmaktadır. Baba ile oğul misâlinde olduğu gibi. Bunlardan biri bilkuvve mevcut olunca, öbürü de bilkuvve mevcut olur. Şu halde bilfiil olan irade hâdis ise, muradın da bilfiil hâdis olması şarttır. Bilfiil olan irade kadîm ve ezelî ise bilfiil (mevcut) olan murad da kadîm ve ezelî olur. Muraddan önce gelen iradeye gelince; bu, bilkuvve olan iradedir. Yani bu irade, muradı fiil haline gelmemiş, fiilen var olmamıştır. Çünkü muradın hudûsunu gerektiren fiil bu irade ile birlikte bulunmamıştır. Bundan da açıkça şu anlaşılır: Demek ki bu irade, kendisinden muradı çıktıktan sonra muradı fiilen ortaya çıkmadan evvelki haline nazaran değişik bir mevcudiyet göstermiş olacaktır. Çünkü fiilin araya girmesiyle muradın hâdis olmasının sebebi o iradedir.

Şu halde kelâmcılar, irade hâdistir, diye bir esas ortaya koysalar, mutlaka muradın da hâdis olması ancak bu esasın bir icabı olacaktır.

Şeriattan açıkça anlaşılan şudur: Bu hususu halk için şeriat bu kadar çok derinleştirmeye ihtiyaç görmemiştir. Bundan dolayıdır ki, şeriat kadîm ve ezelî iradeye de, hâdis iradeye de açıkça temas etmemiştir. Bilakis meselenin ondan daha açık olan cihetî olan, "Bir takım varlıkları, icad eden iradedir", hususunu ortaya koymasıdır. "İrade ettiğimiz bir şey için sözümüz, "ol" demekten ibarettir. O da hemen oluverir" (Nahl, 16/40) âyeti işte bunu ifade etmektedir. Kur'an'da böyle bir yol tutulmasının sebebi, kadîm bir iradeden, bir takım hâdis varlıkların nasıl vücuda geldiğini, halkın anlayamamasından baska bir şey değildir. Daha açıkçası hak olan odur ki, irade-

nin hâdis veya kadîm olması meselesi çoğunluk hakkında "**müteşabihât**" tan olduğu için şeriat onun ne hudûsundan ne de kıdeminden açıkça bahs etmemiştir. Zaten kelâmcıların elinde de kadîm bir varlıkta hâdis bir irade bulunmasının imkânsızlığını gösteren kesin bir burhan yoktur. Çünkü kadîm bir mahalde iradenin kadîm olduğunu red hususunda dayandıkları esas, açıklamış olduğumuz mukaddemedir ki, o da "hâdisten hali olmayan hâdistir", öncülü idi. İrade hakkında konuşurken daha mükemmel izahat vereceğiz.

Bütün bunlardan açıkça anlaşılmıştır ki, yüce Allah'ı tanıma konusunda Eş'arîlerin tutmuş oldukları meşhur yollar, yakîn ifade eden nazarî yollar olmadığı gibi, katiyet ifade eden şer'î yollar da değildir. Kitab-ı Aziz'de bu hususa yani Sâni'in varlığı hakkındaki marifete işaret eden delillerin nevileri üzerinde dikkatli bir şekilde düşünen kimseler için bu husus açıktır. Çünkü dikkatli bir şekilde düşünülünce, ekseriya **şer'î yolların, iki vasfı** kendisinde topladığı görülecektir. Bu vasıflardan biri o yolların **yakîn ve katiyet ifade etmesi**, ikincisi **basit olması ve karmaşık** (mürekkeb) **olmamasıdır**. Yani mukaddemelerin az olması, netice itibariyle de sonuçlarının basit olması ve mürekkep olmamasıdır, öncüller bu şekilde az olunca, neticeler de (doğruluğu aşikâr olan) ilk öncüllere yakın bulunur, demek istiyorum.

3. Sûfîler

Nazar ve düşünce meselesinde sûfîlerin tutmuş oldukları yollar, nazarî değildir. Yani öncüllerden ve kıyaslardan mürekkep değildir. Sûfîlerin iddiasına göre gerek Allah, gerekse onun dışındaki varlıklar hakkındaki bilgi (**marifet**), şehvanî arzu ve engellerden tecrid edilmesi ve kasd edilen hedefe fikirle yöneltilmesi halinde nefse (ve kalbe) ilka olunan bir şeydir. Sûfîler, bu düşüncelerinin doğru olduğunu göstermek için şeriattan bir çok zahirî delil getiriyorlar. "Allah'tan sakınırsanız, o sizin mualliminiz olur (Bakara, 2/282), "Bizim uğrumuzda mücahede edenlere, yollarımızı elbette

gösteririz" (Ankebut, 29/69), "Eğer Allah'tan sakınır ve onu sayarsanız, hak ile bâtılı ayırd etmeniz için size bir furkan verir" (Enfal, 8/29) gibi âyetler onların delilidir. Bu ve benzeri bir çok âyet, bu hususu teyid ediyor, diye zannediliyor.

Biz deriz ki: Varlığını kabul etsek bile bu yol, insan olmaları itibariyle bütün insanları şümulüne alan bir yol değildir. Eğer insanlar için kasd (tercih ve tavsiye) olunan yol bu olsaydı, nazar ve düşünme yolu bâtıl olur, bu yolun insanlarda mevcut olması abes ve mânasız kalırdı. Halbuki Kur'an baştan sona kadar nazar, itibar ve istidlale davet etmekte, nazar yolları hakkında düşünceleri uyarmakta ve harekete geçirmektedir. Evet, nazarın sıhhatli olması için şehvanî ve nefsanî arzuların öldürülmelerinin şart olduğunu biz de inkâr etmeyiz. Tıpkı sağlığın da bilgi tahsil etmede şart olması gibi. Çünkü nefsanî arzuların öldürülmesi, bu hususta koşulan bir şart olmakla beraber bizatihi marifet ve bilgi için faydalı ve tesirlidir. Nitekim sıhhat da bizatihi bilgi vermese bile yine de şarttır, işte bu yüzden şeriat halkı bu yola davet etmiş ve bütünü ile teşvik etmiş, yani amele heveslendirmiştir. Yoksa sûfilerin zannettikleri gibi bu yol, başlı başına kâfi olduğu için bu yola teşvik edilmiş değildir. Bilâkis bu yol nazar bahsinde eğer faydalı ise, sadece anlattığımız şekilde faydalıdır, işin bizzat kendisini nazarı itibara alan ve insaf eden kimse için bu husus apaçıktır[8].

8 İbn Rüşd haklı olarak ilhamın ve keşfin herkes için geçerli bir bilgi edinme vasıtası olmadığını söylüyor. Aslında mutedil sûfîler de aynı şeyi söylüyorlar. Ayrıca bu bakımdan felsefî düşünce de öyledir, insanın beden itibariyle sağlıklı olması, onun öğrenimi ve tahsili için doğrudan değil dolaylı olarak faydalı ve tesirlidir. Hasta ve ma'lûl adam istediği her şeyi öğrenemez, hastalık iyi bir tahsil için engeldir. Ruhî ve ahlâkî hastalık için de durum budur. Zevk safa ile hayat geçiren, oyun ve eğlenceyi meslek haline getiren, behimî ve sûflî arzularını tatmin için koşan bir kimse ahlaken ve ruhen hastadır. Onu tedavi etmeden bilgi sahibi yapmak ve öğrenim görmesini temin etmek zordur, işte sûfîler edeb ve terbiye yolu ile bu hastalığı tedavi ederek insanların bilgi sahibi olmasını dolaylı olarak sağlarlar. Görülüyor ki İbn Rüşd, tasavvufu bilgi edinmenin bizatihi bir yolu olarak değil, dış şartı olarak düşünmektedir. Zaten İslâm filozofları içinde tasavvuftan en uzak olan odur. İbn Rüşd, tasavvuf herkes için bilgi edinme yolu değildir, diyor. Doğru ama felsefe de öyle değil midir?

4. Mutezile

Mutezileye gelince, bu yarımadada, yani Endülüs'te, bu konuda Mutezilenin tutmuş olduğu yol hususunda bilgi sahibi olmamızı temin edecek eserlerinden bir şey bize ulaşmadı. Bunların tutmuş oldukları yollar, Eş'arîlerin tuttukları yolların cinsine benzemektedir[9].

İsbat-ı vâcibde iki delil: İnayet delili - İhtira delili

Soru: Bütün bu yollardan hiç birinin; şeriatın, değişik fıtrat ve yaratılış üzere bulunan bütün insanları Bari Teâlâ'nın varlığını ikrar ve kabule davet ettiği yollar olmadıkları açığa çıktığına göre, Aziz Kitab'ın üzerine dikkat çektiği ve Sahabenin (r.a.) itimad ettiği şer'î yol nedir?

Cevap: Aziz Kitab'ın dikkat çektiği ve herkesi davet ettiği yol, yine o Aziz Kitab'ın baştan sona kadar incelenmesi ve taranması halinde görülecektir ki, iki türe inhisar etmektedir. Birincisi insana gösterilen **inayete** ve bütün varlıkların bu **inayet için** olduğuna vakıf olma yoludur. Biz buna inayet delili adını verelim, ikincisi cansız varlıklarda hayatın, hissî idraklerin ve aklın ihtira edilmesi gibi var olan eşyanın cevherlerinin **ihtira** olunmasından aşikâr olan hususdur. Biz buna da **ihtira delili** ismini verelim[10].

9 İbn Rüşd Mutezile üzerinde durmaktan kaçınmakta, onların isbat-ı vâcib konusundaki fikirlerini tenkit konusu yapmaktan sakınmaktadır. O dönemde Mutezile mezhebi mensuplarının kalmamış olması, sözkonusu meselelerde Mutezilenin görüşlerinin Eş'arîlere benzemesi, hudûs delilinin Mutezile tarafından da daha önce savunulmuş olması İbn Rüşd'ü böyle davranmaya mecbur etmiştir. Fakat İbn Rüşd'ün Mutezileyi daha makul görmesinin de bunda tesiri büyüktür. O, Mutezileyi Eş'arîlik kadar akıl, ilim ve gerçek dışı bir hareket olarak görmemektedir.

10 *İnayet*, bir hususa ihtimam göstermek, bir mesele üzerinde ehemmiyetle, dikkatle ve ısrarla durmak, bir işle önemle alâkalanmak ve meşgul olmak mânasına gelmektedir, inayet delili, insana verilen önemi ve her şeyin bu önemin ifadesi olarak yaratıldığını esas alan delildir.

Birinci yol **inayet delili**: İnayet delili iki esas üzerine kurulmuştur:

Birinci esas: Kâinatta mevcut olan her şey insanın varlığına uygundur, (insan - kâinat birbiriyle ahenkli iki varlıktır).

İkinci esas: Bu uygunluk ve uyumluluk, bunu kasd ve irade eden bir fail yönünden zaruridir. (Bu uyum, kasd ve irade sahibi bir failin mevcudiyetinin zaruri neticesidir). Çünkü bu uygunluğun ve ahengin tesadüfi olması imkânsızdır.

Şimdi varlıkların, insan varlığına uygunluğunu ele alalım: Gece, gündüz, güneş, ve ayın insanın varlığına (ve ihtiyaçlarına) uygun olması itibariyle bu hususta yakîn ve kesinlik hasıl olur. Dört zamanın, yani mevsimlerin ve içinde yaşanmakta olan yerin, yani dünyanın insana uygun olması da böyledir. Ayrıca hayvanlar, bitkiler ve cansız maddelerin çoğunun, yağmurlar, ırmaklar ve denizler gibi cüz'î şeylerin büyük bir kısmının, kısaca toprak, su, ateş ve havanın insana (ve onun ihtiyaçlarına) uygun olduğunun aşikâr oluşu da yine böyledir. Yine bu uygunluk bedendeki organlarda ve hayvanların uzuvlarında, yani bu organların onun hayatına ve varlığına muvafık olmasında da kendisini açığa vurmaktadır. (Canlılardaki uzuvların, onların yaşama ve var olmalarıyla âhenktar olduğu görülmektedir). Hülasa bunları bilmek, yani varlıkların faydalarını tanımak bu türe ve yola dahil bulunmaktadır. Bundan dolayı Allah

İhtira, Yaratmak, örneği ve benzeri bulunmayan bir şeyi meydana getirmek mânasına gelmektedir.

Gaye delili, itkân delili, hikmet delili ve nizam delili gibi isimler de verilen inayet delilin esası sebep ve illet fikridir.

İhtira delili, hilkat delili demektir. Yalnız hudûs delili gibi hilkatin nazarî ve mücerred yönünü değil, herkes tarafından görülen ve kolaylıkla anlaşılan amelî ve müşahhas yönünü konu almaktadır.

İbn Rüşd isbat-ı vâcib konusunda ulemaya biri inayet, diğeri ihtira delili olmak üzere iki yol göstermekte, sanki sonu çıkmaz olan o hudûs delilini, bu delildeki bitmez tükenmez kısır meselelerin tartışılmasını bırakınız, kimsenin bir şey anlamadığı, anlasa bile bir fayda temin etmediği sakat nazarî meseleleri terk ediniz de gözle görülen ve elle tutulan amelî ve faydalı konular üzerinde durunuz, demektedir.

Teâlâ'yı tam bir marifet ve bilgi ile tanımak isteyen kimseye, varlıklardaki faydaları (hikmetleri ve gayeleri) araştırmak vacibtir.

İkinci yol **ihtira delili**: Şimdi ihtira deliline gelelim. Var olan bütün canlılar, mevcut olan bitkiler ve semaların varlıkları bu delile dahil bulunmaktadır. Bu yol da bütün insanların fıtratlarında bilkuvve mevcut olan iki esas üzerine kurulmuştur.

Birinci esas: Bu varlıklar ihtira olunmuştur, yani yaratılmıştır. Bu, hayvanlarda ve bitkilerde bizatihi bilinen bir şeydir. Nitekim Allah Teâlâ, "Allah'ı bırakıp da kendilerine yalvardığınız kimseler bir sinek bile yaratamazlar, bu iş için hepsi bir araya gelse bile..." (Hac, 22/73) buyurmuştur. Biz bir takım cansız maddeler görmekte, sonra bunlarda bir hayatın meydana geldiğini müşahede etmekte, böylece burada hayatı icad eden ve onu ihsan eden bir varlığın mevcut olduğunu kesinlikle bilmekteyiz, işte bu varlık mübarek ve muteâl olan Allah'tır.

Semalara gelelim: Semalardaki şaşmayan ve aksamayan hareketlere bakarak anlıyoruz ki, gökler buradakilerine inayet etmekle memur ve bizlere musahhardır. Müsahhar olan memur bir varlık, zaruri olarak başkası tarafından ihtira olunmuştur (memurun âmiri olması şarttır).

İkinci esas: İhtira olunan her varlığın mutlaka bir ihtira edeni vardır.

Bu iki esastan şöyle bir sonuca gitmek doğru olur: Bir mevcudun mutlaka onu ihtira eden bir faili vardır.

İhtira olunan varlıkların sayısı kadar olmak üzere bu cins bir çok deliller mevcuttur. Bunun için Allah'ı hakkı ile bilmek isteyen bir kimsenin, bütün varlıklardaki hakiki ihtiraa vâkıf olabilmesi için eşyanın cevherlerini tanıması icab eder. Çünkü eşyanın hakikatini tanımayan ihtiraın hakikatini bilemez. "Semaların ve arzın melekûtüne ve bir de Allah'ın yaratmış olduğu eşyaya bakmıyorlar mı?" (A'raf, 7/185) âyetinde buna işaret vardır. Ayrıca bir varlığın, var oluşundaki hikmeti, yani o şeyin yaratılışının sebebi hakkındaki bilgiyi ve onunla kasd edilen gayeyi araştıran bir kimse, inayet

deliline daha mükemmel bir şekilde vâkıf olur.

İşte şeriatın delilleri bu iki delildir. Aziz Kitab'ta Sâni Teâlâ'nın varlığına ileten delillere dikkat çeken âyetler, delillerin bahiskonusu iki nevine inhisar etmektedir. Bu konuda nazil olan Aziz Kitab'taki âyetleri dikkatli bir şekilde inceleyenler için bu mesele aşikârdır. Çünkü bu konuya dair Aziz Kitab'taki âyetler incelendiği zaman, üç nevi olduğu görülür.

Birinci nevi: İnayet deliline dikkati çekmeyi ihtiva eden âyetler,

İkinci nevi: İhtira deliline dikkat çekmeyi ihtiva eden âyetler,

Üçüncü nevi: Her iki delile dikkat çekmeyi ihtiva eden âyetler.

1. Sadece inayet deliline dikkat çekmeyi ihtiva eden âyet örnekleri: "Biz arzı döşek, dağları birer direk kılmadık mı?... Birbirine girmiş bahçeler" âyeti ne kadar (Nebe, 78/6, 16), "O, semada bir takım burçlar kıldı, yine orada ışıklı bir güneş, nurlu bir ay kıldı" (Furkan, 25/61), "İnsan yediği yemeğe dikkatle baksın" (Abese, 80/28). Bu nevi âyetler Kur'an'da çoktur.

2. Sadece ihtira deliline dikkat çekmeyi ihtiva eden örnek âyetler: "İnsan, neden yaratıldığına dikkatle baksın, o fışkıran bir sudan yaratılmıştır" (Tarık, 86/5, 6), "Develerin nasıl yaratıldığına dikkatle bakmıyorlar mı?" (Gâşiye, 88/17), "Ey insanlar! Bir mesel getirildi, ona kulak verin, Şu, Allah'ı bırakıp da O'ndan başkasına yalvarıp yakaranlar yok mu? Yalvardıkları varlıklar bir sinek bile yaratamazlar, bu iş için birleşseler bile" (Hac, 22/73). Hz. İbrahim'in sözü olarak hikâye edilen şu âyet de buna örnektir: "Ben yüzümü semaları ve arzı yaratana çevirdim" (En'am, 6/79). Buna örnek teşkil eden sayısız âyetler vardır.

3. Hem inayet, hem de ihtira delillerine dikkat çekmeyi ihtiva eden âyet örnekleri de çoktur. Hatta daha çok olan bu nevi âyetlerdir. "Ey insanlar! Sizi ve sizden evvelkileri yaratan Rabbınıza ibadet ediniz ki belki takva sahibi olursunuz. O, sizin için arzı döşek, semayı tavan kıldı. Gökten yağmur yağdırdı da onunla onun için size meyvalardan rızık çıkardı. Bile bile Allah'a eşler koşmayın" (Bakara, 2/21, 22). Bu âyetteki, "sizi ve sizden öncekileri yaratan" ifa-

desi ihtira deliline, "sizin için arzı döşek kıldı" ifadesi inayet deliline örnek teşkil etmektedir. Şu âyet de böyledir. "Şu kuru toprağı diriltip de içinden onlar için gıda olan hububat çıkarmamız da kendileri için bir delildir, o rızıktan yemektedirler" (Yasin, 36/33), "Yerle göklerin yaratılışı üzerinde düşünürler de, Rabbımız bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ederiz, bizi ateşin azabından koru, derler" (Alu İmran, 3/191).

Bu hususta nazil olan âyetlerin çoğunda, delâletin her iki nevi de mevcuttur. İşte bu yol, Allah'ın insanları, kendi varlığını bilmek için davet ettiği sırat-ı müstakim, yani dosdoğru bir yoldur. Zaten onların fıtratlarında bu mânayı idrak için bir istidat yaratmak suretiyle de bu hususa onların dikkatlerini çekmiş oluyor. Beşerin tabiatında bir gariza olarak bulunan ilk fıtrata, "Hani Rabbın, o Âdemoğullarının sırtlarından zürriyetlerini almıştı da onları kendilerine şahit tutup: Ben sizin Rabbınız değilmiyim, demiş, onlar da: Evet Rabbımızsın, kendimize şahit olduk, demişlerdi" (A'raf, 7/172) mealindeki âyette işaret vardır. Bundan dolayı Allah'a iman ve peygamberlerinin tebliğ ettiklerine uymak suretiyle Cenabı Hakk'a itaat etmeyi gaye edinen bir kimsenin bu yolu tutması lazımdır ki, bizzat Allah'ın ve ayrıca meleklerinin şehadetiyle beraber Hakk Teâlâ'nın rububiyetine şâhid elan ulemadan olabilsin. Nitekim Allah Teâlâ buyurur: "Allah, melekler ve ilim sahipleri en mükemmel bir doğrulukla şehadet ederler ki, O Aziz ve Hakim olandan başka ilah yoktur" (Alu İmran, 3/18). Yüce ve mukaddes Allah'ın "Kâinatta hiç bir varlık yoktur ki O'nu tesbih etmesin. Lâkin onların bu tenzihini siz fark etmiyorsunuz" (İsra, 17/44) buyurması da bunu gösterir.

Sâni'in varlığına dair olan bu delillerden açıkça anlaşılıyor ki, bu konudaki deliller biri inayet delili, öbürü ihtira delili olmak üzere iki neve inhisar etmektedir. Yine açıkça belli ki, bu iki yol aynen hem havassın, yani ulemanın hem de halkın yoludur, iki zümrenin bilgisi arasındaki fark, sadece tafsilat ve teferruattadır. Yani halk, inayeti ve ihtırai bilme hususunda, his ile elde edilen bilgilere dayanan ilk marifetle idrak olunan malumat ile iktifa ederler. Halbu-

ki âlimler, his ile idrak olunan bu gibi şeylere burhanla idrak olunan, yani inayet ve ihtira delilleriyle ilgili olmak üzere delille idrak olunan bilgiyi de ilave ederler. Hatta bu hususta ulemadan biri şöyle demiştir: İnsanın ve hayvanların organları ile ilgili olarak ulemanın idrak ettiği bilgi, bu organlarda aşağı yukarı binlerce fayda bulunduğunu gösterecek derecede geniştir. (Halbuki aynı konuda halkın bilgisi çok dar, az ve sınırlıdır). Durum bu olunca, demektir ki bu ve öbür semavî kitaplarda ifade edilen yol da budur.

Âlimler, bu iki yolla ilgili olarak istidlal ve kıyas yaparlarken, sadece kemiyet ve çokluk yönünden halka üstün olmazlar, ayrıca bir şeyin bizzat kendisini tanıma hususunda derinleşmeleri itibariyle de halktan üstün olurlar. Çünkü halkın mevcudata bakmaları, nasıl yapıldığına dair bilgi sahibi olmadıkları masnuâta, yani sanat eserlerine bakmalarına benzer. Şübhesiz ki halk, bu gibi şeylerin durumundan, onların sadece masnû olduklarını, onları icad eden bir sanatkârın bulunduğunu bilir. Ulema ise, sanat eserleri hakkında bilgisi olan ve bu gibi eserlerin ne gibi hikmetler ihtiva ettiğini anlayan uzman bir kimse gibi bunlara bakar. Hiç şüphe yoktur ki, sanat eserleri hakkında bilgi sahibi olması bakımından bu durumda bulunan bir kimse, sanatkâr olması itibariyle sanatkârı —bu sanat eserlerinden, onların sadece sanat eserleri olduğundan başka bir şey anlamayanlardan— daha iyi bilir.

Ulu ve yüce Sâni'i red ve inkâr eden Dehriyenin, yani Materyalistlerin bu hususdaki haline gelelim: Bunların misâli, sanat eserlerini his ve müşahede eden, ama bunların sanat eseri olduklarını kabul ve itiraf etmeyen, tam tersine bu eserlerde görmüş olduğu sanatı tesadüfe ve kendiliğinden meydana gelen bir işe bağlayan kimsenin misâli gibidir.

II. VAHDANİYET

Soru: Yüce yaratıcının varlığını bilme konusunda şer'î yol bu yol olunca, onun vahdaniyeti ve birliği hususundaki şer'î yol nedir? **Vahdaniyet**, O'ndan başka bir ilâh bulunmadığını bilmektir. Bu nefiy, yani ondan başka ilâhları reddetme keyfiyeti, lâilâhe illâhû (O'ndan başka ilâh yoktur) cümlesinin ihtiva ettiği icaba (yani Allah vardır, şeklindeki müsbet hükme) ilave olunan bir mânadır, îcab ve müsbet hüküm, yani Allah'ın mevcudiyeti, daha önceki sözlerle sabit olmuştu. Şimdi burada nefyin sübutundan maksat nedir? (Niçin birden çok Allah'ın varlığını reddediyoruz? Bu redde şer'î yol nedir?).

Cevap: Önce O'ndan başkasından ulûhiyeti red ve inkâr meselesini ele alalım: Şübhesiz ki, bu hususiaki şer'î yol, Allah Teâlâ'nın Aziz Kitab'ta gayet açık olarak beyan etmiş olduğu yoldur. Bu da üç âyette anlatılmıştır.

1. "Göklerde ve yerde, Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı, (buralardaki nizam) bozulurdu" (Enbiya, 21/22).

2. "Allah, çocuk edinmemiştir. Kendisi ile birlikte herhangi bir ilâh da mevcut değildir, öyle olsaydı, her ilâh kendi yarattığını idare etmeye kalkışır, netice olarak da ilâhlardan biri öbürüne üstün gelirdi. Allah, onların kendisine verdikleri vasıflardan pek çok münezzehtir" (Mü'minun, 23/92).

3. "De ki, söylemiş olduğunuz gibi O'nunla birlikte bir takım ilâhlar mevcut olsaydı, Arşın sahibi olan Allah'a karşı bir yol bulmaya (ve onun işlerine müdahele etmeye) kalkışırlardı" (İsra, 17/42).

Birinci âyetin delâlet ettiği husus insan fıtratında ve hılkatında tabiî bir gariza (ve istidat) olarak bulunmaktadır. Şöyleki: Bizatihi malum olan hususlardandır ki, herbiri diğerinin işini yapan ve yetkisine sahip olan iki padişah bulunsa, bir şehrin (ve devletin) bunlar tarafından idare edilmesi mümkün olmaz. Zira bir neviden olan iki failden tek (tip) bir fiil vücuda gelmeyeceğinden, ikisinin birlikte yapacağı iş ve idare sonunda şehrin (ve devletin düzeninin) bozulması zaruri olmak lazım gelir. Ancak biri iş görür ve idare eder de öbürü âtıl ve boş kalırsa, o zaman bu durum meydana gelmez ama böyle bir şey de ilâhların sıfatına aykırı olan ve bulunmaması şart olan bir şeydir. (Boş duran, ilâhlık vasfına haiz olmayacağından, yine ilâhın bir olması icab eder). Hiç şüphe yoktur ki, ne zaman bir yerde bir neviden olan iki fiil ve idare bir araya gelirse, mutlaka o yerin idaresi ve düzeni bozulur. "Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı, yer ve semaların nizamı bozulurdu", âyetinin mânası işte budur.

"Her ilâh kendi yarattığını idare etmeye kalkışırdı..." mealindeki âyeti ele alalım: Bu âyet, fiilleri değişik (ve tek tip olmayan) bir çok ilâhlar kabul edenleri (yağmur yağdıran ilâh, bereket ilâhı diyenleri) reddetmektedir. Çünkü, birinin yaptığını öbürünün yapmasına elvermiyecek şekilde fiilleri muhtelif olan ilâhlardan, "bir" mevcudun meydana gelmemesi icab eder. Bu takdirde âlem "bir" olduğu için, fiilleri mükemmel olan ilâhlardan âlemin vücuda gelmemesi zaruri olur. (Zira herbirinin fiili tam ve mükemmel olursa, ilâhlardan herbiri âlemi tek başına yaratmaya muktedir olur. Bu durumda âlemi yaratmak için bir ilâh kâfi geleceğinden öbür ilâhlara ihtiyaç kalmaz. Şayet fiilleri tam ve mükemmel olmazsa o zaman da noksan ve kusurlu varlıklar olacaklarından, hiç biri ilâh olamaz. Mademki âlem tek bir varlık olarak vardır, o halde onun fiilleri tam ve mükemmel sadece yaratıcı ve idare edici bir tek ilâhı vardır).

"De ki, söylemiş olduğunuz gibi onunla birlikte bir takım ilâhlar mevcut olsaydı, Arşın sahibi olan Allah'a karşı bir yol bulmaya (ve onun işlerine karışmaya) kalkışırlardı", mealindeki âyete gele-

lim: Bu âyet ilk âyet gibidir. Yani fiilleri bir olan (aynı işi yapan ve aynı derecede etkili ve yetkili olan) iki ilâhın bulunmasının imkânsız olduğunu gösteren bir burhandır. Bu âyetin mânası şudur: Arzda ve semalarda mevcut Allah'tan başka, âlemi icad ve halk etmeye kadir ilâhlar bulunsa ve bunların âleme nisbeti de yaratıcının ona nisbeti derecesinde olsa bu ilâhların Allah'la beraber Arş üzerinde olmaları icab ederdi. Bu takdirde de bir tek nisbetle bir tek yere mensup, yekdiğerinin dengi iki mevcut var olurdu. Şübhesiz ki, iki denk varlık belli bir yere belli bir nisbetle mensup olamazlar. Çünkü nisbette ittihad ve birlik olursa, mensupta da ittihad ve birlik bulunmuş olur. Yani birbirinin misli ve dengi olan iki varlık, belli bir yere hulul edemiyecekleri, belli bir yeri tutamayacakları gibi belli bir nisbetle belli bir yere de mensup olamazlar, iki denk ilâhın belli bir mahal ile kaim olma özelliğine sahip olduklarının farz edilmesi halinde durum budur. Halbuki ilâhın Arşa olan nisbeti bunun zıddıdır. Yani Arş ilâhla kaim olur, yoksa ilâh Arş ile kaim olmaz. Bundan dolayıdır ki Allah Teâlâ, "O'nun kürsüsü semaları ve arzı kaplar. Bunları muhafaza etmek ona ağır da gelmez" (Bakara, 2/255) buyurmuştur. Allah'ın vahdaniyetini bilme konusunda tab'an veya şer'an mevcut olan delil işte budur.

Şimdi bu delil karşısında ulema ile halk arasındaki farkı ele alalım: Âlimler, âlemin icadından ve âlemin parçaları arasında mevcut olan ve insan bedenindeki organlar arasındaki münasebete benzeyen rabıtalardan, halkın bundan anladığından daha fazlasını anlarlar. Nitekim şu âyette buna işaret edilmiştir. "Allah, onların söyledikleri gibi olmaktan pek çok münezzehtir. Yedi kat sema, arz ve buradaki varlıklar O'nu tesbih ve takdis ederler. Âlemde hiç bir şey yoktur ki methu sena ile onu tenzih ve tesbih etmemiş olsun. Fakat siz onların tesbihini fark etmezsiniz (onu halk değil âlimler fark ederler). Şübhesiz ki Allah gayet halimdir, pek çok affedicidir" (İsra, 17/44).

Külfete girerek ve zorlanarak Eş'arîlerin bu âyetten çıkarmış oldukları ve "**mumanaat delili**" (burhan-ı temânu) ismini verdik-

leri delil, tabiî ve şer'î mecrada câri olan bir şey değildir (Akla da dine de uygun değildir). Tabiî mecrada câri olmamasının sebebi, bu hususta söylemiş oldukları sözlerin burhan (kuvvetinde ve değerinde) olmamasındandır. Şer'î mecrada câri olmamasının sebebi de şudur: Bu delille ikna ve tatmin edilmeleri şöyle dursun, Eş'arîlerin bu hususta sözlerini halk anlama kudretine bile sahip değildir. Çünkü Eş'arîler derler ki: Farz edilen ilâhlar iki veya daha fazla olsa, ihtilafa düşmelerinin mümkün olması icab eder. İhtilafa düştükleri zaman da, bu durum üç şıktan hali değildir, bunun bir dördüncüsü yoktur.

Birinci şık: Ya her ikisinin muradı ve maksadı tam olarak hasıl olur,

İkinci şık: Veya hiç birinin muradı ve maksadı hasıl olmaz,

Üçüncü şık: Veyahut da birinin irade ettiği hasıl olur, öbürününkü olmaz.

Eş'arîler daha sonra sözlerine şöyle devam ederler: İkisinden birinin murad ve maksadının tam olarak hasıl olmaması imkânsızdır. Şayet durum bu olsa, yani ikisinden birinin, ne onun, ne de berikinin murad ve maksadı gerçekleşmeseydi, âlemin ne var (mevcut) ne de yok (ma'dum) olması lazım gelirdi.

Her ikisinin murad ve maksatlarının birlikte hasıl olması da imkân dahilinde değildir. Çünkü bu takdirde de âlemin yok olan var, (mevcud-i ma'dûm) olması icab ederdi.

Şu halde geriye sadece birinin murad ve maksadının hasıl olması, öbürünün iradesinin bâtıl ve hükümsüz kalması şıkkı kalmaktadır. Bu duruma göre de iradesi bâtıl ve hükümsüz kalanın âciz olması lazım gelir. Âciz ise ilâh olamaz.

*
* *

Bu delilin zayıf oluşunun sebebi şudur: Şahidde ve görünürde olana kıyasla iki müridin ihtilaf etmeleri mümkün olduğu gibi ittifak etmeleri de mümkündür ki, ilâhlar için ihtilaftan daha lâyık olan da budur. Şayet iki ilâh âlemi yapma hususunda ittifak edenlere, bir

eser yapmak için ittifak eden iki sanatkâr gibi olurlar. Durum böyle olunca zaruri olarak denilecektir ki, "ittifak etmeleri halinde, ikisinin fiilleri bir mahalde vârid olacağından birbirine yardım etmeleri sözkonusudur". Meğer ki biri çıkıp da, iki ilâhtan biri işlerin bazısını, öbürü de diğer bazısını yapıyor ve belki de bunu nöbetleşerek yapıyorlar, desin. Ancak bu çeşit bir şüphelendirme, halkın haline layık olmaz. Cedelcilerden, bu konuda böyle bir şüphelendirme yolunu tutanlara bu hususta şu cevap verilebilir: Bir şeyin bazısını ve bir kısmını ihtira eden o şeyin tümünü ihtira etmeye kadir olur. Böylece iş, iki ilâhın her şeye kadir olması meselesi haline gelmiş olur. Bu durumda iki ilâh ister ittifak ister ihtilaf etmiş olsun ne yaparsa yapsın fiilde yardımlaşmak bahiskonusu olur. Nöbetleşe yapma meselesinde ise, her iki ilâh hakkına eksiklik vardır.

Doğruya en fazla benzeyen şudur: Allah iki olsaydı, âlemin de iki olması lazım gelirdi. Onun için mademki âlem birdir, o halde fail de bir tanedir. Çünkü belli bir fiil ancak "**bir**"den meydana gelir. Bu sebeple, "bazısı diğer bazısına üstün gelirdi", meâlindeki âyette geçen üstünlüğün sadece fiillerdeki ihtilaf yönünden anlaşılması uygun olmaz, iki ilâhın fiillerde ittifak etmelerini de dikkate almak gerekmektedir. Zira muhtelif ve farklı fiiller arasında bir yardımlaşma olduğu gibi belli bir mahalde vâki olan müttefik ve birbiriyle uyumlu fiiller arasında da yardımlaşma vardır. Âyetten bizim anladığımızla kelâmcıların anladıkları arasındaki fark budur. Gerçi Ebu'l-Meâli'nin sözlerinde bizim söylediğimiz hususa azçok işaret edilmiştir.

Kelâmcıların âyetten anladıkları delilin, âyetin ihtiva ettiği delil olmadığını şu husus da göstermektedir: Kelâmcıların delili ile ulaşılan "imkânsızlık" bahiskonusu âyetle ulaşılan "imkânsızlıktan" başkadır. Şöyle ki, âyetteki delildir, diye iddia ettikleri delilin ulaştığı imkânsızlık birden fazladır. Çünkü onlar yaptıkları taksimatla ortaya üç şık çıkarmışlardır. Halbuki âyette herhangi bir taksim yoktur. O halde kelâmcıların bu hususta kullandıkları delil, mantıkçılarca "şartlı munfasıl kıyas" diye bilinen, bizzat kelâmcı-

ların kendi sanatlarında, yani cedelde "sebr ve taksim", diye malum olan delildir. Halbuki âyetteki delil mantık ilminde "şartlı muttasıl kıyas" diye bilinmektedir. Bu ise munfasıl kıyastan başkadır. Mantık ilmi hakkında az çok bilgi sahibi olanlar için iki delil arasındaki fark açıkça malum olur. Ayrıca kelâmcıların delillerinin ulaştırdığı "imkânsızlık" Kur'an'daki delilin ulaştırdığı "imkânsızlık" değildir. Zira kelâmcıların delilleriyle ulaşılan imkânsızlık şudur: a) Ya âlem ne mevcut ne de ma'dum olacak, b) Veya ma'dum bir mevcut olacak, c) Veyahut da ilâh âciz ve mağlup olacak. Bunlar birden çok olan sürekli imkânsızlıklardır. Kur'an'daki delilin ulaşmış olduğu imkânsızlık ise sürekli değildir. Bu delilde imkânsızlık özel bir zamana bağlanmıştır. O da mevcut olduğu zamanda âlemin fasit ve bozuk olarak var olmasıdır. Sanki, "Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı... şu anda âlem fâsid ve bozuk olarak mevcut olurdu " denmiş olmaktadır. Sonra âlemdeki düzenin fasit ve bozuk olmadığı istisna edilmiş ve böylece bir tek ilâhtan başka Allah'ın bulunmadığı sonucuna zaruri olarak ulaşılmıştır. Bu suretle bu sözlerimizden açıkça anlaşılmaktadır ki, Bari Teâlâ'nın varlığını kabul ve ikrar, O'ndan başkasından uluhiyeti red ve inkâr hususuna şeriatın davette esas aldığı yol, kelime-i tevhidin, yani lâilâhe illallah cümlesinin ihtiva ettiği iki mânadır. Şu halde bu şekilde düşünen ve kelime-i tevhidin ihtiva ettiği iki mânayı, isbatı ve nefyi, yani kabul ve imkân vasf etmiş olduğumuz yoldan tasdik eden bir kimse, akidesi İslâmî akide olan hakiki bir müslümandır. Diğer taraftan akidesi bu delillere dayanmayan bir kimse, kelime-i tevhidi tasdik etse bile sadece isim iştiraki suretiyle hakiki müslüman ile beraber müslüman sayılır.

III. ALLAH'IN SUBUTÎ SIFATLARI

Aziz Kur'an'da, âlemin Sânii ve Mucidi hakkında açıkça ifade edilen vasıflar insanlarda da mevcut olan kemal vasıflardır. Bunlar yedidir: ilim, hayat, kudret, irade, sem', basar, kelâm, (Maturidîlere göre bir de tekvin).

İlim sıfatı: Aziz Kitap, delâlet yönünden buna işaret etmiş ve "Yaratan bilmez mi hiç? O latîf ve herşeyden haberdardır" (Mülk, 67/14) demiştir. Bu âyetin delâlet yönü şudur: Eser, onun parçalarında mevcut olan tertip ve nizam itibariyle, yani bu parçalardan herbirinin diğeri için yapılmış olması ve bu parçaların tümü itibariyle sözkonusu eserle kasd edilen bir menfaata uygun olması bakımından tabiattan ibaret olan bir sâniden hâdis olmuş değildir. Âlem ancak ve ancak belli bir gayeyi yine belli bir gayeden evvel tertip ve tanzim eden bir sâni tarafından ihdas edilmiştir. Bu sebeple sâniin âlem hakkında ilim sahibi olması zaruridir. Bunun misâli şudur: İnsan bir eve baktığı vakit temelin duvar, duvarın tavan için yapılmış olduğunu kavrar ve açıkça bilir ki, ev, inşaat sanatı hakkında ilim sahibi olan bir zatın eseri olarak vücuda gelmiştir.

Bu sıfat kadîm ve ezelî bir sıfattır. Çünkü Hakk Teâlâ'nın bu sıfatla sadece herhangi bir zamanda muttasıf olması câiz değildir. Lâkin bu hususta derinliklere dalarak kelâmcıların dedikleri gibi, "Allah muhdes olanı, hudûsu vaktinde kadîm ilmi ile bilir", demek doğru almaz. Çünkü bundan, yokluğu vaktinde de, varlığı vaktinde de muhdes hakkındaki ilmin bir tek ve aynı ilim olması lazım gelir. Bu ise makul bir şey değildir. Zira bu takdirde ilmin mevcuda ve

eşyaya tâbi olması icabeder. Halbuki mevcut bazan bilfiil, bazan da bilkuvve olarak var olduğu için, varlığın her iki nevi ile ilgili ilmin değişik olması zaruridir. Çünkü mevcudun bilkuvve var olma zamanı, bilfiil var olma zamanı değildir, iki zaman farklıdır. Şeriatın açıkça bahs etmediği husus işte budur. Hatta şeriat bunun aksini açıkça beyan etmiştir. O da Allah'ın muhdes varlıkları, hudûs ettikleri zamanda bilmesidir. Nitekim, "Hiç bir yaprak düşmez ki Allah onu bilmiş olmasın, ne yerin karanlıklarındaki bir tane, ne yaş ne de kuru bir şey yoktur ki kitab-ı mübinde, yani onun ilminde bulunmuş olmasın" (En'am, 6/59) buyrulmuştur. Şu halde bu mesele ile ilgili şer'î esasın şu şekilde vaz' olunması uygun olur: Allah bir şeyi olmadan evvel, o şey olacaktır, diye bilir, olan bir şeyi de oldu, diye bilir, mahv olan bir şeyi mahv olduğu vakitte mahv ve telef oldu, diye bilir. Şer'î esasların icab ettirdiği husus bundan ibarettir. Bunun böyle oluşunun sebebi, halk çoğunluğunun görünürdeki (hissî) âlemden, bundan başka bir mâna anlayamamalarıdır.

Kelâmcıların elinde, ilim sıfatının bu vasıftan başka bir şeye haiz olduğu hususunda hiç bir delil yoktur. Onlar, sadece "Varlıkların değişmesiyle değişen bir ilim muhdestir, halbuki hâdis olan bir şey Bari Teâlâ ile kâim olmaz", derler. Çünkü iddialarına göre hâdis şeylerden ayrılmaz nitelikte olan şey de hâdis olmaktadır. Halbuki biz bu öncülün yalan ve asılsız olduğunu daha evvel izah etmiş bulunmaktayız. Onun için bu kaidenin olduğu gibi tesbit edilmesi şarttır, öyle olunca da Allah muhdes varlıkların hudûsunu ve bozulan şeylerin bozuluşunu bilir ama bu ilim muhdes veya kadîm bir ilimdir denemez. Çünkü bu İslâmda bid'at olarak ortaya çıkan bir sözdür, "Rabbın unutkan değildir" (Meryem, 19/65).

İlim sıfatından, **hayat sıfatının** varlığı aşikâr olarak anlaşılır. Şöyle ki: Şâhidde ve görünürde olan şudur. İlim sahibi olmanın şartlarından biri hayat sahibi olmaktır. Kelâmcılara göre bu konuda görünürdeki hükmün görünmeyene nakl edilmesi (ve gâib olanın şâhid olana kıyas edilmesi) şarttır. Bu hususta söyledikleri sözler isabetlidir.

Allah'ın **irade sıfatı** ile muttasıf olduğu aşikârdır. Çünkü âlim olan failden bir şeyin meydana gelmesi için, o failin o şeyi irade etmiş olması şarttır. Aynı şekilde kadir olması (kudret) da şartlardan bir diğeridir. "Allah muhdes olan hususları kadîm iradesi ile irade eder," denilmesi ise bir bid'attır, ulemanın akıllarına sığdıramadıkları ve cedel mertebesine ulaşan halkı da ikna etmeyen bir sözdür. Uygun olan, "Allah bir şeyin olmasını, o şey vâki olacağı zaman irade eder, henüz vakti gelmediği için de onu irade etmez", denilmesidir. Nitekim, "Olmasını irade ettiğimiz bir şeye sözümüz; sadece 'ol' dememizden ibarettir. O da hemen oluverir" (Nahl, 16/40) buyrulmuştur. Çünkü anlattığımız gibi kelâmcıların vehimlerinin eseri olan, "Hâdis şeylerle kâim olan hâdistir", prensibinden hareket ederek, Allah, muhdes olan varlıkları kadîm iradesi ile irade eder" demeye halk çoğunluğunu mecbur eden hiç bir şey yoktur.

Allah'ın **kelâm sıfatı**, onun hakkında nereden ve ne suretle sabit oluyor, sorusuna cevaben deriz ki: İhtiraa dair olan kudret sıfatı ve ilim sıfatının kendisi ile kâim olması yönünden Allah'ın kelâm sıfatı sabit olur. Çünkü kelâm haddizatında mütekellimin (yani konuşan ve söz söyleyen şahsın) kendisinde mevcut olan ilme muhatabını delâlet etmesini sağlayan bir iş yapmasından veyahut da, muhatabı, kendisinde mevcut olan ilme vâkıf olacak bir hale getirmesinden başka bir şey değildir. Bu ise failin fiilleri cümlesinden bir fiildir. Hakiki fail olmayan bir mahluk yani insan, âlim olması itibariyle bu fiile kadir olunca, aynı hususun hakiki fail olan Allah hakkında bahiskonusu olmasının gerekliliği çok daha uygun olur. Görünürde ve duyu âleminde bu fiil için diğer bir şart daha vardır. O da bunun vasıta ile olmasıdır. Bu vasıta da sözdür. (insan kendi bilgisini söz vasıtasıyle muhatabına intikal ettirir veya söz vasıtası ile muhatabının kendisindeki ilme vâkıf olmasını temin eder. Halbuki Allah hakkında bu şart yoktur). Hal böyle olunca, Allah Teâlâ'dan olan bu fiilin (ve kelâmın) kullarından seçtiği mümtaz bir kulun nefsinde (meselâ söz, ses, işaret, şifre v.s. gibi) herhangi bir vasıta ile husule gelmesi icab eder. Ancak bu vasıtanın mutlaka söz

halinde olması icab etmez ama mutlaka onun tarafından yaratılmış olması şarttır. Belki bazan bir melek vasıtasiyle, bazan vahiy ile, yani yaratılan bir söz aracı olmaksızın, daha açıkçası Allah'ın dinleyicide meydana getireceği bir fiille, onun bu mânaya vâkıf ve âşinâ olması sağlanır. Bazan da Allah Teâlâ'nın, kendi kelâmını tahsis ettiği bir şahsın kulağında yarattığı söz ve ses vasıtasiyle olur. Şu âyetle bu üç tavra işaret edilmiştir: "Allah'ın, kendisine söz söylemiş olması hiç bir beşer için vâki değildir. Vahy ile veya perde arkasından veyahut da gönderdiği elçi bir meleğin, yine onun izni ile dilediğine vahy etmesi suretiyle konuşması bir istisnadır" (Şura, 42/51). Buradaki vahyi, yaratılan bir söz aracılığı olmaksızın, bahiskonusu mânanın vahye mazhar olan zatta vâki ve hasıl olmasıdır. Daha açıkçası bahiskonusu mânanın muhatabın nefsinde ve kalbinde Allah'ın işlediği bir fiille açığa çıkmasıdır. Nitekim mübarek ve muteâl olan Allah, "İki kavis kadar, hatta daha da yakın olmuştu da işte o zaman ne vahy ettiyse onu vahy etmişti" (Necm, 53/9, 10) buyurmuştur. Perde arkasından olan konuşma, kendi kelâmı için seçmiş olduğu mümtaz kulunun nefsinde Allah'ın yarattığı lafızlar vasıtasiyle husule gelen kelâmdır. Hakiki kelâm da budur. Allah bu kelâmı Hz. Musa'ya tahsis etmiştir. Onun için: "Allah Musa ile konuştu" (Nisa, 4/163) buyurmuştur. Üçüncü kısım olan "elçi gönderme" meselesine gelince; bu, Allah'tan melek vasıtasiyle olan kelâmdır. Bazan Allah'ın kelâmı, peygamberlerin vârisleri olan ulemadan burhanlar vasıtası ile ilkâ suretiyle hasıl olur. Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olması, ulemadan bu cihetle sahih olmuştur[11].

Bu suretle açıkça anlaşılmıştır ki, Allah'ın kelâmı olan Kur'an kadîmdir, O'na delâlet eden lafız ise insanın değil, Allah Teâlâ'nın mahlukudur. Kur'an'ın lafzı ile Kur'an haricinde söylenen lafızlar arasındaki fark da böylece birbirine muhalif ve zıd olmuştur. Yani bu lafızlar Allah'ın izni ile bize ait fiillerdir, Kur'an lafızları ise Al-

11 İbn Rüşd, açıkça delile dayalı hak sözlerin Hakk kelâmı hükmünde olduğunu söylemektedir. Zaten Kur'an da hak söz olduğu için Hakk'ın kelâmıdır.

lah tarafından yaratılmıştır. Bu hususu bu şekilde anlamayanlar, bu meseleyi (ve muhakeme tarzını) anlayamaz, Kur'an için nasıl Allah'ın kelâmı denileceğini de kavrayamazlar.

Mushaftaki harflere gelince, bunlar Allah'ın izni ile bizim sun'umuz ve fiilimizdir. Ona saygı gösterilmesinin lüzumlu oluşu, Allah tarafından yaratılan lafızlara ve mahluk olmayan mânaya delâlet ettikleri içindir. Mânayı dikkate almayıp sadece lafzı gözönünde bulunduran, yani meseleyi tafsil etmeyen (Mutezile), Kur'an mahluktur, demiştir. Lafzın delâlet ettiği mânayı dikkate alan (Hanbeliye) ise Kur'an mahluk değildir, demiştir. Doğru olan ikisini telif etmektir.

Eş'arîler, mütekellimin, yani söz söyleyenin, kelâmın faili olmasını reddetmişlerdir. Çünkü bu esası teslim ve kabul etmeleri halinde, Allah'ın, kendi kelâmının faili olmasını itiraf etmeleri icab edeceğini hayal etmişlerdir. Mütekellim, kendisi ile kelâm kaim olan zattır, diye itikad ettiklerinden, bu iki esası kabul etmeleri halinde Allah'ın kendi zatiyle kaim olan bir kelâmın faili olması ve bunun akebinde de Allah'ın zatının hâdis şeylere mahal olması lazım geleceğini zannederek mütekellim, kelâmın faili değildir, kelâm sadece onun zatının kadîm bir sıfatıdır, demişler ve buna benzer daha başka sözler söylemişlerdir. Bu ise **kelâm-ı nefsî** hakkında doğrudur ama nefste olana delâlet eden kelâm —ki bu lafızdır— hakkında asılsız ve hatalıdır. Mutezile ise; kelâm mütekellimin yapmış olduğu şeydir, zannında olduklarından, kelâm sadece laftır, demişlerdir. Bunun içindir ki, Mutezile Kur'an mahluktur, demiştir. Onlara göre fiil olması itibariyle kelâmın, faili ile kâim (zatî bir sıfat) olması şart değildir.

Eş'arîler ise, mütekellim ile kâim olmak kelâmın şartlarındandır, esasına sarılmışlardır. Bu, görünürde ve duyu âleminde her iki kelâm için de, yani kelâm-ı nefsî için de, ona delâlet eden lafız için de aynı derecede doğrudur. Fakat Hâlık hakkında, kendisi ile kaim olan kelâm-ı nefstir. Bu kelâma delalet eden (lafız) ise O'nun yüce zatı ile kaim değildir. Şu halde, Eş'arîler kelâmın mutlak surette mütekellim ile kaim olmasını şart koştuklarından; mütekellimin,

kelâmın faili olmasını da mutlak olarak inkâr etmişlerdir. Halbuki Mutezile, mütekellimin, kelâmın faili olmasını mutlak olarak şart koştuğu için kelâm-ı nefsîyi inkâr etmiştir. Yaptığımız açıklamalardan malum olacağı veçhile, her iki taifenin sözlerinde bir parça hak da bâtıl da vardır.

Sem' ve **basar**, yani işitme ve görme sıfatlarına gelince, şeriat bu iki sıfatın, Allah Tebâreke ve Teâlâ'ya aidiyetini şu cihetten kabul etmiştir: Sem' ve basar, varlıklar âleminde mevcut olup akıl tarafından idrak olunmayan "idrak edilebilir mânalar"a mahsustur. Masnu ve eserde bulunan her şeyi idrak etmek Sâni'in şartlarından olduğundan, onun bu iki idraka da sahip olması zaruri olmuştur. Şu halde onun, gözle idrak edilen şeyleri de kulakla idrak edilen şeyleri de bilmesi icab eder. Çünkü bunlar da O'nun masnuatı ve eserleridir.

Bütün bu sıfatların, Halık Teâlâ'da varlığına; şeriatta, onun ilim sıfatına sahip olması açısından işaret edilmekte ve dikkat çekilmektedir. (Allah'ın görmesi ve işitmesi, O'nun her şeyi bildiğini anlatmak için şeriatta bahiskonusu edilmiştir). Hulasa, ilâh ve mabud isimlerinin medlulü olan bir varlığın, idrak edilme özelliğine sahip olan her şeyi idrak etmesi gerekir. Çünkü insanın, yaptığı ibadeti idrak etmeyen ve ondan habersiz olan bir varlığa ibadet etmesi abes işlerdendir. Nitekim: "Babacığım! Niçin işitmeyen, görmeyen ve sana bir faydası dokunmayan bir şeye ibadet ediyorsun?" (Meryem, 19/43), "Allah'ı bırakıp da size hiç bir faydası olmayan ve zararı dokunmayan şeylere mi ibadet ediyorsunuz?" (Enbiya, 21/66) mealindeki âyetlerde bu hususa dikkat çekilmiştir.

Kusurdan münezzeh olan Allah'a verilen sıfat ve isimler konusunda şeriatın açık ve kesin surette halkın bilmelerini istediği miktar, başka değil, sadece bu kadardır.

Sıfatlar konusunda ortaya çıkan bid'atlar

Sıfatlar konusunda, "Acaba bunlar zât mıdır yoksa zat üzerine zait midir, yani bunlar nefsî sıfatlar mıdır, yoksa mânevî sıfatlar mı-

dır", sorusunun sorulması, bu hususta ortaya çıkmış olan bid'atlardandır.

Sıfât-ı nefsiyeden maksat, zât üzerine zait bir mânanın zât ile kaim olması değil, zâtın nefsi için mevsuf olduğu şeydir. Vâhid ve kadîm gibi. (Burada kadîm sıfatı zât üzerine zait ve ondan başka değil, onun aynı olan bir sıfattır). **Sıfât-ı mâneviyeden** maksat, kendisinde kaim olan bir mâna sebebiyle zâtın mevsuf olmasıdır.

Eş'arîler, bu sıfatlar mânevi sıfatlardır, onun için zât üzerine zaittirler, derler ve şöyle konuşurlar: Allah, zâtı üzerine zait olan bir ilimle âlimdir, zâtı üzerine zait olan bir hayatla hayy ve diridir, tıpkı şâhidde ve duyular âleminde olduğu gibi. Fakat onların böyle demelerinden Hâlık'ın cisim olması lazım gelir. Çünkü ortada bir sıfat ve mevsuf, bir hâmil ve mahmul (taşıyan ve taşınan) vardır. Bu ise cisme mahsus bir haldir. Zira onlar elbetteki, zât yine kendi zâtı ile kaimdir, sıfatlar da o zâtla kaimdirler, diyecekler veya şunu söyleyecekler: Bunlardan her biri, yani zât da sıfatlar da kendi kendine kaimdirler. Fakat bu takdirde bir çok ilâhın mevcut olması gerekecek. Bu ise, üç uknumun, vücut, hayat ve ilim uknumlarının mevcut olduğunu iddia eden Hıristiyanların görüşüdür. Bu konuda Hakk Teâlâ, "Küfr edenler, şüphesiz ki Allah üçün üçüncüsüdür, demişlerdir" (Maide, 5/76) buyurmuştur.

Eğer Eş'arîler, bunlardan biri zâtı ile kaimdir, diğeri zâtı ile kaim olanla kaimdir (Allah'ın zâtı zâtı ile, sıfatları da zâtla kaimdir), derlerse, bir cevherin bir de arazın mevcudiyetini icab ettirmiş olurlar. (Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki münasebeti cevherle araz arasındaki münasebet haline getirmiş olurlar). Çünkü cevher zatı ile kaim olan şeydir. Araz ise başkasıyle kaimdir. Cevher ile arazdan mürekkep olan bir şey zaruri olarak cisimdir.

Bu soruya cevap veren Mutezilenin, zât ile sıfatları bir ve aynı şeydir, demeleri de böyledir, ilk ve temel bilgilerden uzaktır. Hatta onlara zıd olduğu bile zannedilebilir. Şöyle ki: Zannedildiğine göre ilk bilgilerden (ve mütearifelerden) biri şudur: İlmin âlimden başka olması zaruridir, ilmin âlimden ibaret olması mümkün değildir. Me-

ğerki iki muzâftan birinin karine olması mümkün olsun. "Baba" ile "oğul" un aynen bir tek manaya gelmesi gibi. (Aynı şahıs hem baba hem oğul olabilir ama oğlu itibariyle baba, babası itibariyle oğul olduğunu gösteren bir karinenin bulunması lazım gelir). Bu ise, halkın anlayış ve kavrayış seviyesinden uzak bir talim ve tebliğ şeklidir. Onu açıkça anlatmak da bid'attır. Çünkü bu gibi sözler halkı irşad etmekten çok idlal eder, sapmalarına sebep olur. Diğer taraftan, her varlıktan evvel olan yüce Allah hakkında böyle bir şeyin zaruri olduğuna dair Mutezilenin elinde bir delil de yoktur. Ne Mutezilenin ne de diğer kelâmcıların elinde, Allah'ın cisim olmadığını ispat edecek bir delil mevcut değildir. Çünkü onlara göre Allah'ın cisim olduğunu reddetmek, sırf cisim olması itibariyle cismin hudûsunun zaruri oluşuna dayanmaktadır. Halbuki bu eserin baş tarafında, bu hususta onların elinde bir burhan bulunmadığını, ellerinde burhan bulunanların ulema (ve hükema) olduğunu izah etmiştik.

Hıristiyanların ayağı bu noktada kaymıştır. Şöyle ki, onlar sıfatların çokluğuna itikad ettiler ve ayrıca bu sıfatların başkasıyle değil, zât gibi kendi kendine kaim cevherler olduklarına inandılar. Yine onların inançlarına göre bu nitelikteki sıfatlar biri hayat, diğeri ilim olmak üzere ikidir. Hıristiyanlar, ilâh bir yönden birdir, bir yönden üçtür, derler ve bununla, onun mevcut-hayy-âlim (vücut-hayat-ilim) olması itibariyle üç, diğer taraftan bu üçün toplamı bir şey olması bakımından "vâhid" (bir) olduğunu anlatmak istemişlerdir.

Şu halde bu hususta üç mezhep vardır:

1. Sıfatların, zâtın kendisi ve aynısı olduğu ve ortada bir kesretin ve çokluğun bulunmadığı görüşünde olanların mezhebi, (Mutezilenin ve hükemadan bazılarının mezhebi),

2. Kesreti görenlerin mezhebi. Bu da iki kısımdır:

a) Bunlardan bazıları kesreti kendi zâtı ile kaim sayarlar, b) Diğer bazıları ise kesreti kendi zâtından başkasiyle kaim saymaktadırlar. Bütün bunlar, şeriatın maksadından uzaktır. Durum bu olunca cumhur dediğimiz halkın, sıfatlar konusunda bilmeleri uygun olan, sadece şeriatın sarih olarak açıkladığı şeylerdir. O da bu ka-

dar çok tafsilata girmeden, sıfatların varlığını kabul ve itiraftan ibarettir. Çünkü cumhur ve halk nezdinde bu hususta bir yakînin ve katiyetin hasıl olması esasen mümkün değildir. Burada cumhurdan maksadım, ister kelâm ilmini ve sanatını hakkiyle tahsil etmiş olsun, ister tahsil etmemiş olsun, burhan sanatı (ve felsefe) ile ilgilenmeyen herkestir. Çünkü bilginin bu derecesine insanı vâkıf kılmak kelâm ilminin ve sanatının kudreti dahilinde değildir. Zira kelâm sanatının en zengin ve yüksek kısmı burhana dayanan hikmet değil, nihayet cedele dayanan hikmet (hikmet-i cedeliye) olmaktadır. Bu hususta hak olana vâkıf olmayı sağlamak cedel sanatının kudreti dahilinde değildir[12].

Bu açıklamalardan, cumhura ve halka bu hususta saraheten anlatılan bilgi miktarı ile bu konuda onların tutmaları gereken yollar anlaşılmış olmaktadır.

12 İbn Rüşd kendini hikmete ve felsefe tahsiline vermemiş, nazarî ve mücerret meselelerle meşgul olmamış zeki, kabiliyetli ve dürüst olan herkesi cumhur ve halk olarak kabul etmektedir. Bir kimse tabip, mühendis, iktisatçı, matematikçi, ziraatçı, kimyacı, fizikçi hatta kelâm ve fıkıh âlimi olsa bile, şayet kendisinde yukardaki şartlar yoksa yine halk zümresine dahildir. Gerçek âlim, hakim ve mütefekkir değildir. Böylelerine hitap ederken, bunların halktan olduklarını hiç bir zaman hatırdan çıkarmamak icab etmektedir.

IV. SELBÎ VE TENZİHÎ SIFATLAR

Şimdi tenzih konusuna gelelim. Şeriatın halka talim hususunda tutmuş olduğu bu yollar ve usûller ilk olarak Yüce Yaratıcı'nın varlığı, ikinci olarak O'nun şeriki bulunmadığı hususunda tutmuş olduğu yollar, üçüncü olarak yine onun sıfatlarının bilinmesi konusunda tuttuğu yollar ve bu bahiste bu nevilerden olmak üzere cins cins tasrih ettiği miktar, yani artırılması veya eksiltilmesi veya tahrif edilmesi veya te'vil edilmesi halinde bütün topluluk için ortak olan saadetin hasıl olmadığı miktar takarrür etmiş ve zihinlere yerleşmiştir. Şimdi geriye kalan ve anlatılması bizim için görev olan Yüce Yaratıcı'nın eksik sıfatlardan tenzih edilmesi, bu hususta sarahaten anlatılan miktar ve hangi bakımdan bu miktar ile iktifa edildiğinin sebebi konusunda şeriatın insanlara göstermiş olduğu yollar hakkında da bilgi vermektir. Bundan sonra Allah'ın fiillerinin bilinmesi konusunda şeriatın insanları sevk ettiği yolları ve bu bahiste edinilmesi gereken bilgi miktarı hakkında şeriatce insanlara gösterilen yolları anlatacağız. Bu hususları tam olarak anlatınca, kasd ettiğimiz hedefe mükemmel olarak varmış olacağız.

Deriz ki: Tenzih ve takdisten ibaret olan bu cins bilgi de Aziz Kitab'ın bir çok yerlerinde açıkça ortaya konulmuştur. Bu hususta âyetlerin en açık ve en mükemmel olanı, "Onun misli gibi bir şey yoktur, o işitir ve görür" (Şûra, 42/11) mealindeki âyetdir. "Yaratan hiç yaratılan gibi olur mu?" (Nuh, 16/17) mealindeki âyet ise yukardaki âyetin burhanıdır. Herkesin fıtratındaki garizanın icabıdır ki, Hâlık'ın, ya hiç bir şey yaratamayan varlığın sıfatının gayrisi

üzere bulunması icab eder veya hiç bir şey yaratamayan varlığın sıfatına benzemeyen bir sıfat üzere olması lazım gelir. (Yani Hâlık varlık, mahluk varlığın sıfatına haiz olamayacağı gibi onun sıfatına benzeyen bir sıfata da sahip olamaz). Aksi takdirde Hâlık varlık, halık olmayan varlık gibi olur. Bu esasa, (tam tersinden gidilerek) mahluk da Hâlık gibi değildir, esası eklenince; bundan (mahluka ait sıfatların ya Hâlık'ta hiç mevcut olmamaları veya mahluklarda bulundukları şekilden başka tarzda Hâlık'ta mevcut olmaları lazım gelir. "Başka tarzda" dememizin sebebi, Hâlık'ta mevcut olan sıfatlardan bazılarının varlıklarına, bu âlemdeki mahlukların en şerefsizi olan varlığın —ki o da insandır— sıfatlariyle istidlal etmemizdir. Allah'ta ilim, hayat, kudret, irade v.s. gibi sıfatların mevcut olduğunu kabul ederken tutmuş olduğumuz yol budur. Peygamber'in (s.a.) "Muhakkak ki, Allah Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır", demesinin mânası budur.

Hâlık ile mahluk arasında bir benzerliğin varlığını şeriatın açık bir biçimde reddettiği ve bunu gerektiren burhanı da sarih olarak ortaya koyduğu sabit bulunmaktadır. Benzerliğin (ve mümaseletin) red ve inkâr edilmesinden iki şey anlaşılmaktadır: İlki, mahluktaki sıfatlardan bir çoğunun Hâlık'ta olmaması; ikincisi, mahluktaki sıfatların, aklen sonsuz olan en mükemmel ve en üstün şekillerinin Hâlık'ta mevcut olmasıdır. Bu iki sınıftan, şeriatın neyi açıklayıp neyi açıklamadığı ve sükûtla geçtiği, bu noktada sükût etmesinin hükmî sebebinin ne olduğu hususuna iyi dikkat etmelidir. Biz diyoruz ki:

1. Şeriatın, Hâlık'ta bulunmadığını açıkladığı mahluklara ait sıfatların eksik ve kusurlu sıfatlardan olduğu hususu aşikâr olanlardan:

a) Ölüm: Nitekim mübarek ve muteâl olan Allah buyurur: "Ölmeyen hayye ve diriye tevekkül et" (Furkan, 25/58).

b) Uyku ve derece itibariyle uykudan aşağı olup da idraklerden ve varlıkların muhafazasından gafil olmayı ve sehiv halinde bulunmayı gerektiren cinsten olan diğer şeyler: Bu husus yüce Allah'ın şu sözünde açıklanmıştır. "O'nu ne uyuklama ne de uyku tutar" (Bakara, 2/255),

c) Unutma ve hata: Nitekim yüce Allah buyurur. "O'na ait ilim, Rabbının nezdinde bir kitaptadır. Rabbın ne şaşar ne de unutur" (Taha, 20/51).

Eksikliğe ve kusura delâlet eden bu nevi sıfatların Allah'ta bulunmadığına vâkıf olmak, zaruri ve bedihî bilgilere yakın bir şeydir. Onun için bu neviden olup da zaruri ve bedihî ilme yakın olanların, kusurdan ve noksandan münezzeh olan Allah'ta bulunmadığını şeriat saraheten ortaya koymuştur. (Kusur ve noksan sıfat olduğu, bundan daha açık olanlar, zaten herkes tarafından hata olarak görüldüğü için bahis konusu edilmemiştir. Allah'ta olmadığı ifade edilen eksik sıfatların, murakebe ve muhasebe ile alakalı psikolojik ve ahlaki vasıflar olmaları da dikkat çekicidir).

2. Şeriat, ilk, zaruri ve bedihî bilgilerden uzak olan (ince ve derin) hususlara, bunları halkın pek azı bilir, diye tarif ederek işaret etmiştir. Nitekim Allah Teâlâ bir çok âyette şöyle buyurmuştur: "Lâkin halkın çoğu bilmez" (A'raf, 7/187), "Yerle semaların yaratılması, insanların yaratılmasından daha büyük bir iştir. Lâkin insanların çoğu bilmezler" (Mümin, 40/57), "Bu, Allah'ın insanları yaratmada esas aldığı bir fıtrat ve tabiattır, Allah'ın halkında değişiklik olmaz. Dosdoğru din işte budur ama insanların çoğu bilmezler" (Rum, 30/30).

Kusur ve noksanlık ifade eden bu sıfatların Allah'ta bulunmadığının delili, yani şer'î delili nedir, diye sorulsa, deriz ki:

Bunun delili, araya bir aksaklık ve bozulma hali girmeksizin, varlıkların (nizamının) muhafaza edilmesi hususunun aşikâr olmasıdır. Şayet Hâlık'a gaflet, hata, unutma ve sehiv yol bulmuş olsaydı, elbetteki mevcudata (ve ondaki nizama) halel gelirdi. Allah Teâlâ, bu hususa bir çok âyetlerde dikkat çekerek şöyle buyurmuştur: "Şübhesiz ki, semalarla arzı, yerlerinden oynamasınlar diye Allah sıkı bir şekilde tutmaktadır. Şayet yerinden oynarlarsa, Allah'tan başka hiç kimse bunları tutamaz" (Fâtır, 35/39, 40), "Semalarla arzı muhafaza etmek Allah için ağır bir iş değildir" (Bakara, 2/255).

1. Cismiyet

Soru: Cismiyet, (ve maddî olma) şeriatın Hâlık'ta bulunmadığını açıkça ortaya koyduğu sıfatlardan mıdır, yoksa sükûtla geçtiği bir mesele midir?

Cevap: Şeriatın durumundan ve tutumundan açıkça anlaşıldığına göre cismiyet (yani Allah'ın cisim ve maddî varlık olup olmaması) sükûtla geçilen hususlardandır. Şeriatta cismiyetin reddedilmesinden çok isbatı ve var kabul edilmesi tasrih edilmiştir. Çünkü şeriat, Aziz Kitab'ın bir çok yerinde Allah'ın yüzü ve iki eli bulunduğunu sarahaten ifade etmiştir. Bu âyetler, mahluka nazaran Hâlık'ta cismiyetin daha üstün bir şekilde mevcut olduğu ve bu sebeple Hâlık'ın mahluktan daha mükemmel olduğu kanaatini vermektedir. Nitekim Hâlık ile mahluk arasında müşterek olan sıfatlardan kudret, irade v.s. gibi sıfatlar itibariyle Hâlık'ın üstün oluşunda da durum böyledir. (Kudret ve irade sıfatları gibi yüz ve el de Allah'ın kemal sıfatı olarak kabul edilebilir). Ancak bunun Hâlık'taki varlığı daha mükemmeldir. Bundan dolayıdır ki, ehl-i İslâmdan bir çoğu, "Hâlık, sair cisimlere benzemiyen bir cisim ve diğer maddelere benzemeyen bir maddedir", diye itikad etmişlerdir. Hanbelîlerle onlara tâbi olan bir çoklarının itikadı budur[13].

Bana göre bu sıfat konusunda, yani cismiyet hususunda takip edilmesi zaruri olan yol, onu şeriatın usûlüne göre anlayarak, nefy

13 Kelâmcılar, Allah'ın cisim ve cisimlere ait sıfat, vasıf, hususiyet ve arazlardan münezzeh olduğu hususunda o kadar çok mübalağa etmişlerdir ki, bunun sonucunda halkın anlamadığı, tamamiyle nazarî ve mücerret bir ulûhiyet fikri ortaya çıkmış, selefin ve Hanbelîlerin nisbeten hayli amelî ve müşahhas olan ulûhiyet telakkisi kelâmcıların aynı konudaki görüşlerine nazaran bir hayli cismanî ve maddî kalmıştır. Bunun, kaçınılması mümkün olmayan bir neticesi olarak kelâmcılar Hanbelîleri Mücessimeden olmakla suçlayıp reddederken, Hanbelîler de onları Muattıladan olmakla itham ederek inkâr etmişlerdir. Müslümanlardan tamamına yakın bir kısmının hiç bir şey anlamadığı, anlayanların da çok zor, bazan yanlış, bazan da eksik olarak anladıkları, kelâmcıların bilumum nazarî, mücerret, daha açıkçası cedelî Allah telakkisinden, Hanbelîlerin müşahhas

ve isbattan, red ve kabulden açıkça bahs etmemektir. (Açıkça, Allah cisimdir veya değildir, demekten sakınmak gerekir). Bu konuda halktan, soru soranlara, "Onun gibi bir şey yoktur, o işitir ve görür" (Şûra, 42/11) âyeti ile cevap verilerek bu nevi sual sormaktan da menedilirler. Bunun da üç mânası ve sebebi vardır:

Birincisi: Bu mânanın idrak edilmesi ve cismiyetin anlaşılması, bizatihi apaçık olarak bilinen şeylere ne birinci ne ikinci ne de üçüncü derecede yakındır. Zaten bunun böyle olduğu, kelâmcıların bu konuda tutmuş oldukları yoldan da açıkça belli olmaktadır. Çünkü kelâmcılar, "Allah'ın cisim olmadığının delili her cismin muhdes olduğunun açıkça ortada oluşudur", diyorlar. Her cismin muhdes olduğu hangi yoldan bilinmektedir, diye sorulduğu zaman da, bu konuda, yukarda anlatmış olduğumuz arazların hudûsundan söz ederek; "Havadisten âri ve hâli olmayan şey hâdistir", diyorlar. Lâkin bu yolun burhana dayanan bir yol olmadığı, yaptığımız açıklamalardan açıkça ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu, burhana dayanan bir yol bile olsa, halkın çoğunun tabiatında ve istidadında ona ulaşabilme imkânı ve kudreti yoktur. Ayrıca kelâmcıların, Allah Teâlâ'yı, "Zât ve zât üzerine zait olan sıfatlardır", şeklinde tavsif et-

ve kolay anlaşılır Allah telakkisinin daha doğru ve faydalı olduğu muhakkaktır. İşte İbn Rüşd'ün gözünden bu husus kaçmıyor, selefîlere ve Hanbelîlere sempati duyuyor. Buna karşı selefîler ve Hanbelîler de ona sempati ve alaka duymaktadırlar. İbn Teymiye'nin ve İbn Kayyım'ın eserlerinde bu ilgi açıkça kendini göstermektedir, ilerde gelecek olan ve üst cihetinin Allah'ın sıfatı olduğundan bahs eden meselede bu yakınlık bütün çıplaklığı ve açıklığı ile ortaya çıkmaktadır. Kelâmcıların, nazariyelere, mücerret fikirlere, münazaralara ve cedele dayanan sözleri ve iddiaları müslümanların Allah hakkındaki parlak fikirlerini karartmış, sarih düşüncelerini kapalı hale getirmiş, kesin inançlarını şüpheli vaziyete sokmuş, net olan görüşlerini müphem durumda bırakmıştır. Mutezile ile başlayan ve Eş'arîlerle devam eden bu hal, Islâm düşüncesinin ve müslümanların zekalarının boş yere harcanmasına ve israf edilmesine sebep olmuştur. İbn Rüşd'ün önemle ve ısrarla üzerinde durduğu ve her fırsatta dikkat çektiği esas mesele budur. Eş'arîlere şiddetle hücum eden İbn Rüşd'ün fırsat buldukça selefîleri ve Hanbelîleri kollaması ve kayırması bu bakımdan üzerinde durulmaya değer.

meleri, Allah'ta hudûsun bulunmadığı konusundaki delille, O'ndan cismiyeti reddetmekten çok, O'nun cisim olduğunu kabul etmeyi icab ettirmektedir. Allah'ın cisim olmadığının, şeriatta açıkça ortaya konulmamış olmasının **ilk sebebi** budur, **İkinci sebep** de şudur: Halk nazarında varlık, hissî ve hayalî bir şeydir. Mahsus ve mütehayyel, yani hissî ve hayalî olmayan ise yokluktur. Halka, "Ortada bir de cisim olmayan varlık mevcuttur", denilince, bu varlığı his ve hayal edemezler. Kendilerindeki his ve hayal ortadan kalkınca da, onlara göre bu varlık, yokluk kabilinden olur. Bilhassa, bu varlık, âlemin ne haricindedir ne de dahilindedir, ne üstündedir, ne de altındadır, denilecek olursa, hiç bir şey anlıyamazlar. Bunun içindir ki, Allah'ta cismiyeti isbat ve kabul eden taife, Hakk Teâlâ'da cismiyetin bulunduğunu nefy ve reddeden taife hakkında, o taife müsbitedir (muattıladır, sadece müşahede edilen müsbet şeylere inanıyorlar) diye itikad etmişlerdir. Diğer taraftan cismiyeti nefy ve reddeden taife ise, müsbite, yani cismiyeti isbat ve kabul eden taife **müksire**dir (yani ilâhın kesretine ve çokluğuna kanidir) diye itikad etmişlerdir.

Üçüncü sebep: Şayet cismiyet sarahaten nefy ve reddedilmiş olsaydı, o zaman ahiret ahvali ve daha başka konularla ilgili olmak üzere şeriata bir çok şüpheler ve tereddütler ârız olurdu. Başlıcaları şunlardır:

a) Hakkında sâbit ve sahih hadis bulunan "**rüyet**" (Âhirette Allah'ın görülmesi) meselesine şüphe ve tereddütler ârız olurdu. Çünkü cismiyeti açıkça nefy ve reddeden iki fırkadır: Mutezile, Eş'ariyye. Bu itikad, Mutezileyi rü'yeti inkâr durumuna sürüklemiştir. Eş'arîler ise iki hususun arasını telif etmek istemişler, (hem cismiyeti red, hem de rü'yeti kabul etmeyi düşünmüşler) fakat bu da onlara çok zor geldiğinden, te'lif konusunda bir takım sofistik (cedel ve mugalata nevinden olan) sözlere sığınmak mecburiyetinde kalmışlardır. Rü'yetten bahs ederken bunun ne kadar zayıf ve sakat olduğunu doğru olarak göstereceğim.

b) Allah cisim değildir, demek, ilk bakışta Hakk Teâlâ'dan ci-

hetin de nefy ve reddedilmesini icab ettirir. Bunun sonucu olarak da şeriat (baştan sona kadar ve tümü ile anlaşılmaz ve) müteşabih bir hale gelir. Çünkü (Allah tarafından insanlara) peygamber göndermeme, onlara semadan vahyin indirilmesi (inzâl-nüzül) esasına dayanmaktadır. Bizim bu şeriatımız bu temel üzerine oturmaktadır. Yani Aziz Kitab'ın semadan nazil oluşuna dayanmaktadır. Nitekim yüce Allah, "Şüphesiz ki, biz Kur'an'ı mübarek bir gecede inzal eyledik" (Duhan, 44/3) buyurmuştur. Vahyin semadan nüzulü (inişi) de Allah'ın semada olması esasına istinad etmiştir. Meleklerin semadan inmeleri ve yine oraya çıkmaları (nüzul-suûd) meselesinde de durum böyledir. Nitekim Allah Taâlâ, "Hoş ve güzel sözler ve iyi amel ona çıkar" (Fâtır, 35/10), "Melekler ve Ruh yani Cebrail ona çıkar" (urûc eder, Meâric, 70/4) buyurmuştur: (Bu âyetlerde nüzul, inzal, suûd, urûc ve ref gibi tabirlerin kullanılması vahyin ve meleklerin, semada olan Allah'tan geldiklerini ve yine O'na çıktıklarını gösterir. Hz. İsa'nın ref'i, Hz. Peygamber'in miracı ve duada ellerin yukarıya kaldırılması da Allah'ın semada olduğunu göstermektedir). Kısaca, cihetten bahs ederken anlatacağımız şeylerin tümü, birer müşkil ve zorluk olarak cehetin nefy ve reddine kani olanların önüne çıkmaktadır.

c) Cismiyet, açıkça nefy ve reddedilirse, hareketin de açıkça nefy ve reddedilmesi zaruri olur. Haraketin açıkça reddedilmesi halinde ise, haşrın sıfatı olmak üzere bahiskonusu edilen, "Allah'ın, haşir ehlinin hallerine muttali olması, ortaya çıkıp onlara görünmesi ve onlardan hesap sorma işini bizzat üzerine alması", gibi şer'î beyanların anlaşılması zorlaşır. Nitekim bu konuda Allah Teâlâ, "Rabbın ve saf saf olmuş melekler gelince..." (Fecr, 89/22) buyurmuştur. (Böylece Allah'ın gelişinden ve hareket ettiğinden bahs edilmiştir).

Meşhur nüzul hadisinin, (yani Allah'ın Arşın üzerinden sema dünyasına inmekte olduğunu haber veren hadisin) te'vil edilmesi de bu yüzden güç olmaktadır. Her ne kadar nüzul hadisinin te'vil edilmesi haşirle ilgili nasların te'vil edilmesinden akla daha yatkın ise

de —zira haşirle ilgili şer'î naslar mütevatirdir— netice itibariyle bütün bu zevahirin iptaline yol açacak şekilde halka bir tasrihte bulunmamak zaruridir. Çünkü nasların halk üzerindeki tesiri, sadece zahirî mânaya alınması halinde gerçekleşebilir. Te'vil edilmeleri halinde ise, netice itibariyle şu iki hususta biri ortaya çıkar:

1. Ya bu ve şeriattaki benzeri naslara te'vil musallat kılınmış, bu suretle de şeriat tamamen parçalanmış, içinden çıkılmaz bir hale sokulmuş ve sonuç itibariyle şeriattan beklenen hikmet iptal edilmiş olur.

2. Veyahut da bütün bu nevi naslar hakkında, "Bunlar müteşabihattandır" (mânası insanlara malum değildir) denilir. Bu ise şeriati bütünü ile iptal etmek ve gönüllerde tuttuğu yerden geri çevirmek ve aşağı indirmek olur. Bu işi yapan kimse böyle hareket etmekle şeriata karşı ne kadar büyük bir cinayet işlediğinin farkına da varmaz. Bununla beraber, te'vilcilerin bu konuda getirdikleri deliller üzerinde dikkatle durulursa, hiç birinin burhana dayanmadığı görülür. Hatta şeriatın zevahiri (bu nevi müevvel mânalardan) çok daha fazla ikna edicidir, yani daha fazla tasdike ve kabule elverişlidir. Allah'tan cismiyetin reddi konusunda kelâmcıların dayanmış oldukları burhandan bahs ederken bu husus daha fazla açıklığa kavuşturulacaktır. Aynı şekilde Allah'tan cihetin reddi konusunda kelâmcıların istinad ettikleri burhan üzerinde konuşurken de bu mesele daha fazla izah edilecektir.

Bu sıfatın, yani cismiyetin halk önünde reddedilmesinin şeriatın maksadı olmadığı şundan da bellidir: Bu sıfat, yani cismiyet, ruh için de bahiskonusu olmadığından, ruhun mahiyetini ve ne olduğunu şeriat halka sarih olarak anlatmamıştır. Aziz Kitap'ta Allah, "Sana ruhtan soruyorlar, de ki ruh Rabbımın emrindendir, size ilimden az bir şey verilmiştir" (İsra, 17/85) buyurmuştur (Ruh cismanî ve maddî bir şey olmadığı için hakkında bilgi verilmemiş, ama açıkça, ruh madde değildir de denmemiştir). Bunun sebebi şudur: Zâtı ile kaim olan fakat cisim olmayan bir mevcudun var olduğunu, burhana dayanarak halka anlatmak zor bir şeydir. Şayet Allah

hakkında cismiyetin bahiskonusu edilemiyeceği hususu, halkın vâkıf olabileceği bir şey olsaydı, Halil İbrahim'in (a.s.) kâfire karşı delil getirirken bununla iktifa etmesi (ve Rabbım cisim değildir, diyerek sözü kesip atması) icab ederdi. Hz. İbrahim, "Rabbım öldürür ve diriltir, dediği zaman, (kâfir) ben de öldürür ve diriltirim, demişti" (Bakara, 2/258).

Eş'arîlerin dedikleri gibi, Hz. İbrahim, iyi ama sen cismanî bir varlıksın, o cisim değildir, her cisim ise muhdestir, demeyi kâfi görmemişti.

Aynı şekilde ulûhiyet davasına kalkışan Firavun'a karşı delil getiren Musa (a.s.) bununla iktifa edebilirdi.

Aynı şekilde, deccalın durumu hakkında müminleri irşad ederken Hz. Peygamber (s.a.) onun rububiyet hususundaki iddiasının yalan ve asılsız olduğunu anlatmak için, "Çünkü deccal cisimdir. Allah ise cisim değildir", diyerek yetinebilirdi. Halbuki Hz. Peygamber (s.a.), "Rabbınız kör değildir" buyurmuş (deccal ise kördür, demiş), bu eksik sıfatın varlığını ortaya koyarak deccalın davasında yalancı olduğunu göstermekle iktifa etmiştir. Çünkü herkese göre ve aklın son derece açık seçik hükmü ile Bari Teâlâ'da böyle eksik bir sıfatın, yani körlüğün mevcut olmayacağı aşikârdır.

Görüldüğü gibi bütün bunlar, (Allah'ın cisim olmadığı sarih olarak ifade edildikten sonra) İslâmda çıkmış olan bid'atlardır. Muhammed Mustafa'nın: "Ümmetim fırkalara ayrılacaktır", hadisi ile haber verdiği fırkalar ve mezhepler de bu yüzden ortaya çıkmışlardır.

Soru: Şeriat "Allah cisimdir" ve "Allah cisim değildir", diye halka sarih bir şey söylemediğine göre, "Şu halde O nedir?" diye bir soru sordukları zaman halka verilecek cevap nedir? Böyle bir soru insan için mutlak olarak tabii değil midir? Kendini bu sorudan uzak tutmaya kadir olan bir şahıs var mıdır? Bundan dolayı değil midir ki, itiraf ve kabul edilen bir mevcut hakkında halka, "Onun mahiyeti yoktur", demek, kendilerini ikna etmemektedir? Çünkü (onlara göre) mahiyeti bulunmayan bir şeyin zatı da yoktur.

Cevap: Bu hususta halka, şeriatın vermiş olduğu cevap ile ce-

vap vererek, "O bir nurdur", denilmesi zaruridir. Zira nur, Aziz Kitap'ta —bir şeyin, zatından ibaret olan bir sıfatla vasf edilmesi tarzında— Allah'ın kendisini tavsif etmiş olduğu bir sıfattır. Onun için Hakk Teâlâ, "Allah, semaların ve arzın nurudur" (Nur, 24/35) demiştir. Peygamber (s.a.) de, sabit ve sahih bir hadiste Allah'ı bu vasıfla tavsif etmiştir. Rivayet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber'e (s.a.), "Rabbını gördün mü?" diye soru sorulduğu zaman, "O bir nurdur nasıl görebilirim ki?" diye cevap vermişlerdi.

Miraç konusu ile ilgili hadiste şöyle denilmektedir: Hz. Peygamber (s.a.) Sidretu'l-müntehâ'ya yaklaştığı vakit, Sidre'yi bir nur kaplamış ve bürümüştü. Bu nur, ilk ilâhî tecelli, Hz. Peygamber'in gözü ile Sidre'ye bakmasını perdeleyecek bir derecede idi. Müslim'de şöyle bir hadis vardır: "Allah'ın nurdan bir perdesi vardır. Bu perde açılsa, yüzünde pırıldıyan tecelli nurları, kendisine bakanları yakardı, gözün ulaşabildiği her şeyi kül ederdi". Bu hadisin rivayetlerinden birinde, "nurdan yetmiş perdesi vardır", denilmiştir.

Bilinmesi gerekir ki, bu misâl, Hâlık Teâlâ'ya son derece münasip düşmektedir. Çünkü cisim olmamakla beraber, O, (nur) gözün de zekânın da kendisini idrak etmekten âciz kaldıkları hissî bir varlıktır, diyoruz, böylece O'nda (hem hissî olma, hem de akıl ve duyu organları tarafından idrak edilememe gibi) iki husus toplanmaktadır. Diğer taraftan halk nazarında varlık, (beş duyu organından biri tarafından idrak edilen maddî ve) hissî şeydir. Yokluk ise hissî olmayan bir şeydir. Hissî varlıkların en şereflisi nur olduğu için, Varlıkların En Şereflisi için onu misâl vermek icab etmiştir.

Allah'a nur isminin verilmesini icab ettiren bir sebep daha vardır. Şöyle ki: Kendisine akılla nazar etmeleri halinde, ilimde râsih ve derin olan ulemanın akıllarının hali, tıpkı güneşe bakan gözlerin, hatta yarasa kuşunun gözünün hali gibidir. Bu vasıf, yani Allah nurdur, demek, her iki sınıf insan için de, yani hem halk hem de ulema için hak olan bir vasıftır.

Bir de şu var: Madem ki, mevcudatın sebebi mübarek ve müteâl olan Allah'tır, bizim varlıkları idrak etmemizin sebebi de O'dur.

Ve yine madem ki bu renkler karşısında nurun durumu onun sıfatıdır, yani nur hem renklerin fiilen var olmalarının, hem de bizim onları görmemizin sebebidir, şu halde mübarek ve müteâl Allah'ın kendisine nur ismini vermiş olması gayet doğru ve hak olan bir şeydir. Allah'a nur denilince, ahirette vukua geleceği haber verilen rü'yete de şüphe ârız olmamış olur.

Bu açıklamalardan, bu şeriatta bu sıfat konusunda, yani cismiyetin Allah'ın sıfatı olması meselesinde ilk önce mevcut olan itikadın ne olduğu ve bu hususta daha sonra ne gibi bid'atların ortaya çıktığı anlaşılmıştır. Şeriatın, bu sıfattan söz etmeyip onu sükûtla geçmesinin yegâne sebebi şudur:

Gâibteki bir mevcudun cisim olmadığı kabul ve itiraf olunamaz. Meğer ki, burhana dayanan bir kimse, şahitte ve görünürde bu sıfatta bir mevcudun bulunduğunu idrak etmiş olsun. Gaibin, şahitteki bu çeşit örneği nefs, yani ruhtur. Ruhun bu mânasına (cismanî olmama özelliğine) vâkıf olmak, halk için mümkün olmayan hususlardan olduğu için, maddî olmayan bir varlığın mevcut olduğuna akıl erdirmeleri imkânı da onlar hakkında bahiskonusu değildir. Halk, yakinî ve kat'î bilgi sahibi olmaktan mahrum olduklarından, artık biliriz ki, onlar Bari Teâlâ hakkında da bu nevi bir bilgiden (gayr-i maddî bir Allah tasavvurundan) mahrumdur.

2. Cihet = Yön

Bu sıfat, yani **cihet**te olmanın Allah'ın sıfatı oluşu, ta başlangıçtan itibaren şeriat ehli olanlar tarafından yüce Allah hakkında isbat ve kabul edilegelmiş. Mutezilenin bu sıfatı red ve inkâr etmesine kadar durum böylece sürüp gitmiştir. Daha sonra bu sıfatı reddetme konusunda Ebu'l-Meâlî ve onun kanaatına uyan sonraki Eş'arîler de Mutezileye tâbi olmuşlardır.

Halbuki, şeriatın zevahiri tamamiyle, cihetin var olduğunu icab ettirmektedir. Bu hususdaki âyetlerden bazıları:

a) "O vakit, Rabbının Arşını onların üzerinde sekiz melek ta-

şır" (Hakka, 69/17). (Yani kıyamet günü, üzerinde Rabbının bulunduğu tahtı sekiz melek, onların üstünde taşır. Rab yukarı cihette bulunur).

b) "Melekler ve Ruh, yani Cebrail ona yükselirler" (Mearic, 70/4). (Yani melekler, yukarı cihette bulunan Allah'a doğru urûc eder ve çıkarlar).

c) "O, işi semadan yere doğru idare eder. Sonra sizin hesabınıza göre miktarı bin sene olan, bir günde iş yine O'na çıkar" (Secde, 32/5). (Yani Allah, yeri semadan idare eder, neticede iş yine O'na urûc etmekte ve yükselmektedir. O halde Allah, üst cihet olan semadadır).

d) "Semada olanın (yani Allah'ın) sizi yerin dibine geçirmeyeceğinden emin misiniz? Bir de bakarsınız ki, yer sallanıp durmaktadır" (Mülk, 67/16). (Yani insanları mahv ve helak etmeye kadir olan Allah, üst cihet olan semadadır).

Buna benzeyen daha başka âyetler de mevcuttur. Şayet bunların hepsine te'vil musallat kılınırsa, şeriat baştan başa müevvel bir hale gelir. Şayet, "bunlar müteşabihattandır", denilirse, bu sefer de şeriat baştan başa müteşabih bir hale döner, (ondan bir şey anlaşılmaz ve netice yine aynı olur). Çünkü bütün şeriatlar, Allah'ın semada olduğu, peygamberlere vahyi getiren meleğin oradan indiği ve ilahî kitapların semadan nazil olduğu (ondan dolayı bu nevi kitaplara semavi kitap ismi verildiği) temel akidesi üzerine kurulmuştur. Ta Sidretu'l-müntcha'nın yakınına varıncaya kadar süren Hz. Peygamber'in (s.a.) gece yolculuğu, yani miraç da oraya doğru vâki olmuştur. Bütün hükema ve filozoflar, Allah ve melekler semadadır, diye ittifak etmişlerdir. Nitekim bütün şeriatlar da aynı husus üzerinde ittifak etmişlerdir.

Cihetı inkâr edenleri, bunu reddetmeye sürükleyen şüphe ve tereddüt, "cihet isbat ve kabul etmek mekân kabul etmeyi icab ettirir, mekân isbat etmek de cısmiyeti kabul etmeyi gerektirir", diye itikad etmeleridir. Biz, cihet isbat etmekten, bunlardan hiç biri lazım gelmez, diyoruz. Çünkü cihet mekândan başka bir şeydir. Bu-

nun izahı şudur:

Cihet ya cismi kuşatan satıhların bizzat kendisidir. Bu da altı tanedir. Buna dayanarak bir canlının üstü, altı, sağı, solu, önü ve arkası, diyebiliyoruz.

Veya altı cihetli bir cismi kuşatan diğer bir cismin sathıdır. Buna göre bizzat cismin sathı olan cihetler esas itibariyle o cismin kendisi için bir mekân değildir. Kuşatan cisimlerin satıhlarına gelince, satıh o cisim için mekândır. Meselâ insanı ihata eden havanın sathı insan için, havanın sathını ihata eden felekin sathı da hava için mekândır. İşte bunun gibi felekler birbirini ihata etmekte ve yekdiğerine mekân olmaktadır. Felek-i Haric'in sathına gelince, onun haricinin cisim olmadığına dair burhan vardır: Çünkü bu da öyle olsaydı, bu cismin haricinde de diğer bir cismin bulunması icab eder ve bu suretle iş sonsuza dek uzayıp giderdi. Şu halde âlemdeki cisimlerin en sonuncusu asla mekân değildir. Çünkü orada bir cismin bulunması mümkün değildir. Zira mekân olan her yerde bir cismin mevcut olması mümkündür. Şu hâlde bu bakımdan bir mevcudun varlığına burhan getirilirse, o mevcudun cisim olmaması lazım gelir. Burada varlığı imkânsız görülen şey, zannolunanın aksidir ki, o da cisim olmadığı halde mevcut olan değil, cisim olduğu halde mevcut olan varlıktır.

Bu görüşe karşı olanlar, âlemin hârici halâdır, diyemezler. Çünkü nazarî ilimlerde halânın imkânsızlığı açıkça ortaya çıkmıştır. Çünkü "halâ" ismi, içinde cisim bulunmayan buudlardan, yani en, boy ve derinlikten daha fazla bir şey değildir. Ayrıca halâdan bir de buudlar kaldırılacak olsa, o vakit yokluk haline döner. Bu duruma göre halâyı bir mevcut imiş gibi görecek olursak, cismin dışında arazların mevcut olması lazım gelir. Çünkü buudlar, mutlaka kemmiyet nevinden olan arazlardır. Lâkin öteden beri var olan kanaatlara ve eski şeriatlara göre o mahal (felek-i hâriç, mele-i a'lâ) ruhanîlerin meskenidir. Burada ruhanîler sözü ile Allah ve melekler kasd edilmektedir. Böyle düşünülmesinin sebebi, o mahallin mekân olmaması ve zamanın da onu ihtiva ve ihata etmemesidir. Unutma-

mak icab eder ki, zamanın ve mekânın ihtiva ettiği her şey bozulmaya mahkumdur. Onun için orada mevcut olan şeylerin fâsid ve kâin olmaması, yani kevn ve fesaddan uzak olması lazımdır. Bu söylediğim sözlerden ortaya çıkan mâna da budur.

Şöyle ki: Bu âlemde şu hissî varlıktan veya yokluktan başka bir şeyin mevcut olması mümkün değildir. Halbuki, bizatihi malum hususlardandır ki, mevcut sadece vücuda nisbet edilir. Yani "o mevcuttur" sözü "o vücuddadır", mânasına gelir. Çünkü, o 'ademde mevcuttur, yoklukta vardır, denilmesi mümkün değildir. Eğer ortada, bütün varlıkların en şereflisi olan bir mevcut varsa, bunun hissî olan mevcuttan en şerefli parçaya nisbet edilmesi icab eder ki, o da semalardır. Bu nisbetin, semalar içinde de en şerefli parçaya (ve üst feleke) taalluk etmesi icab eder. Mübarek ve muteâl Allah şöyle buyurmuştur. "Semalarla arzın yaratılması, insanların yaratılmasından daha büyüktür. Lâkin insanların çoğu bunu bilmezler" (Mümin, 40/57). Bütün bunlar, ilimde râsih ve derin olan ulemaya tamamiyle aşikâr olan hususlardır.

Verilen izahattan anlaşılmıştır ki, cihetin isbatı ve kabulü aklen de şer'an da zaruridir. Cihet esasını ortaya koyarak kendi varlığını onun üzerine kuran bizzat şeriattır. Bu esası iptal etmek, şeriatları iptal etmek olur. Cismiyetin reddedilmesi halinde bu hususun yani cihet esasını anlatmanın müşkil olmasının sebebi şudur. Kelâmcıların, bu durum için şahitte ve his aleminde verecekleri bir misâl mevcut değildir. Şeriatın, Hâlık Teâlâ'dan cismiyetin reddini sarahatan ortaya koymamasının sebebi de yine aynen budur. Çünkü halkın, gâib ve görünmeyenle ilgili bir hükmü tasdik etmeleri, ancak o gaibin varlığı şahitteki varlığa nisbetle malum olduğu zaman vâki olur. İlimde olduğu gibi. Zira şahitte ve his alemindeki sanatkârın varlığında ilmin bulunması şart olduğu için gaipteki sanatkârın varlığında da mevcut olması şart olmuştur. Fakat gâib hakkındaki hükmün, şahitte varlığında da mevcut olması şart olmuştur. Fakat gâib hakkındaki hükmün, şahitte varlığı çoğunluk için malum olmayınca ve bu ilim sadece ilimde râsih ve derin olan âlimler

tarafından bilinince, ihtiyaca göre şeriat bu konuda iki yol takip eder:

a) Halkın böyle bilgilere ihtiyacı yoksa, onu öğrenmenin peşine düşmeyi şeriat yasaklar. Ruh hakkında ilim elde etmek gibi.

b) Saadetleri itibariyle onu öğrenmeye halkın ihtiyacı varsa, o vakit de şâhidden ve hissî varlıklardan misâller getirir, velev ki bu misâller, bizatihi anlatılması matlub olan husus olmasın. Ahiret halleriyle ilgili olarak zikr edilen nasların çoğunda durum budur.

Allah'ta cihetin bulunduğunu inkâr edenlerin, ciheti red hususunda içine düşmüş oldukları şüphe ve tereddütü halk sezemez, bilhassa Allah'ın cisim olmadığı meselesi kendilerine tasrih edilmezse, o vakit bunun hiç farkına varamaz. Şu halde bütün bu hususlarda şeriatın yaptığına ve hareket tarzına uymak icab etmektedir. Aksi takdirde, netice itibariyle, şeriatın sarahaten te'vil etmediği şeylerin te'viline gidilmiş olur.

1. (Halk): Bu hususta ârız olan ve ortaya çıkan şek ve şüphelerin farkına varmazlar. Bilhassa bu gibi hususlar şeriattaki zahirî mânaları üzerine bırakılırsa, bu böyledir. Bunlar çoğunluktur, halktır.

2. (Kelâmcılar ve cedel ehli): Bu gibi şeylerde kendilerine şüphe ve tereddüt ârız olan ve bunu da def ve halletmeye kadir olamayanlardır. Bunların mertebeleri halkın üstünde, ulemanın altındadır. Hakkında, şeriatte teşabüh bulunan ve Hakk Teâlâ tarafından verilen bu sınıftır.

3. (Üçüncü mertebede bulunan) ulema ile halka göre şeriatta teşabüh yoktur. Teşabühün (ve müteşabih nasların) bu mânada anlaşılması lazım gelir.

Şeriat karşısında, bu mertebede bulunanlara ârız olan şey, faydalı bir gıda olan buğday ekmeğine ârız olan şey misal verilerek anlatılabilir. Çoğunluğun bedenleri için faydalı olan ekmek, çok az sayıdaki bazı bedenler için zararlı olabilir. Tıpkı bunun gibi şeriatın talimatı ve tebligatı, çoğunluk için faydalı olduğu halde, nice kereler azınlığa zararlı olabilir. "Onunla, yani Kur'anla sadece fâsık olanları dalalete düşürür" (Bakara, 2/26) mealindeki âyette bu hu-

susa işaret edilmiştir. Lakin bu hal Kur'an'daki âyetlerin de halkın da pek azına âriz olmuştur.

Aziz Kitap'taki âyetlerin çoğu, gâibte bulunup da şâhidde bir misâli bulunmayan şeylerden haber verme hususunu ihtiva etmekte, bunlar da, yani şâhidde örneği bulunmayan şeyler de, şahitte bulunup ta o varlıklara en yakın olan ve onlara en çok benzeyen şeylerle ifade edilmektedir. İşte bu nevi âyetler konusunda bazı kimselere, "misâlle anlatılana bakıyoruz, derken bizzat misâle bakma" gibi bir hal âriz olmuş, onun için de şübhede ve hayrette kalmaları lazım gelmiştir. Zaten şeriatta müteşabih denilen şey de bundan ibarettir. Bu hal ulemaya da halka da âriz olmaz. Hakiki mânada insanların iki sınıfını bunlar (ulema-halk) teşkil eder. Zira sıhhatte olanlar bunlardır, (insan tabiatına) mülayim ve münasip olan gıda, sadece sıhhatte olanların bedenlerine muvafık gelir. Öbürleri ise hastadır ve hastalar da azınlıktadır. Bunun için Hakk Teâlâ, "Kalblerinde sapıklık meyli olanlar, fitne çıkarmak maksadiyle Kur'an'ın müteşabih kısmına tâbi olurlar" (Alu İmran, 3/6) buyurmuştur. İşte bunlar kelâmcılar ve cedelcilerdir.

3. Te'vil

Bu sınıf, yani kelâmcılar ve cedelciler yüzünden şeriata âriz olan en şiddetli şey, zahirî mânası üzerine olmadığını zannettikleri bir çok nasları te'vil ederek, "Esas itibariyle kasd olunan bu te'vilî mânadır, Hakk Teâlâ'nın, bu mânayı 'müteşabih' surette tebliğ etmesinin yegâne sebebi, kullarını ibtila ve imtihan etmektir" demeleridir. Biz, Allah hakkındaki bu zandan yine Allah'a sığınırız. Hatta şunu da söyleriz: Aziz Kitab, vuzuh ve beyan, yani açık ve seçik olma bakımından bir mucize olarak nazil olmuştur. Bu takdirde, müteşabih olmayan bir nass hakkında, "bu müteşabihtir", diyen sonra da bu müteşabihi kendi zannına göre te'vil ederek, bütün halka hitaben, "bu te'vile itikad etmek size farzdır", diyen bir kimse şeriatın maksadından ne kadar çok uzak kalmıştır! Nitekim: "Rah-

man Arş üzerine istiva etti", mealindeki âyet ile benzeri âyetlerde bunu söylemişler ve bunlar zâhir itibariyle müteşabih olan naslardır, demişlerdir.

Hulasa, "şeriatın kasd ettiği mâna budur", zannederek te'vilcilerin ortaya atmış oldukları te'villerin çoğu üzerinde dikkatle durulursa görülür ki, bu iddianın burhanı ve delili yoktur, ayrıca halkın onları kabul etmeleri ve ona dayanarak amel etmeleri bakımından da zahirin meydana getirdiği tesiri vücuda getirememektedir. Çünkü halkın ilim sahibi olmaktan ilk maksatları sadece ameldir. Şu halde amel yönünden daha faydalı olan şey, halka daha münasiptir, ilim konusunda ulema hakkında kasd olunan ilk şey, her iki husustur. Yani ilim ve ameldir.

Şeriattan bir şey te'vil edip de te'vil etmiş olduğu şeyin şeriatın maksadı olduğunu iddia eden ve bu te'vili de halka açıklayan bir kimsenin misâli, şu yolda hareket eden bir şahsın haline benzer: Farz edelim ki bir adamın eline, bütün halkın veya çoğunluğun sıhhatını muhafaza etmek maksadıyla mâhir bir tabip tarafından yapılmış olan bir ilaç geçmiş olsun. Sonra ortaya başka bir adam çıksın. Bu kişinin mizacında mevcut olan ve insanlardan pek azında bulunan bir redaet ve bozukluk sebebiyle büyük bir itina ile hazırlanmış olan o ilaç, o harika deva ona mülayim ve münasip olmasın. O da buna bakarak şu iddiada bulunsun: İlk ve baş tabip, faydası umuma şâmil olmak üzere terkip etmiş olduğu o ilacın içinde bulunup da adını açıkladığı maddelerden birinin ismiyle, mutad konuşma dilinde o maddeye delalet etmek üzere kullanılan bu isimden anlaşılan mânayı kasdetmemiştir (ilacın terkibinde bulunan maddelerden biriyle, herkesin bildiği mânayı kasd ve irade etmemiştir.) O tabip bu isimle başka bir maddeyi kasd etmiştir. Bu madde de ancak uzak bir istiare yolu ile anlatılması mümkün olan bir şeydir. Böyle düşünen ve bunu iddia eden kişi, bunun üzerine o muazzam ve hârika terkibin içinde mevcut olan o maddeyi kaldırıp atıyor, onun yerine, tabibin esas maksadı zannettiği diğer bir maddeyi terkibe koyuyor. Sonra da halka dönüp, ilk ve baş tabibin kasd ettiği ilaç budur, di-

yor. Bunun üzerine halk da o te'vilcinin yapmış olduğu te'vile göre terkip edilmiş olan bu ilacı kullanıyor. Fakat bu ilaç sebebiyle halktan bir çoğunun sıhhati ve mizacı bozuluyor, işte o vakit ortaya başkaları çıkıyor, terkip olunan bu ilaç yüzünden halkın mizacının ve sıhhatinin bozulduğunu farkediyorlar. Derhal, terkibin içine ilk defa konulan maddeler yerine yenilerini koymak suretiyle ilacı ıslah etmeye teşebbüs ediyorlar. Lâkin bu yüzden de halka, ilk hastalıktan başka bir hastalık bulaşıyor. O vakit üçüncü biri meydana çıkıyor, ve terkip olunmuş olan bahiskonusu ilacı ilk ve ikincilerden başka türlü te'vil ediyor. Bunun üzerine halka, ilk iki hastalıktan başka üçüncü nevi bir hastalık sirayet ediyor. Onun peşinden dördüncü biri geliyor. O da, bu ilaç konusunda öncekilerden başka türlü bir te'vil yapıyor. Bu da önceki hastalıklardan ayrı olarak dördüncü nevi bir hastalığın halka ârız olmasına yol açıyor. Bu muazzam terkibin yapıldığı tarihten sonra uzun bir zaman geçiyor, ilacın eczaları ve maddeleri hakkında halka te'vil musallat kılınıyor. O muazzam terkibi bozuyor ve değiştiriyorlar. Bu yüzden halka çeşit çeşit hastalıklar ârız oluyor. O yüzden halk çoğunluğu hakkında terkib edilmiş olan bu hârika ilaçtan gözetilen fayda netice itibariyle bozuluyor.

İşte şeriat karşısında şu yolu (te'vil usûlünü) tutarak ortaya çıkan fırkaların (ve kelâmcıların) hâli budur. Zira bu fırkalardan herbiri, şeriatta, öbür fırkanın yapmış olduğu te'vilden başka türlü bir te'vil yapmış ve şeriatça kasdolunan mânanın kendi te'vili olduğunu iddia edip durmuştur. O derecede ki, bu yüzden şeriat tamamiyle paramparça olmuş ve ilk zamandaki yerinden ciddi surette uzaklaşmıştır. Şeriat sahibi (s.a.) bu gibi şeylerin ortaya çıkabileceğini ve kendi şeriatında da mutlaka vâki olacağını bildiğinden "Ümmetim yetmişiki fırkaya bölünecek, bunlardan biri müstesna, diğerlerinin tümü ateşte olacaktır", buyurmuşlardır. Müstesna olan bu bir fırka, şeriatın zahirine göre bir yol tutan ve halka açıkça malum olmayacak şekilde şeriatı te'vil etmeyen fırkadır. Te'vil yüzünden şu zamanda şeriata ve dine ârız olan fesada dikkat edilecek olursa,

verilen misâlin doğru olduğu anlaşılmış olur.

4. Gazalî'ye dair

Bahiskonusu hârika ilacı ilk defa bozan ve terkibini değiştiren Haricîler, sonra Mutezile, sonra Eş'arîler ve onlardan sonra da Mutasavvıflardır. Daha sonra Gazalî geldi ve bu kapıyı ardına kadar açtı. Çünkü o, anlayışının ulaşabildiği kadarı ile filozofların görüşlerini ve bütünü ile felsefeyi halka açıkça anlattı. Bunu, *el-Makasıd* isimli eserinde yaptı ve sonra da bu kitabı filozofları reddetmek için yazdığını iddia etti. Daha sonra *Tehafütü'l-felasife* diye bilinen eserini ortaya koyarak, iddiasına göre "icmâı aştılar," diye üç meselede filozofları tekfir etti, diğer bir takım meselelerde ise onların bid'atçı olduğundan dem vurdu, iddiasını ispat etmek için bu kitapta insanı tereddüte düşüren deliller, şaşırtıcı şüpheler ve itirazlar zikretti. Bu surette birçok kimseyi hikmetten de şeriattan da (felsefeden ve dinden) uzaklaştırarak dalalete düşürdü. Sonra *Cevahiru'l-Kur'an*, diye bilinen eserinde, "*Tehafüt*'te yazdığım şeyler bir takım cedelî sözlerdir, hak ve doğru olan sözler, *el-Maznûn bihî ala gayri ehlihî* (Ehli olmayandan kıskanılan ve esirgenen bilgiler) adlı eserimdedir", dedi. Bundan sonra. *Mişkâtu'l-envâr* diye bilinen eserini yazdı. Burada ârifi billah olanların mertebelerini anlattıktan sonra şöyle dedi: "Allah Teâlâ birinci semâyı hareket ettirmemektedir. Allah, kendisinden bu muharrik yani birinci semâ zuhur etmiş olan varlıktır. Bunun böyle olduğuna itikad edenler müstesna, diğer insanlar mahcubtur, yani önlerinde perde bulunduğu için hakkı ve hakikati göremezler", dedi. İşte bu söz, ulûm-i ilâhiyede (metafizikte) filozofların mezheplerindeki itikadın, onun tarafından tasrih ve ikrar edilmesidir. (Bu suretle filozofların itikadını kabul etmiştir). Diğer taraftan bir çok yerlerde, filozofların diğer ilimlerindeki durumun aksine, "ulûm-i ilâhiye bir takım tahminlerden başka bir şey değildir", dedi. *el-Munkız mine'd-dalal* ismini verdiği eserinde hükemaya hücum etti. İlmin, ancak halvet ve tefekkürle hâsıl ola-

cağını, bu mertebenin de peygamberlerin ilimdeki mertebeleri nevinden olduğuna işaret etti. Bu hususu aynen, *Kimyau's-saade* ismini verdiği kitapta da ortaya koydu. Bunun neticesi olarak, meydana getirdiği ihtilaflar ve teşvişler sebebiyle halk iki fırkaya bölündü. Bir kısmı felsefeyi ve filozofları kötüleme işine koyuldu, diğer kısmı şeriatı te'vil etme yolunu tutarak onu felsefeye yönetme maksadı peşinde koştu. (Kelâmcılar birinci, filozof geçinenler ikinci yolda yürüdü).

Halbuki bütün bunlar hatadır. Daha açıkçası, şeriatı zahiri üzere takrir ve tesbit etmek, şeriatla felsefenin telifi konusunda halka açıklama yapmamak icab eder. Çünkü bu hususlaki açıklama, hakkında burhana ve delile sahip olmadıkları halde felsefenin neticelerini halka tasrih etmek mânasına gelir. Bu ise ne helaldir, ne de câizdir. Yani elinde burhan bulunmayan kimselere, hikmetin sonuçlarını açıklamanın hükmü budur. Çünkü bu durumda kalanlar, ne şeriatla aklı te'lif edebilen ulema zümresine dâhil olabilirler ne de şeriatın zahirine tâbi olan halk zümresine dahil olurlar.

Gazalî'nin, bahiskonusu davranışı sebebiyle her iki husus da ihlâl edilmiş oldu, yani onun bu davranışı sebebiyle bazı kimselere göre hikmete ve şeriata halel gelmiş oldu. Diğer bazı kimselere göre de bu hareketiyle o, her iki tarafı muhafaza etmiş ve tutmuş oldu. Açıklanmaması icab eden te'vili açıklamış olması bakımından şeriati ihlal ettiği gibi, burhana dair yazılan eserlerin dışında tasrih edilmemesi gereken felsefi mânaları ortaya atması itibariyle de hikmeti ihlal etmiş oldu. Her iki hususu muhafaza ve müdafaa etmesi de şöyle oldu: İnsanların çoğu, Gazalî'nin ortaya koymuş olduğu telif şekli bakımından şeriatla hikmetin yekdiğerine muarız olduğunu bilmezler. Fakat o, ikisi arasındaki telif şeklini tarif etmekle böyle bir tearuzun bulunduğunu —hem ifade etmiş hem de bunu— tekit etmiş oldu. *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* ismini verdiği eserde bunu yaptı. Bu eserinde te'villerin nevilerini saydıktan sonra "yapmış olduğu te'vilde icmaı aşsa (hark-ı icma etse) bile te'vilci kafir olmaz", diye kestirip attı. Şu halde onun, bu gibi şey-

lerdeki hareket tarzı bir bakıma şeriat için bir bakıma hikmet için ve bir bakıma da her ikisi için zararlı oldu. Bu adamın yapmış olduğu iş iyice incelenirse; bunun, zâtı itibarıyla her ikisine de, yani şeriata da felsefeye de zararlı olduğu, onlara ait faydanın arizî bulunduğu açıkça görülür. Onun, yapmış olduğu işin felsefe ve dine olan zararı zâtî ve aslîdir, temin ettiği fayda ise tâli ve arızîdir. Şöyleki: Ehli olmayan bir kimseye hikmetten açıkça bahs etmek, zât ve esas itibariyle ya hikmetin iptal edilmesini veya şeriatın iptal edilmesini icab ettirir. Halbuki bu hususlan, sadece ârizî olarak ikisinin arasının telif edilmesi lazım gelir. (Yani nakz ve çatışma esasta, telif ve uyuşma ise görünüştedir). Doğrusu ise halka hikmeti sarih bir şekilde anlatmamaktır. Fakat bu husus bir defa açıklanmış olduğuna göre bundan sonra takip edilmesi doğru olan hatt-ı hareket, halktan olan ve şeriatı hikmete muhalif gören fırkanın, "şeriat hikmete muhalif değildir", diye, aynı şekilde hikmete mensub olduğunu söyleyen ve hikmeti şeriata muhalif gören fırkanın da, "hikmet şeriata muhalif değildir", diye bilmesidir. Bu da iki fırkadan her birinin, "biz bu ikisinin künhüne hakkı ile vâkıf değiliz, yani ne şeriatın künhüne ne de hikmetin künhüne muttali değiliz", diye bilmek ve şu yolda düşünmekle olur: Hikmete muhalif olduğuna itikad olunan şeriattaki görüş ya şeriatın aslından olmayıp sonradan uydurulmuş bid'at şeklindeki bir görüştür veya hikmet hakkındaki hatalı bir görüştür. Yani Allah'ın cüziyatı bilmesi ve daha başka meselelerde arız olduğu gibi hikmet aleyhinde yapılan hatalı bir te'vil ve yorumdan ibarettir. İşte bundan dolayıdır ki, biz de bu eserde şeriatın esaslarını tarif etmeye mecbur olduk. Zira dikkat edilirse görülür ki, şeriatın usûlü ve esasları, te'vile uğratılmış şeriat şeklinden çok daha fazla hikmete mutabıktır.

Aynı şekilde hikmetin şeriata muhalif olduğunun zannedilmesi ile ilgili felsefî görüş de, "bunun sebebi, ne hikmet ne de şeriat hakkındaki bilginin ihatalı olmayışıdır", şeklinde anlaşılmalıdır, işte bunun içindir ki, biz de *Faslu'l-makal fi muvafakati'l-hikmeti li'ş-şeriati* (Hikmetin şeriata muvafık olduğuna dair tartışma kabul et-

meyen söz) adiyle bir eser daha yazmak zorunda kalmıştık. (Bu eserde şeriatın hikmete muhalif olmadığını, *Faslu'l-makal*'de de hikmetin felsefeye aykırı olmadığını gösterme zaruretini duyduk).

5. Rü'yet

Bu husus anlaşıldıktan sonra, konumuza dönebiliriz. Şunu söyleyeyim ki, bu çeşit meşhur meselelerden geriye kalan ve anlatmamız gereken **rü'yet** (rü'yetullah: Ahirette Allah'ı görmek) meselesidir. Çünkü bazan bu meselenin de bir bakıma yukarda geçen türe dahil olduğu zannolunmaktadır. Zira, "Gözler onu idrak edemez, o ise gözleri idrak eder" (En'am, 6/103) buyrulmuştur. Bunun içindir ki, Mutezile rü'yeti inkâr etmiş, çok ve meşhur olmasına rağmen bu konudaki rivayetleri reddetmiş, ve bu yüzden tuhaf bir durumda kalmıştır. Bu şüphenin şeriatta ortaya çıkışının sebebi şudur: Mutezile, Allah Teâlâ'da cismiyetin bulunmadığına itikad etmiş ve bütün mükelleflere bu hususun sarahaten söylenmesinin farz olduğuna da inanmıştı. Onlara göre Allah'ta cismiyet bulunmayınca cihetin de bulunmaması icab eder. Cihet bulunmayınca da rü'yetin olmaması lazım gelir. Çünkü, görülen her şey, görenin bir cihetinde bulunur, işte bu düşünceden hareket eden Mutezile, "Menkûl şeriatı" (rivayetlere dayanan şer'î haber ve malumatı kısmen) reddetmek zorunda kalmış, konu ile ilgili hadisler için, "Bunlar âhâd haberlerdir, âhâd haberler ilmi gerektirmez. Üstelik bu konudaki hadisler Kur'an'ın zahirine de, yani 'Gözler onu idrak edemez' mealindeki âyete de muarızdır", yollu bir takım ta'lil ve mazeretler serdetmiştir.

Eş'arîler ise iki itikadı, cismiyet sıfatının bulunmayışı ile cisim olmayan bir şeyin his ile görülmesinin mümkün olması inançlarını telif etmeye teşebbüs etmişlerdir. Lâkin bu hususta müşkilâta uğramışlar ve onun için de, sofistik ve vehmî bir takım delillere, yani doğru olduğu vehmini uyandıran ama asılsız olan bir takım delillere sığınmak zorunda kalmışlardır. Delillerde mevcut olan husus in-

sanlarda mevcut olan hususa benzemektedir. Şunu söylemek istiyorum: Nasıl insanlar içinde fazileti tam kâmil şahıslar, sonra faziletçe onların derecelerinin altında bulunan zevat ve nihayet hakikaten faziletli olmadıkları halde faziletli oldukları vehmini ve görüntüsünü veren yani riyakâr kişiler mevcut ise, deliller için de durum böyledir. Yani delillerden bir kısmı yakın ve katiyetin son haddinde, diğer bir kısmı kesinlikteki derecesi itibariyle onun altındadır. Nihayet delillerin başka bir kısmı da müraidir, göründüğü gibi değildir. Yani asılsız oldukları halde yakın ve kesinlik ifade ettiği vehmini uyandırırlar.

Eş'arîlerin bu meselede, yani rü'yet konusunda söyleyegeldikleri sözlerin bir kısmı Mutezilenin (rü'yetin imkânsızlığına dair olan) delilini ortadan kaldırmaya dairdir, öbür kısmı da cisim olmayan bir şeyi görmenin imkânına ve böyle bir şeyin farz edilmesinden herhangi bir imkânsızlığın ortaya çıkmayacağına dairdir. Mutezilenin, "Görülen her şeyin bir cihette bulunması zaruridir" şeklindeki düşüncesine, bazı Eş'arîler sırf inad olsun diye, şu sözlerle karşı çıkmışlardır: Mutezilenin söylediği bu söz sadece şahidin (ve his âleminde mevcut olan maddî varlıkların bir özelliği ve bir) hükmüdür, gaibe ait bir hüküm değildir. Bu konu, yani rü'yetullah meselesi, şahide ait hükmün gâib olana nakledilmesini icab ettiren bir konu da değildir. İnsanın, göz olmadan bizzat mubsira ve görme kuvveti ile görmesi mümkün olunca, bir cihette olmayan bir şeyi görmesi de mümkün olur.

Görülüyor ki, Eş'arîler aklın idraki (olan kuvvet-i mubsira, yani basiretle görme) ile basarın, yani gözün idrakini birbirine karıştırmaktadırlar. Zira bir cihette yani mekânda bulunmayan şeyi idrak eden göz değil, sadece akıldır. Gözün idrakine gelince, durumundan açıkça ortaya çıkmaktadır ki, bu idrakin meydana gelebilmesi için görünen şeyin göze nazaran bir cihette olması, hatta sadece rastgele bir cihette değil, bunun da ötesinde belli ve özel bir cihette olması şarttır. Bunun içindir ki, gözün, görünen şeye nisbetle gelişi güzel bir vaziyette bulunmasıyle rü'yet hasıl olmaz. Bilakis

rü'yet, sabit vaziyetler ve mahdut şartlarla vukua gelir. Bu da üç şeyden ibarettir: 1. Işığın mevcut olması, 2. Gözle görülen şey arasında (hava gibi) şeffaf bir cismin bulunması, 3. Görülen şeyin renkli olması zaruridir. Görme olayı konusunda bizatihi açık ve seçik olarak malum olan bu hususları reddetmek herkesin tabii bir surette bildiği ilk ve temel bilgileri red ve inkâr etmek, geometri ve simetrioptik (menazir) ile ilgili bütün ilimleri iptal etmek olur.

Bir gürüh, —Eş'arîleri kasd ediyorum— şöyle dedi: Şahide ait hükmün gaibe nakl edilmesini gerektiren yerlerden biri de "şart" tır. "Her âlim diridir" hükmümüzde olduğu gibi. Çünkü şâhidde hayat, ilmin var oluşunun bir şartı olarak meydana çıkmaktadır. (O halde bir şeyin görülebilmesi için şart olan o şeyin var olmasıdır. Allah mevcut olduğuna göre görülür, cihet şart değildir).

Biz onlara deriz ki, şayet durum böyle ise, aynı şekilde şâhiddeki rü'yet için bahiskonusu şeyler (ışık, şeffaf cisim ve renk) de birer şart olarak ortaya çıkmaktadır. Şu halde bu hususta da prensibinizden hareket ederek gaibi şahide ilhak etsenize!

Gazalî, *el-Makasıd* diye tanınan eserinde bu mukaddemeye, yani "görülen her şey, görenin bir cihetinde bulunur", öncülüne inadcılığa yeltenerek şu şekilde karşı çıkmaktadır: İnsan, zâtını aynada görebilmektedir. Halbuki kendisine göre zatı, karşı cihetten başka bir cihette değildir. Bunun izahı da şudur: İnsan kendini görebildiğine ve kendisi de karşı cihetteki aynaya hulul etmemiş olduğuna göre, o halde bir cihette olmaksızın kendisini görmektedir, demektir.

Gazalî'nin bu sözü mugalatadır, çünkü aynada görülen şey zât değil, zâtın hayali (imajı) dır. Hayal ise insana göre bir cihettedir. Zira hayal aynada, aynada bir cihette bulunmaktadır.

İki Delil: Eş'arîler, cisim olmayan bir şeyi görmenin mümkün olduğuna dair iki meşhur delil getirmişler ve iki yol tutmuşlardır.

Birinci delil veya yol (Varlık delili): Eş'arîlere göre en meşhur delil budur. Şöyle diyorlar: Bir şey ya renkli olması bakımından veya cisim olması itibariyle veyahut renk olması yönünden veyahut da

var olması hasebiyle görülür. Belki de Eş'arîler burada zikr edilen rü'yet sebeplerinden daha başka nice sebepler de saymışlardır. Eş'arîler derler ki: Sırf cisim olması itibariyle bir şeyin görülmesi bâtıldır. Çünkü öyle olsaydı (cisim değil, araz olan) rengin görülmemesi lazım gelirdi. Renk olması itibariyle bir şeyin görülmesi de bâtıldır. Çünkü öyle olsaydı, cismin görülmemesi gerekirdi. (Sırf renkli olması bakımından bir şeyin görülmesi bâtıldır, çünkü öyle olsaydı, renksiz şeylerin görülmemesi lazım gelirdi). Bu konuda bir vehim olarak ortaya çıkan bütün bu şıklar bâtıl olunca, geriye ancak, "bir şey, sadece mevcut olduğu için görülür", şıkkı kalmaktadır.

Bu sözlerde mugalatanın bulunduğu aşikârdır. Çünkü görülen şeylerden bir kısmı, bizatihi görülmektedir. Meselâ renk ve cismin hali böyledir. Şüphe yok ki renk zâtı ile, cisim ise renk yönünden ve o vasıta ile görülür. Bunun içindir ki rengi olmayan bir şey görülmez. Şayet bir şey sırf mevcut olduğu için görülseydi, seslerin ve beş organla idrak edilen (koku ve tat gibi) diğer şeylerin de görülmesi icab ederdi. Bu takdirde de görme, işitme ve diğer beş duyu bir duyudan ibaret kalırdı. Halbuki bunların tümü akla aykırı olan şeylerdir.

Kelâmcılar, işte bu ve benzeri meselelerde renkleri işitmenin mümkün, sesleri görmenin câiz olduğunu kabul ve teslim etmek mecburiyetinde kalmışlardır. Fakat bütün bunlar, hem (insan ve dış âlemdeki) tabiatın hem de insanın düşünmesi mümkün olan şeyin dışına çıkmaktan başka bir şey değildir. Zira açıkça görülmektedir ki; görme duyusu işitme duyusundan başka bir şeydir. Bunlardan biri ile his ve idrak olunan şey, diğeri ile his ve idrak olunan şey değildir. Görme âleti olan göz, işitme âleti olan kulaktan ayrı bir şeydir. Görmenin işitmeye dönüşmesi mümkün değildir. Nitekim renk de ses haline gelmez.

Eş'arîler, sesin herhangi bir vakitte görülmesi mümkündür, dediklerine göre kendilerine şu soru sorulmalı ve denilmeli ki: O halde "görme" nedir? Bu soruya elbette ki, "görme kendisi ile görülebilen şeyler, renkler ve diğer şeyler idrak olunan bir kuvvettir", di-

ye cevap vereceklerdir. Sonra onlara yine sorulur: "İşitme" nedir? Mutlaka diyeceklerdir ki, "kendisiyle sesler idrak olunan bir kuvvettir". Bu cevapları yerli yerine koyduktan sonra, onlara yine sorulur. Şu halde, bu seslerin yanında olan ve onları idrak eden sadece görme veya sadece işitme duyusu mudur? İşitme olayının meydana gelmesinde tek başına tesirli olan hangisidir? Şayet, sadece işitme duyusudur derlerse, o vakit işitme duyusunun renkleri idrak etmediğini kabul ve teslim etmiş olurlar. Eğer, sadece görme duyusudur, diye cevap verirlerse, bu sefer de, işitme duyusu sesleri idrak etmiyor, demektir. Bu takdirde seslerin yanında bulunan ve onları idrak eden sadece görme duyusu değildir, çünkü bu şey sesleri de idrak etmektedir. Sadece işitme duyusu da değildir, zira bu şey renkleri de idrak etmektedir. O halde bu şey hem görme hem de işitme duyusudur, işte buna göre yani bir duyu organının, öbür duyu organlarının görevini de ifa etmesi halinde her şey bir şey olacaktır. Hatta birbirine zıd olan şeyler de bir olacaktır. Dindaşlarımız olan kelâmcıların kabul ve teslim ettikleri şeyin bu olduğunu veya bu olması lazım geldiğini sanıyorum. Zira bu, safsata ile meşhur olan eski kavimlere ait sofistik bir görüştür.

İkinci delil veya yol: Kelâmcıların, rü'yetin imkânı konusunda tutmuş oldukları ikinci yol, Ebu'l-Meâlî'nin de *el-İrşad* diye bilinen eserinde tercih etmiş olduğu yoldur. Bunun özeti şudur: Duyu organları sadece eşyanın zatlarını idrak ederler. Varlıkların, yekdiğerinden ayrılmış oldukları hususlar, zat olmakla ilgisi olmayan bir takım hallerdir. Şu halde duyu organları bu halleri idrak etmezler, sadece zatları idrak ederler. Zat ise bütün mevcudatta müşterek olan "nefs-i mevcud" (mevcudun kendisi) dir. Bu demektir ki, duyu organları, bir şeyi sırf mevcut olması itibariyle idrak etmektedir.

Bu sözlerin hepsi son derece fâsid ve gayet bozuktur. Bu sözün bozukluğunu en açık biçimde ortaya koyan hususlardan biri şudur: Görme duyusu, sadece eşyayı idrak etmekle kalsaydı, beyaz ile siyahı ayırd etmek onun için mümkün olmazdı. Zira eşya, aralarında müşterek olan şey sebebiyle yekdiğerinden farklı olmaz. Netice

itibariyle duyular varlıkları seçemez. Ne duyu organı renkler arasındaki farkları idrak edebilir, ne işitme organı sesler arasındaki farkları kavrayabilir, ne de tatma organı yeneceklerdeki farkları ayırd edebilir. O takdirde de duyu organları için idrak konusu olan hissî varlıkların cins itibariyle bir olması lazım gelir. Bu duruma göre de işitme duyusu için idrak konusu olan şey ile görme duyusu için idrak konusu olan şey (seslerle renkler) arasında fark kalmaz. Bütün bunlar, insan aklının dışında ve gayet uzağında kalan şeylerdir. Duyu organları, kendilerine işaret edilebilen eşyanın zatlarını, ancak onlara has olan hissî hususları idrak etmek vasıtasıyle idrak ederler. Bu sözdeki mugalatanın sebebi, "zâtî" olarak idrak edilen bir şeyin "bizatihî" idrak edilen bir şey olarak ele alınmasıdır. (Eşya, zâtına ait vasıflarla idrak olunur, bizatihî idrak olunmaz). Şayet küçüklükten beri bu sözleri işite işite yetişme ve bu sözleri söyleyenlere saygı gösterme hali olmasaydı, bu sözlerde, ikna edicilik namına bir şey bulmanın mümkün olmadığı anlaşılır, fıtrat-ı selim ve sağduyu sahibi olan hiç bir kimsenin onları tasdik ve kabul etmesi bahiskonusu olmazdı.

Şeriatta böyle bir hayretin ve şaşkınlığın vâki olmasının ve hatta şeriatı desteklediklerini ve savunduklarını iddia edenlerin, söz nevilerini yekdiğerinden ayırd etme işi ile az çok ilgilenen kimselere bile gülünç gelen böyle abur cubur sözlere sığınmak zorunda kalmalarının sebebi, Allah ve Resulünün izin vermediği hususların tasrih edilmiş olmasıdır. Bu da halka, cismiyetin reddini açıklamaktır. Zira "cisim olmayan bir mevcut vardır" sözü ile "o mevcut gözle görülür" sözünün bir tek itikad halinde bir araya getirilmesi, cidden güç bir şeydir. Çünkü idrak konusu olan şeyler ya cisimdedir veya cisimledir. İşte bundan dolayıdır ki, başka bir fırka, "rü'yet, o vakitte ilmin ziyadeleşmesidir" (Cennetteki mezid-i ilimdir), görüşünü benimsemiştir. Bu görüşün de halka açıkça söylenmesi münasip değildir. Zira halk seviyesinde akıl, tahayyülden ayrılmadığı, hatta hayal edemedikleri ve tahayyül edilmeyen bir şeyin varlığını kabul ve tasdik etmenin imkansız olduğuna kani oldukları için, şe-

riat onlara bu hususu açıklamaktan vazgeçmiştir ama Allah Teâlâ'yı, halkın muhayyile ve tasavvur kuvvetine yakın ve uygun gelecek şekilde vasf etmiştir. Meselâ Allah'ı, sem' basar ve vech (işitme, görme ve yüz) gibi şeylerle vasf etmiştir. Bununla beraber tahayyül ve tasavvur edilen varlıklardan hiç bir şeyin O'na benzemediğini ve O'nunla cins iştiraki bulunmadığını da halka tarif etmiştir.

Şayet şeriatın maksadı, Allah'ın cisim olmadığını halka tarif etmek olsaydı bu nevi şeylerden (yani sem', basar, vech, yed v.s.) hiç birini onlara açıklamazdı. Bilakis, tahayyül edilen varlıkların en yücesi nur olduğu için Allah, hakkında halka onu misâl getirmiştir. Çünkü hisse göre de hayale göre de varlıkların en meşhuru ve en açık bilineni nurdur, işte tasavvurun bu şekli ile, ahiretteki varlıkların mânasını anlamak, halk için mümkün olabilmiştir. Demek istiyorum ki, ahiretle ilgili mânalar halka hissî ve hayalî hususlar olarak temsilî bir biçimde anlatılmıştır. Şu halde mübarek ve müteâl olan Allah hakkında şeriat zâhiri üzere ele alındığı vakit, orada ne böyle ne de başka türlü bir şüphe ve tereddüt meydana gelmez. Çünkü Kur'an ve sahih hadislerde de geçtiği gibi "Allah nurdur", ve "Allah'ın nurdan bir hicabı vardır" denilir ve arkasından da, "Tıpkı güneş görüldüğü gibi ahirette müminler Allah'ı göreceklerdir", diye söylenirse, bütün bunların hiç birinde halka da ulemayada ne bir şüphe ne de bir tereddüt âriz olur. Zira ulemaya göre bu halin (rü'yetin) bir ilim artışından (mezid-i ilim'den) ibaret olduğu burhanla sabittir. Lâkin bu hususu onlara, yani halka tasrih ettikleri zaman, onların nazarında şeriat tamamen bâtıl ve hükümsüz olur veya halk, kendilerine bu hususu tasrih edeni tekfire kalkışır. Şu halde bu gibi şeylerde şeriatın yolundan ayrılan bir kimse, dosdoğru bir yoldan uzaklaşmış ve azıtmış olur.

Dikkat edince görülür ki, misâl verilmeden tasavvur etmeleri mümkün olmayan bahiskonusu hususları halka temsilî bir şekilde anlatan şeriat, bununla beraber, halka misâl vererek anlatmış olduğu bu mânaların bizzat kendileri konusunda ulemaya tenbih ve ikazda bulunmuştur. Şu halde insanlardan her bir sınıf için tahsis

edilen talim (tebliğ ve tefhim) tarzı konusundaki şer'î sınırlar üzerinde durmak ve onu aşmamak icab etmektedir. Aksi takdirde her iki talim şekli birbirine karışır, (ulemaya ve halka karşı tutulması gereken yollar yekdiğerine girer), bu suretle nebilerin şeriatındaki hikmet (hikmet-i şer'iye-i nebeviye) bozulup gider. Bunun içindir ki, Hz. Peygamber (s.a.), "Biz peygamberler zümresi, halkı kendi (esas) menzil ve mevkilerine indirmekle memur olmuşuzdur" (kimseye seviyesinin üstünde söz söylemeyiz), "Onlara akıllarının erdiği kadar hitap etmek emrini almışızdır" (kimseye, aklının almayacağı bir şeyi söylemeyiz) buyurmuşlardır.

Talim konusunda bütün insanları bir tek şeriat (yol ve usûl) üzerinde sayan bir kimse, herhangi bir amel hususunda onları bir tek şeriatte sayan kimse gibidir. Bütün bunlar hisse de akla da aykırı olan şeylerdir. (Şer'î ve dinî bir amel —meselâ zekât ve hac gibi— herkese farz olmadığı gibi her şer'î bilgiye vâkıf olmak da herkese farz değildir. Birinin yaptığı işi öbürü yapamadığı gibi birinin bildiğini diğeri bilemez bilmemesi daha uygundur).

Verilen izahattan açıkça anlaşılmaktadır ki, rü'yet, mânası açık olan bir şeydir. Muteâl ve mübarek Allah hakkında şeriat zahiri üzere alınırsa, rü'yet konusunda hiç bir şüphe ve tereddüt meydana gelmez. Bundan maksadım da, orada cismiyetin varlığının da yokluğunun da tasrih edilmemesi ve bunun üzerinde hiç durulmamasıdır.

Tenzih konusunda ilk şer'in (dinin ilk şeklindeki) akideler ve bu miktarın halka talim edilmesinde tutulan yol açıkça ortaya konulduğuna göre, mübarek ve muteâl olan Allah'ın fiilleri konusunda bilgi ihtiva eden bölüme doğru yürümek uygun olacaktır. Bu da bu fenlerden ve bölümlerden beşinci bölüm olacaktır. Söylemek istediğimiz sözler de bununla bitmiş olacaktır.

V. ALLAH'IN FİİLLERİ

Bu bölümde sadece beş meseleden söz edilecektir: Bunlar da, bu bölümde anlatılacak her şeyin mihveri olan esaslardır.

1. Âlemin yaratılmış olduğunun isbatı,
2. Peygamber gönderme,
3. Kaza ve kader,
4. Tecvir ve ta'dil yani zulüm ve adalet,
5. Ahiret.

1. Âlemin hudûsu

Bilmek gerekir ki, şeriatın, âlem hakkında bilgi edinilmesini istemesinden maksadı şudur: Âlem, mübarek ve muteâl Allah'ın masnuu ve eseridir, O'nun tarafından ihtira olunmuştur. Tesadüfen ve kendi kendine mevcut olmuş değildir.

Bu esasın takrir ve tesbitinde şeriatın halkı sevk etmiş olduğu yol, aynı konuda Eş'arîler tarafından tutulan yol değildir. Evvelce de izah ettiğimiz gibi, bu hususta Eş'arîler tarafından takip edilen yollar, ulemaya has olan yakînî ve kat'î yollardan olmadığı gibi herkes için müşterek olan umumi yollardan da değildir. Şeriatın yolları basittir. "Basit" sözü ile; neticeleri, bizatihi açık ve seçik olarak bilinen öncüllere yakın bulunan az sayıdaki mukaddimeleri kasd ediyorum. Fennî ve teknik esaslara dayanan uzun ve mürekkep mikyaslardan meydana gelen beyanlar (ve mantıkî kıyaslar) şe-

riat tarafından halka talim ve tebliğ vasıtası olarak kullanılmamıştır. O halde kim halkı bu basit şer'î yollardan başkasına sevk eder ve bunu da te'vil suretiyle şeriata uydurursa, o kimse dinin maksadını tanımamış ve yoldan azmış demektir. Ayrıca şeriat, bu gibi mikyaslarla, şâhidde misâli mevcut olan hususlar müstesna, hiç bir şey tarif etmemiştir. Halkın behemhal ihtiyaç duyduğu şeyleri, ona en çok benzeyen şeylerle temsilî olarak tarif etmiştir, ahiret halleri konusunda olduğu gibi. Bu nevi şeylerden olup da halkın, hakkında bilgi sahibi olmaya ihtiyaç duymadıkları şeyler konusunda, bunun, onlar tarafından bilinmesi gereken ilimden ve yapılması icab eden işlerden olmadığını kendilerine tarif etmiştir. Nitekim Allah Teâlâ ruh konusunda bunu söylemiştir.

Yukarda anlatılanların, bizim için bir esas olduğu sabit olduktan sonra, şeriatın halka talim ve tebliğ için tutmuş olduğu yolun, hudûs-i âlemin herkes tarafından itiraf ve kabul edilen basit yolları olması icab eder. Ayrıca eğer âlemin hudûsunun şahitte bir misâli yoksa, bu hususun temsilinde, şeriatın müşahede olunan şeylerin hudûsunu kullanması lazım gelir.

*
* *

Halka talim ve tebliğ konusunda şeriatın tutmuş olduğu yol, âlemin, mübarek ve muteâl olan Allah'ın masnuu ve eseri olduğunu esas alan yoldur. Bu hususu ihtiva eden âyetler incelenecek olursa, bu yolların **inayet** (delili) yolu olduğu görülür. Yüce Yaratıcı'nın varlığına delildir, diye bahs etmiş olduğumuz yollardan biri bu yoldur. Şöyle ki: İnsan hissî ve maddî bir şeye bakınca, görür ki, o şey herhangi bir şekilde, herhangi bir miktarda ve herhangi bir vaziyette olacak biçimde ortaya konulmuştur. Bütün bu hususlar o hissi ve maddî şeyde mevcut olan menfaata ve ondan beklenen gayeye uygundur. Hatta bu hissî ve maddî şey, bu şekilden başka, bu vaziyetten farklı ve bu miktardan değişik bir halde mevcut olsa, kendisinde o menfaat mevcut olmaz, diye de itiraf eder. Işte kesin bir biçimde bundan malum olur ki, o şeyi yapan bir sâni ve sanat-

kâr mevcuttur. O yüzden, o şeyin şekli, vaziyeti ve miktarı o menfaata muvafık düşmüştür. Belli bir menfaatin mevcut olması için bütün bu şeylerin yekdiğerine uygunluğunun tesadüf ile olması mümkün değildir. Bunun misâli de şudur:

Farz edelim ki, bir insan, yer yüzünde mevcut bir taş gördü, bu taşın biçimini üzerinde oturulmaya elverişli bir halde buldu. Taşın vaziyetini ve miktarını da bu nitelikte buldu. O vakit bilir ki, bu taş, olsa olsa bir sâni ve usta tarafından yapılmıştır. Taşı bu vaziyete sokan ve o yerde bulunmasını takdir eden bu ustadır.

Fakat insan, taşta oturmaya anlatılan biçimde elverişli bir durum müşahede etmese, o zaman kesinlikle hükm eder ki, o taşın şu yerde vaki olması ve gelişigüzel herhangi bir biçimde bulunması tesadüfidir. Bir failin bu taşı şu yere koymuş olması da bahiskonusu değildir.

İşte bütün âlem için de durum budur, insan âlemde mevcut olan ve dört mevsimin, gecenin, gündüzün, yağmurun, suların, rüzgârın, arzda muhtelif mamur yerler olmasının, insan varlığının, var olan sâir bitki ve canlıların mevcut oluşunun sebebi olan güneşe, aya ve diğer yıldızlara bakınca, aynı şekilde arzın insanların ve sair kara hayvanlarının meskeni olmaya uygun bir halde bulunuşuna dikkat edince ve yine suların sularda yaşıyan canlılara, havanın uçan canlılara muvafık geldiğini gözönüne getirince, bu hilkat ve bünyeden bir şeyin bozulması halinde, buradaki bütün mahlukatın varlığına halel geleceğini nazar-ı itibara alınca, kesinlikle bilir ki, insan, hayvan ve bitkiler için âlemin bütün parçaları ve kısımlarında mevcut olan bu uygunluk tesadüfi değildir. Daha açıkçası o, onun böyle olmasını kasd eden bir kâsıddan ve irade eden bir müriddendir, o da aziz ve celil olan Allah'tır. Ve yine kesin surette bilir ki, âlem masnudur, çünkü, bir sâniden vücuda gelmemiş olsaydı, belki tesadüfen mevcut olsaydı, onda bu uygunluğun mevcut olması mümkün olmazdı, diye kat'î olarak hükm eder.

Bu delilin kat'î ve basit olduğu, şu yazdıklarımızdan açıkça ortaya çıkmaktadır. Zira bunun temeli, herkes tarafından kabul ve iti-

raf edilen iki esasa dayanmaktadır.

1. Âlem, bütün parçaları ve bölümleri ile insanın varlığına ve oradaki bütün mevcudatın vücuduna uygun düşecek bir şekilde mevcuttur.

2. Bütün parça ve bölümleriyle bir tek gayeye doğru yönelik olarak mevcut olan her şey, zaruri olarak bir masnu ve eserdir.

Bu iki esastan da tabii olarak çıkan netice şudur; Âlem masnudur ve onun bir sânii vardır. Bu sonuca varılmasının sebebi, inayet delilinin her iki esasa birlikte delâlet etmesidir. Bunun içindir ki, inayet delili, sâniin varlığına delâlet eden delillerin en şereflisi olmuştur.

Aziz Kitab'ta, bu çeşit bir istidlâlin mevcut olduğu, yaratışın başlangıcından bahs eden bir çok âyetten aşikâr bir surette anlaşılmaktadır. Bunlardan biri şu âyettir: "Biz arzı bir döşek, dağları da bir direk kılmadık mı? Geceyi bir elbise, uykuyu da bir istirahat kılmadık mı?" (Nebe, 78/6, 16).

Bu âyete dikkat edilirse, bütün parça ve bölümleriyle birlikte âlemin, insanın varlığına uygun olduğu hususuna tenbih ve işaret edildiği görülür. Şöyle ki, âyet, rengi ister siyah ister beyaz olsun, biz insanlar zümresi için bizatihi apaçık olarak malum bulunan bir hususa dikkati çekmekle meseleye giriyor. Bu mesele şudur: Arz, üzerinde ikamet etmemize elverişli olacak bir nitelikte yaratılmıştır. Şayet arz ve dünyamız hareket halinde veya şimdiki vaziyetinden başka bir şekilde veyahut da şu andaki miktar ve hacminden değişik bir miktar ve hacim üzere bulunsaydı, orada mevcut ve üzerinde yaratılmış olmamız imkânsız olurdu[14]. İşte bütün bu mânalar, "Arzı döşek kılmadık mı?" ifadesinde tam olarak anlatılmıştır.

14 İbn Rüşd, dünyanın dönmekte ve hareket etmekte olduğunu bilmekte idi. Belki dünyanın görünüşünü ve halkın bu konudaki umumi kanaatini dikkate alarak böyle konuşmakta veya öyle görünmeye çalışmaktadır. Biraz aşağıdaki "Sükûn" sözünden de bu anlaşılır. Nebe sûresinin 6. âyetinde geçen "mihâd" kelimesini beşik diye anlama imkânı varken, döşek şeklinde anlaması da arzı hareketli değil, sakin olarak tanıtmak istemesindendir.

Çünkü "döşek" (mihâd) deyimi, şekil, sükûn ve vaziyet itibariyle var olan uygunlukların hepsini bir araya getirmektedir. Buna ilave olarak da bu deyimde mülayim ve yumuşak olma mânası mevcuttur. Şu halde bu ne kadar acaip bir i'caz, ne üstün bir saadet ve hoş bir belagattır! Bu da "döşek" kelimesinde, arz üzerinde bulunan her şeyin, onun üzerinde mevcut olan insana uygun olması mânasının toplanmış olmasındandır. Bu ise ancak uzun uzadıya söz tertip etme ve azımsanmayacak kadar bir zaman harcama neticesinde ulemaca tam olarak anlaşılmış bir hususlur. "Allah rahmetini dilediğine tahsis eder" (Bakara, 2/105).

"Dağları birer direk kılmadık mı?" ifadesini ele alalım: Allah bu âyetle, dağlar sebebiyle arzın sükûn halinde mevcut olmasındaki faydalara dikkati çekmiştir. Şayet arz, olduğundan daha küçük takdir olunsaydı, dağsız olacağından geriye kalan "istıksât" (dört unsur), yani su ile havanın hareketinden deprenir, sallanırdı. Ve yerinden çıkardı. Böyle olunca da canlıların mahv olması zaruri olurdu. Şu halde, arzın sükûn vaziyetinde bulunması ile üzerindeki varlıklara uygun oluşunun, öyle tesadüfen ortaya çıkan bir şey olmadığını, sadece bir kâsıdın kasdı ve müridin iradesiyle meydana çıktığını göstermektedir. O halde arz, zaruri olarak o Yüce Kâsıd'ın masnuu ve eseridir, O'nun takdir ettiği şekil üzere, onun üstündeki mevcudat nevinin vücudu için O'nun tarafından icad edilmiştir.

Sonra, âyet, gece ile gündüzün varlığının canlılara muvafık olduğuna da dikkati çekerek, "Geceyi bir elbise ve gündüzü de maişet vesilesi kıldık", demektedir. Yani güneşin hararetine karşı, yeryüzündeki varlıklar için geceyi bir sütre ve elbise gibi kıldık, demek istiyor. Bu da şöyle oluyor: Şayet gece güneş kayb olmasa, Allah'ın güneşle hayat vererek yarattığı varlıklar, yani canlılar ve bitkiler mahv olurdu. Elbise, bir sütre olmakla beraber ısı karşısında varlığını muhafaza edebilmektedir. İşte bu iki mâna, yani hem sütre olma, hem ısıya dayanma özelliği gecede de mevcut olduğu için Allah Teâlâ, ona "libas" (elbise) adını vermiştir. Bu ise, en çarpıcı ve göz kamaştırıcı bir istiaredir. Gecede canlılar için mevcut olan diğer bir

menfaat da şudur: Canlılar, gece rahat ve sürekli olarak uyurlar. Çünkü hisleri, bedenin zahirine doğru, yani uyanık olma istikametinde harekete geçiren ışık gittiği için uyku derinleşmiş olur. "Uykunuzu sübât kıldık", ifadesi, gecenin karanlık oluşu sebebiyle onu derin bir şekilde dinlendirici kıldık, mânasına gelmektedir.

"Üstünüze yedi sağlam semayı bina ettik. Işık saçan bir meşale yarattık" (sirâc-ı vehhâc). Buradaki "bina ettik" sözü ile, semaların ihtira, oradaki varlıklara ait ahenk, nizam ve tertip ifade edilmiştir. "Sağlam" (şidâd) kelimesi ile, yine semalarda mevcut olup da o sayede orada bir aksaklık meydana getirmeyen bir duraklama halinin ortaya çıkmasına imkân vermeyen, yüksek binaların ve damların çökmesi gibi semaların da çökmesi kaygısını bertaraf eden muharrik kuvvet anlatılmıştır. "Semayı mahfuz bir dam kıldık" (Enbiya, 21/32) mealindeki âyetle de bu hususa işaret edilmiştir.

Bütün bunlar, semaların sayıları, şekilleri, vaziyetleri ve hareketleri itibariyle arza ve arz çevresinde bulunan şeylere uygun olduğuna işaret etmekte ve dikkat çekmektedir. Burada öyle bir ahenk mevcuttur ki, semadaki cisimlerin tümünün birlikte durması bir yana bir tanesinin bir lahza durması bile arzda bulunan şeylerin düzeninin bozulmasına kâfi gelir. Bundan dolayıdır ki, bir fırka, (kıyametteki) sayhanın sebebi olan sûra üfleme, bu feleklerin durmasından ibarettir, iddiasında bulunmuştur.

Sonra Allah, güneşin özel faydasına ve yeryüzündeki varlıklara dikkat çekerek "Biz, bir sirâc-ı vehhâc kıldık, yani ışık saçan bir meşale yaptık", buyurmuştur. Güneşe sirac (meşale) denilmesi sırf şundandır: Aslolan karanlıktır. Işık ve aydınlık, gecenin karanlığı üzerinde arızî olarak mevcuttur. Meşale olmasa, insan görme duyusundan gece faydalanamazdı. Aynı şekilde güneş olmasaydı canlılar hiç bir şekilde görme duyularından istifade edemezlerdi. Güneşe ait diğer menfaatların bahiskonusu edilmeyip sadece yukardaki faydasına dikkat çekilmiş olması, ondaki en şerefli ve en açık faydanın bu olması sebebiyledir.

Sonra Allah Teâlâ, yağmura da temas ederek sözkonusu inaye-

te dikkati çekmiştir. Yağmur sadece bitkiler ve canlılar için yağar. Ekinlerin yetişmesi için sınırlı zamanlarda sınırlı miktarda yağmurun yağmasının, tesadüfen vâki olması mümkün değildir. Bunun böyle oluşunun sebebi, buradaki varlıklara gösterilen inayet ve ihtimamdan başka bir şey değildir. Onun için Hakk Teâlâ "Hububat, nebatat ve ağaçları sarmaş dolaş bahçeler yetiştirmek için, yoğunlaşmış bulutlardan bol bol yağmur yağdırdık" (Nebe, 78/14, 15, 16) buyurmuştur. Kur'an'da bu hususa dikkati çeken bir çok âyet mevcuttur. Bunlardan ikisi, "Görmüyor musunuz ki, Allah, semâları yedi kat olarak nasıl yaratmıştır? O semâlarda ayı nasıl bir nur, güneşi nasıl bir meşale kılmış ve sizin için arzdan nasıl bitkiler bitirmiştir?" (Bunlardaki inayet ve ihtimam üzerinde düşünmüyor musunuz?) (Nuh, 71/15, 16, 17); "Sizin için arzı döşek, semâyı bina haline getiren O'dur" (Bakara, 2/22). Eğer bu yolda yürüsek bu nevi âyetlerin sayısı artar, sânia ve masnua delâlet eden inayet hususunda çekilen dikkat ve işaretlerdeki tafsilat fazlalaşır ve artık bunlar bir çok cilde bile sığmazdı. Fakat bu (nevi bir teferruata girmek) eserdeki maksadımız değildir. Umulur ki, Allah ecelimizi geciktirir ve boş zamanımız olur da Aziz Kitab'ın dikkat çektiği inayet hakkında bir kitap yazarız.

*

* *

Bilmek gerekir ki, bu nevi bir istidlal (inayet delili); Eş'arîlerin, yüce ve mukaddes Allah hakkında bilgi sahibi olmanın yolu olduğunu iddia ettikleri istidlal tarzına son derece zıddır. Çünkü Eş'arîlerin iddiasına göre, varlıkların, mübarek ve muteâl Allah'a delil olması, onlarda mevcut olan ve inayeti gerektiren bir hikmetten dolayı değildir, fakat imkân yönündendir. Yani bütün varlıkların, şu sıfat veya onun zıddı olan diğer bir sıfat üzere bulunmalarının aklen mümkün oluşunun zahir olması itibariyledir. Şübhesiz ki, bu imkân, eşitlik esasına dayanırsa, (bir şeyin belli bir sıfata veya onun zıddı diğer bir sıfata haiz oluşu aynı derecede mümkün olursa) burada bir **hikmet** mevcut olmayacağı gibi insanla âlemin par-

çaları arasında bir ahengin varlığından da söz edilemez. Çünkü Eş'arîlerin iddia ettikleri gibi, varlıkların şimdiki durumdan başka türlü olmaları, şu anda üzerinde bulundukları hal gibi olsaydı, Allah tarafından, birer nimet ve lütuf oldukları belirtilerek karşılığında şükür istenen varlıklarla insan arasında bir muvafakatin esas itibariyle bulunmaması gerekirdi. Çünkü Eş'arîlere ait bu görüşe lazım olan şudur: İnsanın, bu âlemin parçası olarak yaratılmasının mümkün oluşu, meselâ onlarca var olarak kabul edilen halâda yaratılmasının mümkün oluşu gibi olur. Hattâ onlara göre insan, başka bir şekilde ve ayrı bir yaratılışta olmakla beraber, ondan, insan fiilinin vücuda gelmesi de mümkündür. Yine onlara göre insanın, mahiyet ve teferruat itibariyle bu âleme muhalif olan diğer bir âlemin parçası olması da mümkün olabilir. Bu takdirde ise burada insanlara ihsan edilen bir nimet mevcut olmaz. Zira insan, kendi varlığı hakkında ne zaruri olan ne de tercihe şayan olan bir şeye ihtiyaç duymaz. İhtiyaç duymadığı bir şeyin varlığı ise onun için bir nimet ve ihsan olmaz. İşte bütün bunlar insan fıtratına ve yaratılışına aykırı düşen şeylerdir.

*

* *

Hülasa sanatla ilgili hususlarda, **sebep**lerin varlığının **müsebbeb** ve **netice**ler üzerine tertip ve tanzim edildiğini inkâr eden veya bunun mânasını anlamayan bir kimsenin sanat ve sanatkâr hakkında bilgi sahibi olması mümkün olmadığı gibi, bu âlemde neticelerin sebepler üzerine tertip ve tanzim olunduğunu inkâr eden bir kimse de Hakîm olan Sâni'i inkâr etmiş demek olur ki, Yüce Allah bu gibi şeylerden çok münezzehtir.

Eş'arîlerin, "Yüce Allah âdetini bu sebeplerle icra ediyor, yoksa O'nun izni ile olması hali müstesna, sebeplerin neticeler üzerinde herhangi bir tesiri yoktur", demeleri, hikmetin gereğinden hakikaten çok uzak bir sözdür, hattâ hikmetin gereğini iptal eden bir sözdür. Zira neticeler, bu sebeplerle mevcut olmalarının mümkün olmaları ölçüsünde, diğer bir takım sebeplerle de vücuda gelme im-

kânına haiz olsalardı, bu sebeplerle vücuda gelmelerinde ne hikmet bulunurdu? Neticeler, şu üç şekilden biriyle sebeplerden vücuda gelirler:

a) Ya zaruret (belli sebeplerin belli neticeler için var olmaları) nevinden olur. İnsanın beslenmesi ve gıda alması gibi (determinizm),

b) Veya daha üstün olması için, yani bu sayede daha çok mükemmel ve tam olması için olur, insanın iki gözü oluşu gibi.

c) Veyahut da zaruret ve daha üstün olma hali bahiskonusu edilmeden olur. Bu takdirde belli neticelerin belli sebeplerden vücuda gelmeleri tesadüfi ve kasıdsız olur da burada esas itibariyle hiç bir hikmet bulunmamış olur. Bu hal sânia değil, sadece tesadüfe delâlet eder. Meselâ insanın elinin şekli, parmaklarının sayısı ve büyüklüğü, elin görevi olan tutma ve biçimleri muhtelif olan şeyleri kavrama fiilleri bakımından böyledir. Ayrıca elin bütün sanatlarla ilgili âletleri ve edevatı tutmaya elverişliliği açısından zaruri olmadığı gibi daha üstün olmasını temin eden bir nitelik de göstermiyorsa, bu durumda belli şekilde ve belli büyüklükte bulunması ve belli parçalardan mürekkep olması itibariyle elden vücuda gelen fiillerin tesadüfi olması lazım gelir.

Durumun bu olması halinde ise insana elin tahsis edilmesi ile pençenin veya fiillerinin şekline uygun düşen hayvanlara ait diğer bir organın verilmesi arasında bir farkın bulunmaması gerekirdi. Kısaca sebep-netice esasını ortadan kaldıracak olursak, ortada, tesadüfîliği, yani burada, bir sâniin mevcut olmadığını, bu âlemde meydana gelen her şeyin sadece maddî sebeplerden vücuda geldiğini iddia edenleri reddetmeye yarayan bir şey kalmaz. Çünkü "mümkün olan iki şeyden birinin vâki olması, fâili muhtardan çok tesadüfe dayanır", diye izah edilmesi daha doğru olur. Şu halde Eş'arî olan bir zat çıkar da, "İki veya daha fazla mümkünden birinin var oluşu, burada tahsis ve tercih yapan bir failin bulunduğuna delildir", derse, tesadüfe inananlar ona şöyle diyebilirler: İki veya daha fazla mümkün varlıklardan birinin meydana gelmesi esası

üzerine varlıkların var oluşu, tesadüfendir. Çünkü irade, sebeplerden birini tercih etme esasına göre iş yapar. Sebepsiz ve illetsiz olan şey ise tesadüftendir. Çünkü biz bu şekilde meydana gelen bir çok şeyler görüyoruz. Nitekim istiksata (dört unsura) ârız olan şey buna misâldir. Unsurlar tesadüfen imtizaç eder ve birleşirler. Bu birleşmenin neticesinden de yine tesadüfen herhangi bir şey vücuda gelir. Sonra bir kere daha birleşir ve tesadüfe dayanan bu birleşme ile yine tesadüfen başka bir varlık meydana gelir. Bu suretle bütün varlıklar tesadüften meydana gelmiş olur. (İllet, sebep, gaye ve hikmet fikrini reddeden Eş'arîlerin buna cevap vermeleri gerekir).

Bize gelince, "Daha mükemmeli ve tam olanı imkânsız olacak derecede burada bir tertibin ve nizamın mevcut oluşu zaruridir. İmtizaçlar ve birleşmeler sınırlı ve ölçülüdür. Bundan meydana gelen varlıklar da zaruridir. Bu da süreklidir, hiç şaşmaz." dediğimiz (illiyete ve icabîliğe kani olduğumuz) içindir ki, bu âlemin tesadüften olması mümkün olmaz. Zira tesadüfen mevcut olan bir şey, çok az zaruridir. "Her şeyi, muhkem ve mükemmel yapan Allah'ın sun'u ve eseri" (Neml, 27/88) mealindeki âyetle de buna işaret edilmiştir. Şayet imkân hali üzere bulunsaydı, acaba varlıklardaki muhkemlik ve mükemmellik ne olurdu? Bunu bir bilsem! Şüphesiz ki, mümkün zıddına nazaran hiç bir bakımdan daha evla ve daha çok tercihe şayan değildir. "Rahmanın halkında bir nisbetsizlik ve ahenksizlik göremezsin, bir aksaklık görmek için gözünü tekrar tekrar çevir bak, göz yorgun bitkin şekilde sana geri döner" (Mülk, 67/3) mealindeki âyetle de buna işaret edilmiştir. Bütün eşyanın başka bir sıfat üzere mevcut olması mümkün olduğu halde şimdiki şu sıfat üzere mevcut olsaydı, acaba bundan daha büyük hangi nisbetsizlik ve ahenksizlik bulunurdu? Belki de âlemin, şimdi yok saydığımız o mümkün sıfat üzere mevcut oluşu, şu andaki varlığından daha üstün olurdu. Doğuya doğru olan hareket batıya doğru, batıya doğru olan hareket doğuya doğru olsa, âlemdeki sanat bakımından bir fark meydana getirmez diye iddia eden kimse, hikmeti iptal etmiş olur. Bunu söyleyen şahıs, hayvanın sağı sol, solu sağ olsaydı, hay-

vanlardaki sanat ve hilkat itibariyle bir fark meydana gelmezdi, diye iddia eden kimseye benzer. Çünkü iki tarafı da mümkün olan bir şey için; "iki mümkünden biri üzerine fâil-i muhtardan vücuda geldi" denilebileceği gibi, "İki mümkünden biri üzerine tesadüften meydana geldi" de denilebilir, ikisi de mümkündür. Çünkü mümkün olan şeylerden bir çoğunun, iki mümkünden birisi üzerine faillerinden tesadüften meydana gelmekte olduğunu görüyoruz.

Bilinen bir şeydir ki, âdi ve bayağı eser hakkında halk, yapılmış oldukları şekilden başka türlü de yapılabileceği görüşünde bulunur. Hatta eserlerin bir çoğunda mevcut olan bu derecedeki adilik sebebiyle, onların sadece tesadüfen ve rastgele meydana gelmiş olmalarının zannedilmelerine de yol açar. Halka göre şerefli ve değerli eserler, faili tarafından ortaya konulan biçimden daha mükemmel ve daha güzel bir şekilde ortaya konulması mümkün olmayan eserlerdir. Şu halde kelâmcıların bu görüşü (imkânla ilgili fikirleri) şeriata da hikmete de zıddır.

İmkâna inanmak, Allah'tan hikmeti kaldırmakla beraber ayrıca O'nun var olduğundan çok yok olduğuna delil teşkil edebilir, dememizin mânasını izah edelim: Masnuattaki gayelerle mebdeler arasında, üzerine gayelerin varlığı terettüb eden vasıtaların ortada bulunmadığı düşünülecek olursa, artık bu âlemde tertip ve nizam diye bir şey kalmaz. Ortada tertip ve nizam olmayınca, âlim ve mürid bir failin varlığı hakkında mevcudatın delil teşkil etmesi konusunda da orta yerde bir şey kalmaz. Zira tertip, nizam ve neticelerin sebepler üzerine kurulmuş olduğu esasıdır ki, varlıkların ilim ve hikmete dayanan birer eser olarak meydana geldiğine delil teşkil eder.

Mümkün bir şeyin, iki mümkünden birinin meydana gelmesi esası üzerine mevcut olması hususuna gelince, böyle bir varlığın hakim olmayan bir failden tesadüfen meydana gelmesi mümkündür. Ağırlığı dolayısıyle yuvarlanan bir taşın şu cihete değil de bu cihete, şu yere değil de bu yere, şu vaziyette değil de bu vaziyette düşmesi gibi. Bu görüşten de ya zaruri olarak mutlak surette failin varlığını iptal etmek lazım gelir veya âlim ve hakim bir failin ipta-

li icab eder ki, Allah böyle olmaktan muteâldır, isimleri de bundan mukaddes ve münezzehtir.

Eş'arî kelâmcılarını, böyle bir görüşü benimsemeye sürükleyen husus, nefs, ruh, can ve tesir icra eden diğer sebeplerde terkip etmiş olduğu gibi, Allah'ın eşyada ve varlıklarda terkip ettiği tabiî kuvvetlerin (el-kuva't-tabiiyye: tabiat kanunları) iş yapmaları ve tesir meydana getirmeleri kanaatından kaçmak istemeleridir.

Eş'arîler, Allah'tan başka, ortada bir de fail bir takım sebeplerin bulunmasını kabul etmek gerekir, diyerek tabiî kuvvetlerin tesirini kabul etmekten kaçmışlardır ama heyhat ki, ortada Allah'tan başka fail yoktur. Çünkü sebepleri ihtira ve halk eden O'dur. Sebeplerin tesirli olmaları da O'nun izni ve varlıklarını muhafaza etmesiyledir. Kaza ve kader meselesinde bu hususu daha çok izah edeceğim.

Bir de şu var: Eş'arîler, tabiî sebepleri ve tabiat kanunlarını kabul etmek halinde, âlemin tabiî bir sebepten sâdır olmasını kabul etmeyi gerektiren bir sahaya dahil olacaklarından korkmuşlardır. Fakat, "tabiat masnudur, bu derece mükemmel olan bir mevcudun var oluşundan, sânie daha çok delil teşkil eden bir şey yoktur," diyebilmiş olsalardı, o zaman anlamış olurlardı ki, tabiatı reddettiğini söyleyen bir kimse, âlemin sâniinin varlığına istidlal etmeye yarayan varlıklardan muazzam bir kısmını ortadan kaldırmıştır, zira Allah'ın varlıklarından bir kısmını inkâr etmiştir. Çünkü mahluk olan mevcudattan bir cinsi inkâr eden bir kimse, kusurdan münezzeh olan Hâlık'ın fiillerinden bir fiili inkâr etmiş olur. Bu durumdaki bir kimsenin hali de onun sıfatlarından bir sıfatı inkâr edenin haline yakındır.

Kısaca şunu ifade edelim: Kelâmcıların fikirleri ilk (sathî) görüşe dayanır. Bu ise, ilk bakışta insanın hatırına gelen bir takım zanlardan ibarettir, ilk bakışta zahir olan, bir şeyi ve onun zıddını yapmaya kadir olan zata irade isminin verilmesidir. Onun için kelâmcılar, "Mevcudat mümkündür", şeklinde bir esas ortaya atmazlarsa, mürid olan bir failin varlığını kabul etmenin kendileri için kabil olmadığını düşünmüşler ve fail olan mebdenin mürid olduğunu

ispat edebilmek için, "Mevcudat tümü ile mümkündür", demişlerdir. Bu varlıklar mürid bir failden sâdır olduğu ve sânii de o olduğu halde sanatla ilgili hususlardaki tertibi sanki zaruri görmemişlerdir. Ayrıca Eş'arîler, böyle bir görüş kabul etmenin, ya sâniden hikmeti reddetme veya varlıklar alanına tesadüfî bir sebebin girişini kabul etme neticesini doğuracağından da gafil olmuşlardır. Zira hiçbir şey olmaksızın, yani herhangi bir gaye gütmeksizin iradenin yapmış olduğu iş sadece **abes** olur ve tesadüfiliğe nisbet edilir. Eş'arîler, anlatmış olduğumuz gibi, tabiattaki fiillerde mevcut olan nizam itibariyle, varlıkların âlim bir sâniden vücuda gelmesinin zaruretini ve aksi takdirde oradaki nizamın tesadüfle olacağını bilselerdi, tabiî fiilleri reddetmeye ihtiyaç duymaz ve bu suretle, Allah Teâlâ'nın varlıklardan bir çoğunu izni ile icad etmek ve onları korumak için teshir (ve tavzif) ettiği "yüce Allah'ın askerlerinden bir askeri" (bk. Fetih, 48/4, yani tabiatın kuvvetini) inkâr etmezlerdi. Şüphesiz ki, mübarek ve muteâl olan Allah, varlıkları sebeplerle yaratmış ve o varlıkları sebeplere hariçten musahhar kılmıştır. Varlıkları dışardan teshir eden, semavi cisimlerdir. Bazı varlıkları da, o varlıkların zatlarında icad ettiği sebeplerle vücuda getirmiştir. Bu da nefs (ruh ve can) ile tabiî kuvvetlerden ibarettir. Böylece varlıkların varlığı muhafaza edilmiş ve hikmet tamamlanmıştır. Şu halde hikmeti iptal eden ve "Allah'a yalan isnad edenden daha zâlim kim olabilir?" (Kehf, 18/15).

Bu hususta ve bundan evvel açıklamış olduğumuz konularda bu şeriata ârız olan değiştirme ve bozma miktarı bundan ibarettir. Yüce Allah dilerse, ilerde de bu hususları izah edeceğiz. Bu izahatla anlaşılmıştır ki, âlemin kendi mahluku ve masnuu olduğunu bilmeleri için Allah'ın kulları için ortaya koymuş olduğu şer'î yollar, âlemdeki bütün varlıklara, özellikle insana gösterilen inayet ve hikmet nevindendir. Açık olma bakımından güneşin hisse nisbeti ne ise, bu yolun akla nisbeti de odur. Bu hususu tasavvur etmeleri için şeriatın halkı sevk etmiş olduğu yol, şâhid ile temsil yoludur. Velevki şahitte misâli bulunmasın. Çünkü şahitte misâli bulunmayan

bir şeyi künhü ile tasavvur etmek (temsile müracaat etmeden anlatmak) halk için imkânsızdır, işte bundan dolayıdır ki, Hakk Teâlâ âlemi bir "**zaman**" içinde yarattığını, onu bir şey'den yarattığını haber vermiştir. Çünkü şahitte bu nitelikte olmayan bir mükevvenin ve vücuda gelen bir şeyin var olduğu bilinmemektedir. Yüce ve eksik sıfatlardan münezzeh olan Allah, âlemin var oluşundan önceki halinden haber verirken, "O vakit Allah'ın Arş'ı su üzerinde idi" (Hud, 11/7), "Rabbınız, semalarla yeri altı günde yaratan Allah'tır". (A'raf, 7/54), "Sonra semaya yöneldi, o vakit sema duman halinde idi" (Fussilet, 41/11) buyurmuştur. Aziz Kitap'ta bu hususta daha başka âyetler de vardır. Onun için bunlardan hiç birini halk için te'vil etmemek ve bu temsilden başka türlü bir ifade şekline sokma teşebbüsünde bulunmamak gerekir. Çünkü bunu bozan ve değiştiren şer'î hikmeti iptal etmiş olur.

Bir de Eş'arîlere denir ki: Âlem hakkındaki şer'î akide, "âlem muhdestir, bir şey ve madde olmadan yaratılmıştır ve zaman bahiskonusu olmaksızın var edilmiştir", şeklinde olsaydı, bırakın halkı bir yana, ulema için dahi bunu tasavvur etmek mümkün olmazdı. O halde, söylemiş olduğumuz gibi şeriatın, halk için ortaya koymuş olduğu tasavvur biçiminden sapmamak ve onlara bunun dışında hiç bir şeyi tasrih etmemek uygun olur. Zira âlemin yaratılışı hakkında bu çeşitten bir temsil, Kur'an'da da, Tevrat'ta da ve diğer semavi kitaplarda da mevcut olan bir temsildir. Bu hususta insana hayret veren cihet, âlemin yaratılışı ile ilgili olarak şeriatta bahiskonusu edilmiş olan temsilin, şahitteki hudûsun mânasına mutabık oluşu, sadece orada hudûs sözünün söylenmemiş olmasıdır. Bu da Allah'tan, âlemin hudûsu şahitteki hudûs gibi değildir, diye ulemaya bir tenbih ve ikazdır. Kur'an, âlemin yaratılmasını "**halk**" ve "**fütur**" kelimeleriyle anlatmıştır. Bu kelimeler her iki mânanın tasavvuruna yani hem şâhiddeki hudûsun tasavvur edilmesine hem ulemanın elindeki delil ile ulaşılan gâibteki hudûsun tasavvuruna elverişlidir. Buna göre (bu konuda) hudûs veya kıdem sözlerini kullanmak şeriatta bid'attır, halkın, bilhassa halktan cedelci olanların akidelerini boz-

maya sebep olacak büyük bir şüphe ve tereddüte düşme vasıtasıdır. Onun için dindaşlarımız olan kelâmcılar, yani Eş'arîler şüphelerin en büyüğüne ve hayretlerin en şiddetlisine maruz kalmışlardır. Şöyle ki: Eş'arîler, Allah'ın kadîm bir irade ile mürid olduğunu —ki işaret ettiğimiz gibi burada kadîm sözünü kullanmak bid'attır— tasrih ederek, "âlem muhdestir", esasını ortaya atınca, kendilerine şöyle denildi: Kadîm bir iradeden hâdis bir murad nasıl hâdis olur? Cevaben şöyle dediler: Kadîm iradenin muradın icadına taalluk etmesi özel bir zamandadır, bu zaman da, içinde muradın vücuda geldiği vakitten ibarettir. Onlara tekrar şöyle denildi: Mürid bir failin, yok olduğu esnada muhdese olan nisbeti, icad edildiği vakit ona olan nisbetinin aynı ise, o halde muhdes yok iken ortada bulunmayan bir fiilin, muhdes var olduğu vakitte ona taalluk etmesi halinde, o muhdesin o vakit içinde vücuda gelmesi başka bir vakitte vücuda gelmesinden evla olmaz. Eğer o nisbet aynı değil de değişik ise, bu takdirde ortada hâdis bir iradenin bulunması zaruridir. Aksi halde kadîm bir fiilden muhdes bir mefulun meydana gelmesi icab eder. Çünkü bu hususta fiile ne lazım geliyorsa, iradeye de o lazım gelir.

Bunun izahı şudur: Onlara sorulur: O muhdesin vakti ve var olma zamanı gelip mevcud olunca, acaba kadîm bir fiille mi, yoksa muhdes bir fiille mi mevcut oldu? Şayet, "kadîm bir fiille" derlerse, kadîm bir fiille muhdesin var oluşunun imkânını kabul etmiş olurlar. Yok eğer, "hâdis bir fiille" derlerse, onlara göre ortada hâdis bir iradenin bulunması lazım gelir. Eğer, "irade fiilin kendisidir" diyecek olurlarsa o vakit de imkânsız bir şey söylemiş olurlar. Çünkü irade, müridde fiilin hasıl olmasının sebebidir. Şayet mürid, herhangi bir şeyi herhangi bir vakitte irade ettiği zaman, önceden, var olan bir irade ile ve failden bir fiil hasıl olmadan sadece vaktin gelişi ile vücuda gelmiş olsaydı, o şeyin fâilsiz mevcut olması lazım gelirdi.

Bir de şu mesele var: Zannolunabilir ki, hâdis bir muradın hâdis bir iradeden meydana gelmesi icab ederse, kadîm bir muradın da kadîm bir iradeden olması icab eder, aksi takdirde kadîm irade-

nin de hâdis iradenin de muradının bir ve aynı şey olması icab eder.

İslâmdaki bütün bu şüphe ve tereddütleri, Allah'ın izin vermediği bir şekilde şeriatta yaptıkları tasrihleri ile kelâmcılar ortaya dökmüşlerdir. Çünkü şeriatta, kusurdan münezzeh olan Allah'ın hâdis ya da kadîm bir irade ile mürid olduğuna dair hiç bir şey yoktur. Bu durumda kelâmcılar, bu konularda ne şeriatın zahirine tâbi olarak, saadet ve kurtuluşu zâhire tâbi olmak suretiyle bulanlardan olabilmişler, ne de yakîn ehli olanların mertebesine ererek, saadeti ilm-i yakînde bulan zümreye dahil olabilmişlerdir. Çünkü onlar ne ulemadandırlar ne de tasdik ehli olan halktan. Sadece ve sadece kalplerinde sapma meyli ve gönüllerinde hastalık bulunan bir zümreden olabilmişlerdir. Çünkü hâriçteki nutk ve dil ile söylemiş oldukları şeyler, bâtındaki nutk ve lisanla söyledikleri şeylere muhaliftir, (dilleri ile söyledikleri sözlerin doğruluğuna kalpleri şehadet etmemektedir). Bunun sebebi de asabiyet ve mahabbettir. (Mezhep taassubu, meşrep sevgisi ve bağlılığıdır). Kelâmcıların söylemiş oldukları bu nevi sözlere alışmak, makul şeylerden büsbütün sıyrılıp uzaklaşmaya da sebep olmaktadır. Nitekim Eş'arî mezhebinde mahir olan ve küçük yaştan beri bu mezhep üzerine yaptığı temrin ve idmanlarla yetişen kimselere bu halin arız olduğu görülür. Şüphesiz ki bu gibi şahıslar, itiyad ve yetişme tarzı perdesiyle perdelenmiş olduklarından (tabiî, aklî ve dinî) hakikatları göremezler.

Bu mesele hususunda söylemiş olduğumuz yukardaki sözler, maksadımıza göre kâfidir. Onun için ikinci meseleye geçelim.

2. Peygamber gönderme

İki bakımdan bu mesele üzerinde düşünülebilir:

a) "Peygamberler vardır" (isbât-ı rusül),

b) "Peygarberlik iddia eden şu zat, yani Hz. Muhammed de onlardan biridir, ve davasında yalancı değildir".

Önce insanlar içinde böyle bir zümrenin mevcut olması meselesini ele alalım. Bazıları peygamberlerin var olduklarını, kıyasla

ispat etmek ve ortaya koymak istemişlerdir. Bunlar kelâmcılardır. Derler ki: Allah'ın mütekellim, mürid ve kullarının mâliki olduğu sabit bulunmaktadır. Mürid ve kullarının işlerine mâlik bir mütekellimin (kelâm sıfatına sahib bir zâtın), kölesi olan kullarına elçi (resul) göndermesi şâhidde insanlar için mümkündür. O halde bunun gâibte (ve Allah hakkında) da mümkün olması icab eder. Kelâmcılar, Allah tarafından gönderilen resullerin varlığı hususunda Brahmanların ileriye sürmüş oldukları imkansızlıkları red ve iptal ederek de bu tutumlarını takviye etmişlerdir. Kelâmcılar derler ki: Elçi (resul) gönderme hususunun imkânı, şâhidde olduğu gibi gâibte de mevcut olduğu aşikar bir surette ortaya çıkmaktadır. Ayrıca şâhidde zahir olan bir de şu vardır: Padişahın huzurunda bulunan bir adam ayağa kalkarak, ey millet! Ben bu padişah tarafından size gönderilen bir elçiyim, dese ve onun üzerinde de elçi olduğuna dair padişahın bir takım alâmetleri zahir olsa, bu elçinin (resulün) davasında doğru olduğunu itiraf etmek icab eder. Kelâmcılar, "Bu alamet, peygamber elinde mucizenin zuhur etmesidir", demişlerdir.

Bu yol hem ikna edicidir, hem de bir bakıma halkın haline layık ve münasiptir. Fakat incelendiği zaman, bu esaslar hakkında ortaya koydukları bazı hususlar yönünden bir takım aksaklıkların bulunduğu da açıkça görülecektir. Şöyle ki: Padişah adına resul olduğunu ve sefirlik yaptığını iddia eden şahsı tasdik etmemiz, ancak onun üzerinde zahir olan alâmetin, padişahın kendi elçilerine ait bir alâmet olduğunu bilmemiz halinde doğru olur. Bu da ya padişahın tebaasına, "Bana mahsus alâmetlerden olan şu alâmeti kimin üzerinde görürseniz, onun tarafımdan gönderilen elçi olduğuna hükm edin", demesiyle veya padişahın âdetine bakılarak ona ait bu çeşit alâmetlerin sadece elçileri üzerinde görülebileceğinin bilinmesiyle anlaşılır.

Bu durum karşısında biri çıkıp şöyle diyebilir: İnsanlardan birinin elinde zuhur eden mucizelerin, resullere mahsus alâmetler oldukları nereden bellidir?

Şüphesiz ki, bunun peygamberlere has alâmetlerden olduğu ya şeriatla veya akılla idrak edilir. Şeriatla idrak edilmesi imkânsızdır,

çünkü şeriat henüz sabit olmuş değildir. Akıl da bu alâmetin peygamberlere mahsus bir alâmet olduğuna hükm etme imkânına sahip değildir, meğer ki, peygamberlikleri kabul ve tanınmış bir çok kimselerde bu alâmetlerin varlığını defalarca görmüş ve idrak etmiş olsun. Ve yine bu alâmetler onlardan başkasında zuhur etmemiş bulunsun.

Bunun izahı şudur: Peygamberliğin sabit olması şu iki öncüle dayanır.

a) Peygamberlik iddiasiyle ortaya çıkan bu zâtın elinde mucize zuhur etmiştir.

b) Elinde mucize zuhur eden herkes peygamberdir.

Bu iki öncülün zaruri neticesi de şudur: O halde bu zât peygamberdir.

"Peygamberlik iddia eden bu zatın elinde mucize zuhur etmiştir", şeklinde ifade edilen birinci öncülü ele alalım: Bu öncül histen alınmıştır, (eğer gözle görülmüşse, doğrudur) diyebiliriz. Ama bunu söyleyebilmek için, "mahlukların ve insanların elinden zuhur eden bir takım fiiller vardır ki, bunlar ne sanatkârın garip ve acaip sanatiyle ortaya konulabilir, ne de herhangi bir hassa (kabiliyet ve istidat) ile hasıl olur, ayrıca zuhur eden bu nevi fiiller hayal de değildir," diye daha evvel kesinlikle hükm etmek icab eder.

"Her kim ki, elinde mucize zuhur eder, o zât peygamberdir", şeklinde ifade edilen öncülü ele alalım: Bu da ancak peygamberlerin var olduklarını kabul ettikten ve peygamberliği sıhhatli olandan başkasının elinde mucizenin zuhur etmeyeceğini teslim ettikten sonra söylenmesi doğru olabilecek bir sözdür. Bu öncül, ancak peygamberliğin varlığını ve mucizenin mevcudiyetini itiraf edenler nazarında sahih olur, diyoruz. Çünkü haber cümlesinin (inşa cümlesinin değil) tabiatı budur. Şunu demek istiyorum: Meselâ bir kimseye göre âlemin muhdes olduğu burhanla sabit olsa, artık o kimseye göre "âlem mevcuddur" ve "muhdes mevcuttur", hükümlerinin kendiliğinden apaçık şekilde malum olması şarttır.

Bu durum karşısında biri diyebilir ki: Henüz peygamberliğin varlığı sabit olmadığına göre, "her kimin elinde mucize zuhur eder-

se, o peygamberdir", dememiz nasıl doğru olur? Bu söz de, "mucizenin, mucize olmasını gerektirecek şekilde mevcudiyetini" teslim ve kabul ettikten sonra söylenebilir. Bu cümledeki parçaların ve unsurların, yani mübteda ile haberin var oldukları, bunlardan biri ile diğeri üzerine hükm edilmesindeki sıhhat kabul edilmeden önce mutlaka teslim ve itiraf edilmelidir. ("Elinde mucize zuhur eden herkes", "peygamberdir", bu cümlenin birinci kısmı mübteda, ikinci kısmı haberdir. Mübteda ile haberin bir araya gelmesinden hasıl olan hükmün sıhhatini kabul etmeden evvel de mübteda ile haberin var ve doğru olduklarının ayrı ayrı bilinmesi ve kabul edilmesi şarttır. Mucize nedir, elinde mucize zuhur eden biri var mıdır, peygamber kimdir, peygamber olduğunu iddia eden kimdir, gibi hususların tek tek bilinmesi ve kabul edilmesi icab eder).

Biri çıkıp da, "peygamberlerin varlığına akıl delildir" diyemez. Çünkü peygamberlerin varlığı akla göre zaruri değil, sadece mümkündür. Kelâmcıların işaret ettikleri imkân, cehilden ve bilgisizlikten ibarettir, yoksa "yağmurun yağması da yağmaması da mümkündür", şeklindeki ifademizde geçtiği gibi, varlıkların tabiatından olan bir imkân değildir. Zira varlığın tabiatından olan imkân bir şeyin bir defa var, diğer defasında yok olarak hissedilmesinden ibarettir. Yağmur yağması meselesinde olduğu gibi. İşte bu takdirde akıl, küllî ve umumi olarak bu tabiatın imkânına hükm eder. Halbuki vacib ve zaruri bunun zıddınadır. Yani onu daima varlığı hissedilir. Bu taktirde de akıl küllî ve umumi olarak, bu tabiatta bir değişiklik ve başkalaşma mümkün değildir, diye kat'î surette hükm eder.

Şayet hasım ve muarız, herhangi bir zamanda bir peygamberin varlığını kabul ve itiraf etmiş olsaydı; peygamberliğin, var oluşu mümkün olan hususlardan olduğu açığa çıkardı. Fakat hasım ve muhalif, böyle bir şeyin henüz hissedilmediğini iddia etmektedir. Şu halde iddia edilen imkân, birbirine mukabil ve karşı olan iki şeyden yani imkânla imkânsızlıktan biri hakkındaki cehil ve bilgisizlikten ibaret kalmaktadır. Nazarlarında peygamberlerin var oluşu-

nun imkânı sıhhat bulan insanlar için sadece bu imkân sıhhat ve sübut bulmuştur. Çünkü biz, insanlardan insanlara resullerin yani elçilerin varlığını idrak etmiş bulunuyoruz. Meğerki, insanlardan elçilerin mevcut oluşunun hissedilmesi, Hâlık'tan resûllerin var olduğuna delil teşkil eder, demiş olalım. Nitekim Ahmet'ten gelen bir elçinin varlığı, Mehmet'ten de böyle bir elçinin varlığının imkânına delil olur. Fakat bu da iki tabiatın (Hâlık ile mahlukun) yekdiğerine eşit olmalarını gerektirir. Bundaki müşkil işte budur. Bu imkânı, istikbalde de olsa, bizatihi bir imkân olarak farz etsek, yine de bilgimize göre değil, işe (ve esasa) göre bir imkân olur. Fakat birbirine mukabil olan bu iki imkândan birinin varlık sahasına çıktığını kabul etsek, bu imkân da bilgimizden ibaret kalır. Haddizatında, iki mütekabilden birinin, yani peygamber gönderilmiş olma veya olmama durumunun olduğu kalmış olur. Bu takdirde de elimizde cehil ve bilgisizlikten başka bir şey yok demektir. Tıpkı vaktiyle Ahmed'in elçi gönderip göndermediği hususunda şüphe ve tereddüt edilmesi gibi. Bu hususdaki şüphe ve tereddüt, acaba Ahmed yarın elçi gönderecek mi yoksa göndermeyecek mi, meselesinde hasıl olan şüphe ve tereddüdün hilafına ve aksinedir. Çünkü geçmiş zaman itibariyle Ahmed'in elçi gönderip göndermediğini bilmezsek, "üzerinde Ahmed'in alâmeti görünen kimse onun elçisidir", diye hükm etmemiz doğru olmaz. Meğer ki, o alâmetin onun elçisine aidiyeti malum olsun. Bu ise ancak, onun elçi gönderdiği malum olduktan sonra bahiskonusu olur.

Buraya kadar söylenen bütün bu sözlerden anlaşılan şudur: "Peygamberlik vardır", "mucize mevcuttur", diye kabul etsek bile, "elinde mucize zuhur eden bir şahsın peygamber olduğunu" nasıl ve nereden bileceğiz? Bizim için bu nasıl sahih olur? Şüphe yok ki, bu hükmün sem'den ve nakilden alınması mümkün değildir. Çünkü bu esastan evvel sem' ve nakil sabit olmuş değildir. Şu halde sem'e ve nakle dayanırsak, bir şeyi, bizzat kendisi ile tashih etme nevinden bir iş yapmış oluruz. Bu ise fasid ve yanlıştır. Peygamberlerin elinde mucizelerin zahir olduğu müşahede edilmedikçe,

yani kendilerinde peygamberlik mevcut olan şahıslarda mucizeyi görüp onlardan başkasında böyle bir şey görülmüş olmazsa, bu durumda âdet ve tecrübelere dayanarak bu öncülün sıhhatini iddia etmenin yolu yoktur. Ancak âdet ve müşahededen sonra mucize, Allah tarafından gönderilen bir resul ile resul olmayanı davasında, sadık olan ile kâzib olanı ayırd etmede kesin bir alamet olur.

Verdiğimiz izahattan anlaşılmaktadır ki, hârikanın delil oluşu hususunda, dikkat edilmesi gereken nokta, kelâmcıların gözünden kaçmıştır. Çünkü onlar "imkân"ı, yani cehilden ve bilgisizlikten ibaret olan "imkân"ı, "vücud"un yerine ikame etmişler sonra da bu hükmün, yani "kendisinden mucize zuhur eden herkes peygamberdir", öncülünün sahih olduğunu sanmışlardır. Halbuki bu hüküm sahih değildir. Meğer ki, mucize hem peygamberliğin bizzat kendisine hem de peygambere delil olsun. Bir cihet müstesna, herkesin ilâhi olduğuna kani bulunduğu harikulade derecede acaip bir akıl, bir deha bile peygamberliğin varlığına kesin biçimde delil olma kuvvetine sahip değildir. Müstesna cihet de, kendisinde mucize nevinden şeyler zuhur eden kimsenin faziletli olduğuna ve faziletli kimsenin de yalan söylemeyeceğine inanılmasıdır. Hatta böyle harikulade bir akıl, "peygamberlik var olan bir hususdur, bu harika ve mucize, peygamber müstesna, fazilet sahiplerinden hiç birinin elinde zuhur etmez", esasının kabul edilmesi halinde, ancak onun peygamber olduğuna delil olur. (Bir kimsenin peygamber olduğuna aklî ve ilmî hârikalar değil, sadece amelî ve ahlâkî faziletler delâlet eder).

Mucize ve hârika şeyler peygamberliğin delili olamaz. Çünkü akıl peygamberlikle mucize arasındaki irtibatı idrak edemez. Meğer ki, tedavinin, tıbba ait fiillerden bir fiil olarak kabul edilmesi gibi mucizenin de peygamberliğe ait fiillerden bir fiil olduğu teslim edilmiş olsun. Şüphe yoktur ki, bir kimseden tedavi fiili zuhur edersе bu, tıbbın mevcudiyetine ve o zatın tabip olduğuna delil olur. Sözkonusu istidlalde bulunan zaafdan biri işte budur[15].

15 İbn Rüşd kevnî ve hissî mucizelerden çok manevî ve ahlâkî harikalar ve muci-

Bir de cehil ve bilgisizlikten ibaret olan imkânı vücud yerine ikame etmek suretiyle peygamberliğin varlığını kabul ettiğimiz ve peygamberlik iddia eden şahsın doğruluğuna mucizeyi delil saydığımız takdirde, bu delil, peygamber olmayanların elinde de hârikaların ve fevkalâde hallerin zuhur etmesini mümkün görenleri zaruri bir şekilde bağlamaz. Nitekim kelâmcılar bunu yapmışlardır. Çünkü onlar sihirbazın ve velinin elinde de harikulade hallerin zuhur etmesini mümkün görmektedirler. Bu hususta ileri sürdükleri şart da şudur: "Mucize ve hârika olan bir şey, sadece peygamberliğe delâlet eder. Onun için peygamber olmadığı halde kendisinden harikulade haller zuhur eden bir kimse, peygamberlik iddia etse, ondan mucize zuhur etmez". Kelâmcıların bu sözleri delile dayanmayan bir iddiadır. Çünkü bu husus yani kendisinden hârika zuhur edebilecek halde bulunan kişinin yalancı ve asılsız bir davada bulunduğu takdirde artık elinden hârika zuhur etmemesi, ne şeriat ne de akıl ile malum bulunmamaktadır. Lâkin evvelce de söylemiş olduğumuz gibi mümteni olan şeyler zuhur etmediği için, Allah'ın alâka gösterdiği ve kayırdığı faziletli kimselerden başkasından mucize zuhur etmez. Bu özellikteki kimseler yalancılık ve sahtekârlık yapacak olurlarsa, esasen faziletli değiller, onun için de ellerinden hârikalar zuhur etmez, demektir. Ancak bu sözlerdeki ikna kabiliyeti, sihirbazdan da hârikanın zuhur etmesini mümkün görenlerde mevcut olmaz. Onlar için bu delil ikna edici olmaz. Zira sihirbaz faziletli değildir (ama yine de ondan hârika zuhur eder). Istidlalin bu şeklindeki zaaf da bundan ibarettir. Bundan dolayıdır ki, bazıları bu vaziyeti en iyi koruyacak ve kurtaracak olan şey, peygamberlerden başkasında harikulade hallerin zuhûr etmemesine ve sihrin,

zeler üzerinde durmaktadır. Tabip ve hekim olduğunu iddia eden bir zat, bu iddiasını tababet ve hekimlikte göstereceği hazaket ve maharetle ispat etmeye mecburdur. Bu durumda davasının sıhhati için getireceği deliller sanatına dahil olur, onun haricinde olmaz. Nübüvvet için de durum böyledir. Nebi ve resuller, iddialarını nübüvvet ve risâletten getirecekleri delillerle ispat edince, deliller dahili olur, harici olmaz.

maddenin mahiyetini değiştirmek demek olmayıp sadece bir hayal olduğuna itikad etmektir, demişlerdir. Bu zümreye dahil olanlardan bazıları da bu düşünceden dolayı kerameti inkâr etmişlerdir.

Şâri'in (s.a) halinden aşikâr bir surette anlaşılan şudur: O, insanlardan herhangi birini ve topluluklardan bir topluluğu peygamberliğine ve tebliğ etmiş olduğu hususlara iman etmeye, maddelerden birini başka bir madde haline getirme gibi harikulade fiillerden olan bir hârikayı davasının önüne sürerek davet etmemiştir. Harikulade kerametler nevinden olmak üzere ondan zuhur eden şeyler, onlara meydan okuma (tehaddi) bahiskonusu olmaksızın tabiî halleri esnasında zuhur edivermişti. Şu âyetler bunun delilidir.

"Sen bize yerden bir pınar fışkırtmadıkça sana iman etmeyiz. Veya hurmalıkların, bağların olup aralarında ırmaklar akıtmalısın. Yahut da iddia ettiğin gibi semayı tepemize parça parça düşürmeli veya Allah'ı ve melekleri karşımıza çıkarmalısın. Veya altın bir evin olmalı veyahut semaya yükselmelisin. Ama oradan okuyacağımız bir de kitap indirmezsen, yine de o yükselmene inanmayacağız. De ki: Fesübhanellah! Ben peygamber olan bir insandan başka bir şey miyim ki?" (İsra, 17/90, 93).

"Bizi, mucize göndermekten alıkoyan şey, sadece öncekilerin onları yalanlamış olmalarıdır" (İsra, 17/50).

Hz. Peygamber'in, halkı davet ettiği ve onunla halka meydan okuduğu şey ise sadece Aziz Kitap'tır:

"De ki: İns ile cin bu Kur'an'ın bir mislini getirmek için birleşse, yekdiğerine destek olsalar bile yine de onun mislini getiremezler" (İsra, 17/88).

"Siz bu Kur'an'a iftira mahsulü mü diyorsunuz? O halde onun gibi olmak şartiyle iftira mahsulü olan on sûre de siz getirin" (Hud, 11/13).

Bu duruma göre, Hz. Peygamber'in, herkese meydan okuduğu ve peygamberlik meselesindeki iddiasının doğruluğuna delil saydığı mucize Aziz Kitap'tır.

İtiraz: Bunun böyle olduğu aşikârdır. Lâkin kendisine mucize

verilen şahsı belirlemesi bir yana; peygamberliğin mevcudiyetine bile mucizenin delil olmasının zaafını açıkladığına göre, Aziz Kitab'ın mucize olduğu ve Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna delil teşkil ettiği nereden bellidir? Kaldı ki Kur'an'ın hangi bakımdan mucize olduğu hususunda da âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan birine göre mucizede şart olan, mutad fiiller cinsinden olmamakdır. Halbuki Kur'an her ne kadar masnû olan bütün sözlerden üstün ise de, yine de ona göre söz o olduğu için mutad fiiller cinsindendir. Bu zât (Mutezile âlimi Nazzam) diyor ki: "Kur'an'ın icâz özelliğine sahip oluşu, sarf suretiyle, yani bir eşinin getirilmesinden insanların men edilmiş olmaları itibariyledir, yoksa fesahatta pek çok yüksek bir mertebede olmasiyle değil. Bu durumda ve nitelikte bulunan bir şey, cins bakımından değil, sadece ekseriyet itibariyle mutad ve alışılmış olana muhalif olur. Ekseriyet ve ekalliyet itibariyle değişiklik gösteren şeyler ise aynı cinstendir". Diğer bazıları da, Kur'an sarf yolu ile değil, zâtı itibariyle mucizedir, görüşünü ileri sürmüşler, bir şeyin harikulade olabilmesi için mutad fiillere cins itibariyle muhalif olmasını şart koşmamışlar ve Kur'an'ın, hiç bir kimsenin ulaşamayacağı bir derecede olmak şartiyle mutad fiillerde olması bu hususta kâfidir, diye düşünmüşlerdir.

Cevap: Bütün bunlar, itirazda bulunan şahsın dediği gibidir. Bu hususta durum, onların (Eş'arîlerin) vehm ettikleri gibi değildir, İmdi bize göre Kur'an'ın Hz. Peygamber'in (s.a.) nübüvvetinin doğruluğuna delil olması, iki esasa dayanır ki, her ikisine de Aziz Kitap dikkati çekmiştir.

1. Resuller ve nebiler adı verilen bir zümrenin varlıkları bizatihi malumdur, insanlardan bir sınıf olan bu zümre, beşerî bir öğrenme ile değil Allah'tan gelen vahiy ile halka şeriatlar ve kanunlar vaz ederler. Çünkü bunların varlığını, müşahede etmediğimiz fakat tevatüren sabit olan diğer şeylerin, felsefe ile meşhur olan şahısların ve benzeri hususların varlığını inkâr edenden başkası reddetmez. Zira sözlerine kulak asılmaması lazım gelen dehriye (materyalistler) müstesna bütün filozoflar ve insanlar ittifak etmişlerdir

ki, burada, beşer nevinden bazı zevat vardır, kendilerine gelen vahye dayanarak, mutluluklarının tam olmasına vasıta olan güzel fiil ve ilim nevinden bazı hususları halka tebliğ eder, bozuk akidelerden ve çirkin işlerden onları menederler, Peygamberlerin yapmış oldukları iş (fiil) budur.

2. Allah Teâlâ tarafından aldığı vahiy ile, şeriatlar ve kanunlar vaz' etmek demek olan bu fiil kendisinde mevcut olan bir şahıs peygamberdir. Beşerî fıtrat dikkate alınırsa, bu esasta da şüphe edilemez. Çünkü, meselâ tedavi, tıbbî bir fiildir, kendisinde tedavi sanatı ve fiili mevcut olan bir kimse tabibtir, hususu bizatihi malum olduğu gibi peygamberlerin (a.s.) işinin de Allah'tan gelen vahiy ile şeriatlar ve kanunlar vaz etme olduğu öylece bizatihi malum bulunmaktadır[16].

Birinci esasa şu âyetlerle dikkat çekilmiştir: "Nuh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahy ettiğimiz, İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına, İsa'ya, Eyyub'a, Yunus'a, Harun'a, Süleyman'a vahy ettiğimiz gibi ey Muhammed, şüphesiz sana da vahiy ettik. Davud'a Zebur'u verdik. Gönderdiğimiz peygamberlerden bir kısmının kıssalarını daha evvel sana anlattık, bir kısmının kıssalarını hikâye etmedik. Allah Musa'ya hitaben konuşmuştu" (Nisa, 4/162, 163),

"De ki, ben peygamberlerin ilki değilim" (Ahkaf, 46/9) (yani nebilerin mevcudiyeti bizatihi malumdur).

İkinci esas da şu idi: Muhammed'den (s.a.) peygamberlere mahsus olan fiil vücuda gelmiştir. Bu da, Aziz Kitap'tan da malum olduğu veçhiyle Allah'tan gelen vahiy ile insanlar için şeriatlar ve kanunlar vaz etmektir. Onun için şu âyetlerle bu esasa işaret edilmiştir.

"Ey insanlar! Peygamber vasıtasiyle size Rabbınızdan burhan

16 Görülüyor ki, İbn Rüşd peygamberleri birer kanun vâzıı, hukuk ve ahlâk otoritesi olarak kabul etmekte, bu hususta imkân nisbetinde makul ve gerçekçi olmaya çalışmaktadır. Ona göre nübüvvet ve risâletle ilgili esas fiil, mucize değil, amel, ahlâk, hak ve hukuktur.

gelmiştir. Bir de size apaçık bir nur, Kur'an indirdik" (Nisa, 4/173),

"Ey insanlar! Peygamber size Rabbınızdan hak olanı getirmiştir. O halde hakkınızda hayırlı olan bu şeye iman edin" (Nisa, 4/170),

"Lâkin onlardan ilimde râsih ve derinleşmiş olanlarla müminler sana ve senden önce indirilene iman ederler" (Nisa, 4/161),

"Lâkin sana indirilene Allah şahittir. Onu ilmi ile bilerek indirmiştir. Melekler de buna şahittirler. Zaten şahit olarak Allah kâfidir" (Nisa, 4/165).

Itiraz: "Allah'tan aldıkları vahiy ile şeriatlar ve kanunlar vaz eden insanlardan bir zümre vardır", şeklinde ifade edilen birinci esas nereden malum olmuştur? Aynı şekilde, Kur'an'ın ihtiva ettiği akideler ve ameller Allah'tan gelen vahiy iledir, tarzında ifade edilen ikinci esas nereden malum olmaktadır?

Cevap: Birinci esas şu şekilde malum oluyor: Insanlar, henüz mevcut olmayan bir takım şeylerin varlığı ile inzâr ve ikaz olunuyorlar da sonra bu şeyler, inzâr olundukları vakitte ikaz olundukları sıfat üzere vücuda geliyorlar. (His ve akıl ile) idrak olunarak bilinen amellere ve bilgilere benzemeyen ameller ile memur olmakta ve bilgilere dikkatleri çekilmektedir. Şöyle ki: Harikulade olan bir şey, şeriatların vaz olunmasındaki bilgi ile alâkalı bir hârika olursa; bu hârika, şeriatların ve kanunların vaz' olunmasının öğrenme yolu ile değil, sadece Allah'tan gelen vahiy ile olduğuna delil teşkil eder. Nübüvvet diye adlandırılan şey işte budur. Denizin patlaması gibi, bizatihi şeriatların ve kanunların vaz'ına taalluk etmeyen hârikalar, nübüvvet ismi verilen bu sıfat üzerine zaruri bir delil teşkil etmez. Sadece birinci nevi delil ile birlikte bulunursa, buna delâlet edebilir, tekbaşına ele alındıkları vakit buna delil olmaz. Bundan dolayı kendilerinde yalnız bu nevi hârikalar mevcut olan kimselerin peygamber olduklarına bu hârikalar delil teşkil etmezler. Çünkü asıl kafi ve zaruri olan delilin diğer kısmı kendilerinde mevcut değildir. İşte hârikanın ve mucizenin, peygamberler hakkında delil oluşu, yani nübüvvet üzerine asıl kafi ve zaruri delil teşkil eden şe-

yin ilim ve ameldeki (ahlâktaki) mucize ve hârika olması meselesini bu şekilde anlamak gerekmektedir. Bunun dışındaki fiiller sahasında görülen mucizeler ise, bu mucize nevi için şâhiddir, onu takviye eder. (Mucize ve hârika olan ilim ve amel mutlaka nübüvvet fiili nevinden olmalıdır, diğer ilim ve amelle alâkalı mucize sadece bunu tekit eder).

Artık anlaşılmıştır ki, insanlardan, peygamberler adını alan bir zümre mevcuttur, onların var oldukları hakkındaki bilgi insanlara nereden geldi de onların mevcudiyeti, hükemanın, hikmetin ve diğer zümrelerin mevcut olmaları bize nakl edildiği gibi tevatürle bize nakl edildi, konusu halledilmiştir.

İtiraz: Kur'an, bizzat kendisinin, nübüvvetin sıfatına kat'î olarak delil teşkil eden hârika nevinden bir mucize ve hârika olduğuna nereden delil olabilmektedir? Yani tıbbî bir fiil olan tedavinin tababet sıfatına delil teşkil ettiği gibi, nübüvvet fiilindeki hârika yine nübüvvet üzerine nasıl delil olabilmektedir? (Peygambere gelen vahyin ve inen Kur'an'ın, yine kendisi üzerine delil olması ne derece doğrudur? Bunun haricî bir delile ihtiyacı yok mudur?).

Cevap: Buna bir kaç suretle vâkıf olunur:

1. Kur'an'ın ihtiva ettiği ilim ve amelle ilgili şer'î hükümlerin ve kanunların, öğrenme ile kazanılan cinsten olmayıp vahiy ile olduğunu bilmek suretiyle,

2. Kur'an'ın, gaybtan haber vermeyi ihtiva etmesi suretiyle,

3. Kur'an'ın nazmının ve ifadesinin, düşünmeye taşınmaya dayanan nazım ve ifade nevinin haricinde olmasiyle, yani, Arab dili ile konuşan beliğ ve ediplerin sözleri cinsinden olmadığını anlamakla bilinir. Arapça konuşan ediplerin, öğrenme ve sanatla bu dili elde edenleri ile yetişme gereği olarak bu lisanları güzel kullananları bu bakımdan yekdiğerine eşittir. Birinciler Arap değillerdir. İkinciler ilk ve asıl Araplardır. Bu üç hususdan, itimada şayan olan birincisidir.

İtiraz: Kur'an'daki ilmî ve amelî hüküm ihtiva eden hükümlerin ve kanunların, Allah Teâlâ'dan gelen vahiy ile olduğu nereden bilindi de, bu vasıta ile Kur'an "Allah'ın kelâmı", adını almaya hak

kazandı?

Cevap: Buna bir kaç yoldan vâkıf olunabilir:

1. Ancak ve ancak Allah, beşerî saadet, beşerî bedbahtlık, saadete ulaşma vasıtası olan hayır ve hasenat, saadete engel olan ve uhrevî bedbahtlık vücuda getiren şer ve seyyiât v.s. hakkında bilgi sahibi olduktan sonra şeriatlar ve kanunlar vaz olunmasındaki bilgiye vâkıf ve nail olunabilir. Beşerî mutluluğu ve bedbahtlığı bilmek, ruhun ne olduğunu, cevherinin neden ibaret olduğunu uhrevî bir saadetinin ve bedbahtlığın bulunup bulunmadığını, şayet varsa bu saadetin ve bedbahtlığın derecesinin ne olduğunu bilmeyi gerektirir. Ayrıca hangi miktardaki iyi ve güzel işlerin saadete sebep teşkil ettiğini anlamayı da icab ettirir. Çünkü gelişigüzel bir miktarda alınan ve rasgele bir zamanda yenilen gıdalar sıhhata sebep olmadığı, sıhhat sebebi olabilmesi için özel bir miktarda ve özel bir zamanda yenilmesi icab ettiği gibi günah ve sevap, iyi ve kötü amel-ler hususunda da durumun böyle olması lazım gelmektedir, işte bunun içindir ki, bütün bu hususların şeriatlarda tahdit ve tesbit edilmiş bir durum olduğunu görmekteyiz. Halbuki bu hususların hepsi veya büyük bir kısmı ancak vahiy ile açıklığa kavuşur veya vahyin bu hususlara dikkat çekmesi daha iyi olur.

Şüphesiz, Allah hakkında tam bir bilgi sahibi olmak da bütün varlıkları bildikten ve tanıdıktan sonra husule gelebilir.

Bütün bunlara ilâve olarak, şeriatları ve kanunları vaz eden zatın, şunu bilmesine de ihtiyaç vardır. Acaba bu bilgilerden ne kaderiyle halk mesut olur? Halkı, hangi yollardan bu bilgileri edinmeye sevk etmek uygun olur? Bütün bunlar —hiç olmazsa ekserisi— ne öğrenme, ne sınaat ve ne de hikmetle idrak olunabilir. Bunun böyle olduğunu ilimlerle, bilhassa şeriatları vaz, kanunları tesbit ahiret ahvalinden bahs etme işi ile uğraşanlar çok iyi bilirler.

Bütün bu hususlar, mümkün olan en mükemmel şekilde Aziz Kitap'ta mevcut olduğu için, artık bunun Allah'tan gelen bir vahiy ile olduğu ve peygamberin dili üzerine ilka ettiği kendi kelâmından ibaret bulunduğu malum olur. Yüce Allah bu hususa dikkat çekerek

şöyle buyurur: "İns ve cin, bu Kur'an'ın bir mislini getirmek için toplanıp bir araya gelse, onun bir benzerini getiremezler. Velevki yekdiğerine yardım etsinler" (İsra, 17/88) Hz. Muhammed'in (s.a.), ümmî olduğu, ümmî, ammî ve bedevî bir millet içinde yetiştiği, bu milletin asla ilimler üzerinde araştırma yapmadıkları, kendilerine herhangi bir ilim nisbet edilmediği, uzun asırlar boyunca kendilerinde hikmetin kemal derecesine eriştiği Yunanlılar ve bu bakımdan onlara benzeyen diğer milletlerin alışılagelen âdetleri gibi varlıklar üzerinde araştırma ve inceleme yapmadıkları gözönüne getirilse bu husus iyice pekişmiş ve hatta yakın ve katiyet haline gelmiş olur. Şu âyetle işte buna işaret edilmiştir:

"Sana vahiy gelmeden evvel ne kitap okuyor ve ne de yazı yazıyordun, öyle olsaydı, davanı iptal etmek isteyenler şüpheye düşerlerdi." (Ankebut, 29/48). Yine bunun içindir ki, Allah peygamberinde bu sıfatın var olduğunu bir çok âyetlerle kullarına hatırlatmıştır: "Ümmîler içinde, onlardan bir Resul gönderen O'dur." (Cuma, 62/2), "Onlar, ümmî Nebi ve Resule tâbi olurlar" (A'raf, 7/157).

2. Diğer bir yolla da bu hususa vâkıf olunabilir. Bu yol, bu şeriatı diğerleri ile mukayese etme esasına dayanır. Şöyle ki: Peygamberlerin peygamber olmalarını temin eden fiili, —bu husus herkesçe sabit olduğu gibi, yani peygamberlerin (a.s.) mevcudiyeti ile şeriatlara kani olanların kabul ettikleri gibi— Allah Teâlâ'dan aldıkları vahiy ile şer'î hükümler (ve hukukî kaideler) vaz etmekten ibarettir. Aziz Kitab'ın ihtiva ettiği, saadet için faydalı olan amel ve ilim itibariyle yararlı şer'î hükümleri, diğer semavi kitap ve şer'î hükümlerle karşılaştırılarak incelenecek olursa, görülür ki, ondaki şer'î hükümler sonsuz derecede diğer şer'î hükümlerden üstündür.

Hülasa şayet şer'î hükümlere (ve hukukî kaidelere) dair ortada bir takım kitaplar var ise ve bunlar garabet, fevkalâde güzel olma ve insan sözü cinsinin dışında kalma, ilim ve amel nevinden ihtiva ettiği şeylerle insan sözünden farklı olma sebebiyle "Allah'ın kelâmı" adını almayı hak etmişlerse, aşikârdır ki, o aziz kitap

Kur'an'dır. O, bu ismi almaya, başkalarından kat kat fazlasiyle layık ve müstahaktır. Semavî kitaplara, yani Tevrat'a ve İncil'e vâkıf olanlar, bu hususu derhal fark ederler. Şübhesiz ki, Kitab-ı mukaddes'in baştan sona kadar değişmiş olması mümkün değildir. Allah, ahiret ve ikisi arasındaki hususlar bakımından bir şeriattan diğer şeriatın, Yahudi ve Hıristiyanlar için teşri kılınan şeriattan bize tebliğ edilmek için vaz olunan şeriatın üstün olduğunu gösterme yoluna gitsek, —meselenin eksiksiz anlatılması hususundaki kusurumuzu itiraf etmekle beraber— bir çok cild kitap yazmak gerekecektir. O yüzdendir ki, bu şeriat hakkında, "son şeriattır", denilmiştir. Hz. Peygamber de, "Musa bana yetişebilseydi, bana tâbi olmaktan başka bir şey yapması mümkün olmazdı", demiş ve bu sözü ile bir gerçeği dile getirmiştir.

Aziz Kitap'taki tebligatın umumi ve ondaki şer'î hükümlerin şümullü, yani herkesin haline uygun düşecek şekilde hazırlanmış olması sebebiyledir ki, bu şeriat bütün insanlara şâmil olmuştur. Yüce Allah şöyle buyurur: "De ki, ey insanlar! Ben sizin hepinize gönderilmiş olan Allah'ın elçisiyim" (A'raf, 7/158). Peygamber (s.a.) de, "Ben rengi siyah ve kırmızı olanlar da dahil olmak üzere herkese gönderilmiş bir elçiyim" buyurmuşlardır.

Şüphe yok ki, şer'î hükümler hususundaki durum, gıdalar hususundaki duruma benzer. Şöyle ki: Gıdalardan bazıları nasıl herkesin veya büyük bir çoğunluğun bünyesine mülayim ve münasip geliyorsa, şer'î hükümler de öyledir. Bundan dolayıdır ki, bizim bu şeriatımızdan evvelki şeriatlar sadece birer kavme tahsis edilmişken bizim bu şeriatımız bütün insanlara şâmil olmuştur. Bahiskonusu hususların tamamında Hz. Peygamber (s.a.) diğer peygamberlerden üstündür ve bunun sebebi de, Nebi'nin nübüvvet ismini hak etmesine vesile olan vahiyde onlara üstün oluşudur. Hz. Peygamber (s.a.), Allah'ın kendisine tahsis etmiş olduğu bu hususa dikkati çekerek buyurmuşlardır ki, "Hiç bir peygamber yoktur ki, kendisine, bütün insanların, inandıkları mucizelerden biri verilmemiş olsun. Bana verilmiş olan da sadece vahiyden ibarettir. Ümit ederim ki, kı-

yamet günü, mensupları en çok olan Nebi ben olacağım".

Bütün bu hususlar anlatmış olduğumuz gibi olunca, artık şu husus bütün açıklığı ile ortaya çıkmıştır. Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in (s.a.) nübüvvetine delil oluşu, yılan haline gelen asa'nın Musa'nın (a.s.) nübüvvetine, ölüyü diriltmenin, abraş hastalığına tutulanlarla anadan doğma körleri tedavi etmenin İsa'nın peygamberliğine delil olması nevinden değildir. Çünkü bu hususlar da her ne kadar peygamber olanlardan başkasından zuhur etmeyen fiillerden olup halkı inandırıcı ve ikna edici nitelikte iseler de, tek başlarına kaldıkları vakit kat'î delil değillerdir. Çünkü bu gibi fiiller, nebiye nebi isminin verilmesine sebep teşkil eden sıfatın fiillerinden bir fiil değillerdir. Kur'an'a gelince, bu sıfata delil oluşu, aynen tedavinin tababete delil oluşu gibidir. Bunun misâli şudur: İki şahıs tababet hakkında bilgi sahibi olduklarını iddia etse, içlerinden birisi, "Benim tabip olduğumun delili su üzerinde yürümemdir", derken diğeri, "Benim tabip olduğumun delili de hastaları tedavi ederek şifaya kavuşturmamdır" dese, sonra ilki su üzerinde yürüse, ikincisi hastaları tedavi etse, bu takdirde hastaları tedavi eden zatta tababetin var olduğunu burhan ve delil ile, su üzerinde yürüyen zatta tababetin mevcut olduğunu da ikna suretiyle, evla ve elyak bir yoldan (yani galip bir zan ve kuvvetli bir ihtimal ile) kabul ve tasdik ederiz. Bu hususta halka arız olan zannın sebebi şudur: İnsanın vaziyetinde, yani beşerin tabiî halinde bulunmayan "su üzerinde yürüme" işine kadir olan bir kimsenin, insanın vaziyetinden olan tedavi işine de kadir olacağı evladır, haydi haydi mümkündür.

Peygamberlere ait sıfatın fiillerinden olmayan mucize ve hârika ile, peygamberin peygamber olmasını sağlayan sıfat, —ki o da vahiydir— arasındaki irtibat işte budur.

Bu sıfat, (ve vahye bakarak) kalbe vaki olur olmaz meydana gelecek şöyle bir (his, ilham ve) düşünce de bir kimsenin nebi olduğuna delâlet edebilir: Allah bir kimseyi böyle garip ve hayret verici bir işe kadir kılar ve bu gücü, o vakitteki diğer insanlar içinde sadece ona tahsis ederse, o kimsenin, "Allah vahyine mazhar kıl-

mak için beni tercih etti", tarzında bir iddiada bulunması (gerçek olmaktan) uzak bir ihtimal değildir. (İşte mucize bir de böyle galip bir zan ve kuvvetli bir sezgi meydana getirebilir ama bu kesin bir burhan ve delil de değildir).

Kısaca, ne zaman, "Peygamberler vardır ve harikulade fiiller sadece onlardan zuhur eder", kaidesi vaz olunabilirse, o zaman mucize ve hârikalar, peygamberi tasdik için bir delil olur. Bununla **berranî** (haricî, hissî ve kevnî) **mucizeyi** kasd ediyorum. Berranî mucize, peygambere, peygamber isminin verilmesine esas olan sıfata münasip düşmez. Berranî mucize vasıtasiyle vaki olan tasdik sadece halka has bir yol gibi görünüyor. **Münasip** (ilmî, amelî, manevî, ahlakî ve hukuki) **mucize** ile tasdik ise halk ile ulema arasında müşterek olan bir yoldur. Çünkü berranî mucizeye yönelttiğimiz itirazları ve onun hakkında bahiskonusu ettiğimiz şüphe ve tereddütleri halk sezemez, bunun farkına varamaz. Onun için bu mucize onların haline uygundur. Şeriat iyice incelendiği zaman görülür ki; o, berranî mucizeye değil, sadece ehli ve münasip mucizeye (ameli ve ahlâkî hârikalara) itimat etmiştir. (Bu mucize vahyin ve nübüvvetin haricinde değil, dahilindedir).

Bu mesele hakkında söylediklerimiz, maksadımıza göre de, bizzat hak ve hakikata göre de kâfidir.

3. Kaza ve kader

Bu konu, şer'î meselelerin en güç anlaşılanlarındandır. Sebebi de şudur: Bu hususdaki sem'î ve naklî deliller iyice incelendiği zaman, aralarında bir tearuz ve birbirine karşı olma halinin mevcut olduğu görülür. Bu meseledeki aklî deliller için de aynı şey bahiskonusudur. Sem'î ve naklî deliller arasındaki tearuz Kur'an'da da hadislerde de mevcuttur.

Önce Kur'an'ı ele alalım: Kur'an'da karşılaşılan bir çok âyetin umumi ifadesi, her şeyin kader ile olduğuna ve insanın fiillerinde cebir altında bulunduğuna delâlet eder. Diğer bir çok âyet ise, insa-

nın, kendi fiilini kendi kesb ve iradesi ile yaptığına ve fiilleri hususunda mecburiyet altında olmadığına delâlet eder.

1. Bütün işlerin zaruri olduğuna ve her şeyin önceden tesbit edilen bir kadere göre cereyan ettiğine delil teşkil eden âyetler.

"Şüphe yok ki, biz her şeyi bir kaderle yarattık" (Kamer, 54/49), "Onun katında her şey bir miktar iledir" (Ra'd, 13/8), "Arza ve canlarınıza isabet eden bir musibet yoktur ki, Biz onu yaratmadan evvel bir kitapda ve yazıda tesbit etmiş olmayalım. Bu, Allah'a kolay gelen bir iştir" (Hadid, 57/22). Bunlar ve bunlardan daha başka âyetler bu mânayı ihtiva eder.

İnsanın bir iktisabı bulunduğuna ve işlerin haddizatında zaruri değil, mümkün olduğuna delil teşkil eden âyetler:

"Yahut yaptıklarına ve kazandıklarına karşılık olmak üzere onları mahv eder, bir çoklarını da affeder" (Şûra, 42/34), "İşte bu azab, elinizle ettiğinizin karşılığıdır, yoksa Allah kullarına zulm edecek değildir" (Alu İmran, 3/182), "O kimseler ki, günah kazandılar..." (Yunus, 10/27), "İnsanın kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir" (Bakara, 2/286), "Semûda gelince, biz onlara hidayet ettik, doğru olanı gösterdik de onlar yine de körlüğü ve dalâleti hidayete tercih ettiler" (Fussılet, 41/17).

Hatta nice kereler belli bir âyette bile bu hususla alâkalı bir tearuzun aşikâr olduğu görülür. Misâl: "Başkalarının başına iki katını getirdiğiniz bir musibet kendi başınıza gelince, 'Bu da nereden?' dediniz. De ki, o kendi tarafınızdandır" (Alu İmran, 3/165) buyrulduktan sonra, peşinden aynı konuda, "İki topluluğun karşılaştığı günde başınıza gelen hal Allah'ın izni (ve takdiri) iledir" (Alu İmran, 3/166) denilmiştir. (İlk âyet belli bir hâdisenin insan eli ile meydana geldiğini ifade ederken hemen ardından gelen ikinci âyet, aynı hâdisenin Allah'ın izni ve kaderi ile vâki olduğunu belirtmektedir).

Şu âyet de böyledir: "Sana iyilik namına ne dokunursa o Allah'tandır, kötülük adına ne dokunursa o da kendindendir" (Nisa, 4/77). "De ki, her şey Allah katındandır" (Alu İmran, 4/176) âyeti de böyledir.

2. Bu konudaki âyetlerde olduğu gibi hadisler arasında da bir tearuzun, yekdiğerine karşı olma hâlinin, mevcut olduğu görülmektedir:

"Her çocuk fıtrat (dini olan İslâm) üzre dünyaya gelir, sonra anne ve babası o çocuğu Yahudi veya Hıristiyan yaparlar", "Bunlar Cennet için yaratıldılar ve Cennetlik olanların amelini işlerler. (Cennete layık şekilde hareket ederler), şunlar da Cehennem için yaratıldılar ve Cehennemliklerin amelini yaparlar".

Bu iki hadis arasındaki tearuz şudur: Birinci hadise göre küfrün ve kâfir olmanın sebebi, küfür içinde ve kâfir bir çevrede yetişmek; imanın sebebi ise insanın cibilliyeti ve hilkati dediğimiz fıtrattır, ikinci hadis, küfrün ve günahın Allah tarafından yaratılmış olduğunun ve insanın bunları yapmaya mecbur olduğunun delilidir. Bundan dolayıdır ki, müslümanlar bu konuda iki fırkaya bölünmüşlerdir:

a) **Mutezile**: Bu fırka, sevabın da günahın da sebebi insan iktisabıdır, bu yüzden insan üzerine mükâfat ve ceza terettüp eder, diye itikad etmiştir.

b) **Cebriye**: Bu fırka, yukardakinin tam zıddına itikad etmiştir. O da, insan, işlerini işlerken (üstün bir iradenin ve kudretin) cebri ve kahrı altındadır, inancından ibarettir.

Eş'arîlere gelelim: Bunlar, iki görüşün ortası olan bir görüş ortaya koymak istemişler ve "insanın bir kesbi vardır, kazanma vasıtası olan şey de kazanmak da (müktesebün bih ve kesb) Allah Teâlâ tarafından yaratılmıştır", demişlerdir. Fakat bu, mânasız bir sözdür. Çünkü iktisab da mükteseb de Hakk Teâlâ'nın mahluku ise, kul iktisabında mutlaka cebir altındadır.

İşte bu meselede ihtilafa düşülmesinin sebeplerinden biri budur, yani âyet ve hadislerdeki tearuzdur, önceden de söylediğimiz gibi sem' ve nakilden hariç ihtilafın başka bir sebebi daha vardır. O da meseledeki aklî delillerde görülen tearuzdur. Şöyle ki:

Farz edelim ki, insan, fiilini bizzat kendisi icad ve halk etmektedir. Bu takdirde ortada yüce Allah'ın meşiyeti, iradesi ve ihtiyarı üzere cereyan etmeyen bir takım fiillerin bulunması icab eder. Bu

halde de ortada Allah'tan başka bir hâlıkın mevcut olması lazımdır. Bu ihtimal üzerinde duranlar, "Halbuki yüce Allah'tan başka hâlıkın bulunmadığı hususunda müslümanlar icmâ ve ittifak etmişlerdir", demişlerdir.

Yine farz edelim ki, insan, kendi fiillerini iktisab etmemektedir. Bu taktirde, fiilleri hususunda cebir altında bulunması icab eder. Çünkü cebir ile iktisab arasında bir vasat ve orta nokta yoktur, (insan ya irade sahibidir veya değildir, üçüncü bir hal yoktur). Şayet insan, fiillerini istemeyerek ve mecburen yapmakta ise, o halde (dinî, ilâhî, hukukî ve ahlâkî) teklîflerin, güç yetirilemez (teklif-i mâlâ yutak) cinsden olması gerekir. İnsan, takat getiremediği şeylerle mükellef tutulunca da, onunla cansız bir maddenin mükellefiyeti arasında fark kalmamış olur. Çünkü cansız maddede de istitaat (irade ile iş yapma kuvveti) yoktur. Ve aynı şekilde takat getiremediği hususlarda insanın da istitaatı mevcut değildir. Bundan dolayıdır ki, ulemanın çoğunluğu, akıl gibi ve akılla eşit olarak mükellefiyetin şartlarından birinin de istitaat olduğu kanaatına ve sonucuna varmışlardır. Onun için Ebu'l-Meâli'nin, *Akâid-i Nizamiye*'de, "insanın, fiilleri için iktisabı vardır" ve "fiili üzerinde de istitaatı mevcuttur", (yani insanın fiilinde iradesi ve kudreti vardır) dediğini görüyoruz. O, bunu teklif-i mâlâ yutakın imkânsızlığı esası üzerine bina kılmıştır, yani ona göre şayet böyle olmasaydı, teklif-i mâlâ yutak lazım gelirdi. Lâkin bu, Mutezilenin men ettiği ve karşı çıktığı cihetten ayrı bir cihettir, Mutezile aynı şeyi başka bir yönden ileri sürmüştür.

Eski Eş'arîlere gelince, bunlar, Mutezilenin reddetmesine sebep teşkil eden esastan kaçmak için teklif-i mâlâ yutak'ı mümkün görmüşlerdir. Mutezile, güç yetmeyen bir şeyin teklif edilmesi, aklen çirkindir, diye reddetmişti. (Eş'arîler ise bir şeyin çirkinliğini tayin ve tesbitte aklı ölçü kabul etmemek için malâ yutak'la mükellef olmayı mümkün görmüştür). Sonraki Eş'arîler, bu konuda eskilere muhalefet etmişlerdir.

Diğer aklî deliller de şunlardır:

a) Şayet insanın iktisabı yoksa, ortaya çıkması muhtemel olan

şerlere ve kötülüklere karşı tedbirli olmanın ve hazırlanmanın (def'-i mazarratın) mânâsız olması lazım gelirdi.

b) Hayırlı ve faydalı olanı celb ve temin (celb-i menfaat) hususunda da tedbir almak ve hazırlık yapmak mânasız kalırdı. Bunun sonucu olarak da, çiftçilik mesleği gibi, celb-i menfaat ve fayda temin etmek gayesi güden bütün meslek; zenaat ve sanatların, istifade etmek bahiskonusu olduğu vakit, tümden muattal bir halde bulunmaları gerekirdi. Aynı biçimde harp, gemicilik ve tababet gibi def'-i mazarrat ve korunmak maksadiyle vücuda getirilen meslek, zenaat ve sanatların da tamamiyle muattal bir durumda bulunmaları lazım gelirdi. Bütün bunlar da insanın düşündüklerinin haricinde kalan olmayacak şeylerdir.

Soru: Durum böyle olunca, bizatihi nakille malum olan (mesmu') hususlarda da bizatihi akılla malum olan (makûl) hususlarda da mevcut olan tearuz nasıl cem ve telif edilecektir?

Cevap: Öyle görünüyor ki, şeriatın maksadı bu iki itikadı ayırmak değildir. Şeriatın gayesi, bu meselede onları hak olan ortalama bir noktada cem ve telif etmektir. Bu da şundan anlaşılıyor: Mübarek ve muteâl Allah, bizim için bir takım kuvvetler yaratmıştır ki yekdiğerine zıd olan şeyleri o sayede iktisab ediyoruz. Lâkin bu gibi şeyleri iktisab etmemiz, Allah'ın hariçten ve dış âlemden bize musahhar kıldığı sebeplerin muvafakati ve itaati olmadan, ona engel olan hususlar ortadan kalkmadan tamamlanmadığından, bize nisbet edilen fiiller ancak her iki hususla birlikte tamamlanmaktadır. Durum bu olunca, bize nisbet edilen fiillerin icrası irademiz ve hariçten olan fiillerin irademize muvafakati ile gerçekleşmekte ve tamamlanmaktadır. **Allah'ın kaderi** tabir edilen şey, hariçten olan fiillerin irademize muvafakatından ibarettir. Allah'ın, hariçten teshir ettiği bu sebepler, sadece icra etmek istediğimiz fiilleri tamamlayıcı veya onların gerçekleşmesini engelleyici olmakla kalmaz, daha ileriye giderek iki zıddan ve şıktan birini irade etmemize de sebeb olur. Çünkü irade, herhangi bir şeyi tahayyül ve tasavvur veya bir şeyi tasdik etmekten bizde meydana gelen bir "**şevk**" ve bir

"arzu" dan başka bir şey değildir, işte bu tasdik bizim ihtiyarımız ve istediğimizle değildir. Bilakis hariçteki hususlardan bize ârız olmuş bir şeydir. Bunu bir misâl ile izah edelim:

Hariçten, iştahımızı çeken ve arzu ettiğimiz bir şey bize görünse, ihtiyarımız ve isteğimiz olmaksızın zaruri olarak biz onu arzu ederiz ve (içimizde uyanan bir meyil sebebiyle) ona doğru hareket ederiz. Tıpkı bunun gibi, kendisinden kaçtığımız bir şey bize hariçten ârız olsa, zaruri olarak hoşnutsuzluk duyar, çekinir ve ondan kaçarız. Bu böyle olduğuna göre demektir ki, irademiz hâriçteki belli şeylerle mahfuz ve onlara merbuttur[17]. Şu âyetle bu hususa işaret edilmiştir. "Önünden ve ardından, insan oğlunu takip edenler vardır, Allah'ın emri ile onu muhafaza ederler" (Ra'd, 13/11. Yani iç tesirlerle dış amiller insan iradesini yönlendirmektedir).

Madem ki, hariçteki sebepler belli bir nizam ve mükemmel bir tertip üzere cereyan etmekte ve yaratıcısının takdirine tâbi olarak o nizamı hiç ihlal etmemektedir ve yine madem ki, irademiz ve fiillerimiz, esas itibariyle hariçteki sebeplere muvafık olmadıkça vücuda gelmemektedir, o halde fiillerimizin de belli bir nizama göre cereyan etmesi, yani belli vakitlerde ve belli miktarda vücuda gelmesi icab etmektedir. Bunun böyle olmasını icab ettiren şey, fiillerimizin, bahiskonusu haricî sebeplerin bir neticesi olarak meydana gelmesidir. Zira mahdud, mukadder ve muayyen sebeplerin sonucu olan her şey zaruri olarak mahdut, mukadder ve muayyen olur. Bu irtibat, sadece fiillerimizle harici sebepler arasında görülmez, aynı zamanda, Allah Teâlâ'nın bedenimizin dahilinde yarattığı sebeplerle fiillerimiz arasında da böyle bir irtibat mevcuttur. Harici ve dahili (fizikî ve psikolojik âmillerde ve) sebeplerde mevcut olan muayyen ve sabit nizam, yani bozulmayan ve aksamayan nizam, Al-

17 İbn Rüşd burada, irade hürriyeti bahsinde açıkça determinizmi ve psikolojik zaruret anlayışını savunmaktadır. Ona göre kader işte bu determinizmdir. İnsan iradesi sürekli olarak dış tesirlere, âmillere, hâdiselere ve eşyaya bağlı kalmaktadır. Kelâmcılar bu fikre fazla iltifat etmezler.

lah'ın kulları için yazmış olduğu kaza ve kader olup bu da "**Leyh-i mahfuz**" denilen şeyden ibarettir[18]. Bu sebeplerin var olmalarının illeti, Allah Teâlâ'nın bu sebepleri bilmesi ve bunun lüzumlu kıldığı neticedir. Onun için bu sebepleri bilgi ile ihata eden sadece Allah'tır, O'ndan başkası bunun bilgisini ihata edemez. Hakiki mânada ve sadece gaybı onun bilmesinin sebebi de budur: "De ki yerlerde ve göklerde Allah'tan başka gaybı bilen yoktur" (Neml, 27/66).

Sebepler hakkındaki bilginin, ayniyle gayb hakkındaki bilgiden ibaret oluşunun yegâne sebebi şudur: **Gayb**, bir mevcudun gelecekteki vücudunu veya lâ-vücudunu, yani var oluşunu veya, var olmayışını bilmekten ibarettir. Belli bir şeyin herhangi bir zamanda var oluşunu veya yine o zamanda yok oluşunu gerektiren husus, sebeplerde mevcut olan tertip ve nizamdan ibaret olduğuna göre, herhangi bir şeyin sebeplerini bilmenin, aynen o şeyin herhangi bir zamanda var veya yok oluşu konusundaki bilgiden ibaret olması icab eder. Mutlak olarak, sebepler hakkındaki bilgi, tüm zamanlardaki vakitlerden bir vakitte, o sebeplerden vücuda gelecek veya yine o sebepler dolayısiyle yok olacak şey hakkındaki bilginin ta kendisidir. Tüm varlıkların bütün sebeplerini ilim ve ihtira itibariyle ihata eden zât, ne kadar çok yüce bir varlıktır! "Gaybın anahtarları O'nun yanındadır, O'ndan başkası onu bilmez" (En'am, 6/59) mealindeki âyetle belirtilen anahtarlar işte budur (sebepler hakkındaki bilgidir).

Bütün bu hususlar tasvir ettiğimiz gibi olunca, bizim iktisabımızın ne ve nasıl olduğu, bütün müktesebâtımızın, yani kazançlarımızın tümünün, önceden var olan bir kaza ve kaderle nasıl vücuda geldiği açıkça ortaya çıkmaktadır. Tearuzun varlığı zannını uyandıran ve mânaları umumi olan âyet ve hadisleri cem ve telif hususunda şeriatın maksadı işte bu türlü bir uzlaştırma ve bağdaştırmadır. Nasların umumi olan ifadeleri, bu şekilde tahsis edilince, onlar-

18 Görülüyor ki, İbn Rüşd'e göre kaza ve kader kâinatta, dünyada, sosyal hayatta, insan bedeninde ve ruhunda mevcut olan ve değişmeyen nizam ve âhenkten ibarettir.

daki tearuz ortadan kalkmış olur.

Yine bu konuda aklî deliller arasında görülen şüphe ve tereddütler de bu suretle halledilmiş olur. Yani irademizin eseri olarak mevcut olan şeylerin var oluşlarının iki hususla tamamlanmaları, daha doğrusu biri kendi irademiz, diğeri harici sebepler olmak üzere iki şeyle gerçekleşmeleri de böylece açıklığa kavuşmuş olur. Şu halde fiiller, mutlak bir şekilde bahiskonusu iki hususlan sadece birine nisbet edilirse, evvelce temas edilen şüphe ve tereddütler o vakit ortaya çıkmaktadır.

İtiraz: Bu, güzel bir cevaptır, bu cevaba şeriat da akıl da muvafakat eder. Ancak bu görüş, bu âlemde meful bir takım neticeler için fail bir takım sebepler kabul etme esasına dayanmaktadır. Halbuki müslümanlar "Allah'tan başka fail yoktur", esası üzerinde ittifak etmişlerdir.

Cevap: Müslümanların, üzerinde ittifak etmiş oldukları husus doğrudur. Lâkin buna karşı iki türlü cevap verilebilir.

1. "Lâ-fâile illallah" diye ifade edilen bu sözleri, şu iki hususlan birini anlamak mümkündür: Allah'tan başka fail yoktur, demek, mübarek ve müteâl olan Allah'tan başka fail yoktur, O'ndan başka ve O'nun tarafından teshir edilen sebeplere fail ismi verilemez, meğerki, mecazen verilmiş olsun. Çünkü bu sebeplerin varlığı sadece ve sadece O'nunladır. Bunları, var olan sebepler haline getiren de O'dur. Hatta fail sebepler olarak varlıklarını muhafaza eden O'dur. Tesir ettikten sonra bunların mefullerini koruyan O'dur. Sebeplerle birlikte bulunduklarında, mefullerin cevherlerini O ihtiva eder. Mefullerin bizzat kendilerini de O muhafaza etmektedir. (Sebepleri var eden, var olmakta devam etmelerini sağlayan, tesir suretiyle mefuller meydana getirmelerine, meydana gelen mefullerinin varlıklarını sürdürmelerine imkân veren Allah'tır). Şayet sebepler hakkındaki ilâhî muhafaza bulunmasaydı, işaret edilmesi kabil olabilen (çok kısa sürede ve) zamanda dahi mevcut olmazlardı, yani zaman olarak idrak edilebilen en kısa bir zaman parçası içinde (bir an, bir lahza) bile sebepler var olmazlardı.

Gazalî diyor ki: Fail ve fiil ismi hususunda, herhangi bir sebebi Allah Teâlâ ile beraber ortak tutan kimsenin misâli, yazı yazma fiilinde kalemi kâtiple ortak tutan kimsenin misâli gibidir. Yani kalem kâtiptir, insan kâtiptir, diyen kimseye benzer. Bunun izahı şudur: Kitabet ve yazmak ismi, sırf isimdeki iştirak dolayısıyle nasıl ikisi (kalem ve insan) için söylenmiş ise, yani bu ikisi, lafız ve isim dışında aralarında herhangi bir iştirak bulunmayan iki mâna olup bizatihi yekdiğerine gayet zıd iki şey olduğu gibi, hem mübarek ve muteal olan Allah hakkında hem de sebepler hakkında söylenen fail ismi hususunda da durum aynen böyledir.

Biz de deriz ki: Bu temsil ve teşbihte bir müsamaha vardır. Fakat, kalem kalem olduğu sürece onun cevherini ihtira ve onu hıfz eden, sonra yazma işini takiben kitabeti muhafaza eden ve kalemle birlikte bulunması halinde de kitabeti ihtira eden kâtip olsaydı, temsil ancak o zaman açık olurdu (ve maksadı sarih olarak ifade ederdi). İşte böyle anlaşılması halinde bu temsil, aşağıda yapacağımız açıklamalara uyar. Şöyle ki: Bütün eşyanın cevherlerini ihtira eden Allah'tır. Bu eşya ile birlikte bulunan ve onlara ait olan sebeplere, câri olan âdete göre, "eşyanın sebepleri" denilmektedir.

Allah'tan başka fail yoktur, esasından bu şekilde anlaşılan mânanın doğruluğuna his de, akıl da şeriat da şahitlik eder.

His ile aklın şahitlikleri: Bu âlemde bazı şeylerin diğer bazı şeylerden meydana geldiğini ve varlıklarda câri olan nizamın sadece iki cihetten olduğunu his ve akıl görmektedir. Bu iki cihetten biri şudur: Varlıklarda câri olan nizamın sebebi, Allah Teâlâ'nın onlarda terkip suretiyle icad ettiği tabiatlar ve canlardır (tabâi' ve nüfûs). Diğeri de şudur: Varlıklardaki nizamın öbür sebebi, bu varlıkları dışardan kuşatan diğer varlıklardır. Bu dış varlıkların en meşhuru da semadaki cisimlerin hareketidir. Çünkü gecenin, gündüzün, güneşin, ayın ve diğer yıldızların bize musahhar oldukları görünmektedir. Ve yine aşikârdır ki, gök cisimlerinin hareketine bağlı olarak yaratıcının meydana getirdiği nizam ve tertip sayesinde bizim mevcudiyetimiz ve burada bulunan şeylerin varlıkları muhafa-

za olunmaktadır. Hem de o derece mükemmel biçimde ki, onlardan birinin ortadan kalktığı veya şimdiki yerinden başka bir yere kaydığı veya şu andaki hacminden başka bir hacimde olduğu veyahut da Allah'ın onda meydana getirdiği süratten başka bir sürate sahip olduğu vehm edilse, mutlaka yer yüzündeki varlıklar muattal ve işe yaramaz bir hale gelirlerdi. Bu da ecram-i semaviyeyi, Allah'ın bahiskonusu tabiatta yaratmış olmasından ve yeryüzündeki varlıkları da o varlıkların tesirinde kalabilecek bir tabiatta icad etmesindendir. Bu husus güneşte ve ayda gayet aşikârdır. Yani bunların yeryüzünde bulunan sular, rüzgârlar, yağmurlar, denizler ve bilcümle hissî varlıklar üzerindeki tesiri son derece açıktır. Hele bitkilerin ve bir çok canlının, hattâ tümü ile ne var ne yok bütün canlıların hayatlarının varlığında bu tesir, en fazla bir zaruret olarak gözükmektedir.

Şu da açıktır ki, Allah'ın bedenlerimize tevdi etmiş olduğu his ve teşebbüs (teaddî) gibi kuvvetler bulunmasaydı, bedenlerimiz muattal olur ve hiç bir iş göremezdi. Calinos ve diğer filozofların bu hususu kabul ve tasdik ederek, "Canlıların bedenleri, Allah tarafından bu bedenlere tevdi edilmiş olan belli kuvvetler tarafından sevk ve idare olunmasaydı, icad edildikten sonra bir lahza bile baki kalmaları mümkün olmazdı," dediklerini görmekteyiz. Biz de deriz ki: Hayvanlarla bitkilerin bünyesindeki kuvvetlerle, semavî cisimlerin hareketleri nevinden olmak üzere bütün kâinata sirayet etmiş olan kuvvetler olmasaydı, esas itibariyle bunların ne baki olmaları ne de bir an mevcut olmaları mümkün olurdu[19]. Şimdi lâtîf ve habîr olan yüce Allah'ı kemâl-ı tazim ile tenzih ve takdis ederim.

Hak Teâlâ, bir çok âyette bu hususa dikkati çekmiştir. Nitekim bu hususta buyurur ki:

"Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı size teshir eden ve emrinize amade kılan O'dur" (Nahl, 16/12), "De ki, Allah, geceyi kıyamet gününe kadar üzerinizde devamlı kılsaydı... bu hususta ne düşünür-

19 İbn Rüşd, feleklerin ve gök cisimlerinin yeryüzündeki hâdiselere ve insanlara tesir ettiğine inanmaktadır.

dünüz!" (Kasas, 28/73) "O'nun rahmetindendir ki, istirahat etmeniz için geceyi ve lutf ettiği rızkı ele geçirmeniz için de gündüzü meydana getirmiştir" (Kasas, 28/73), "Semalarda olanları, yer yüzünde olanlarla birlikte tümü ile istifadenize amade kılan O'dur" (Câsiye, 45/13). "Devamlı ve belli bir hareket şekline sahip olan güneşle ayı, emrinize ram eden, gece ile gündüzü istifadenize amade kılan O'dur" (İbrahim, 14/33).

Şayet bu kuvvetlerin, bünyemiz üzerinde tesiri olmasaydı, bunların mevcudiyetlerinin hakkımızda bir lütuf olduğu ifade edilmez ve özellikle karşılığında şükr etmemiz gereken nimetler olarak takdim edilmezdi.

2. Diyoruz ki, hâdis varlıkların bir kısmı cevher, ve a'yândır, diğer kısmı arazdır, yani hareket, sıcaklık ve soğukluk gibi şeylerdir. Bunlardan cevherler ve a'yân, sadece ve sadece Yüce Hâlık tarafından ihtira olunur. A'yan ve cisimlerle birlikte bulunan sebepler ise, bunların cevherlerinde değil sadece arazlarında tesir icra eder. Bunun misâli şudur: Meni, kadına veya onun "tıms" denilen hayız kanına sadece bir hararet verir, temin ettiği fayda bundan ibarettir. Ceninin yaratılışı ve hayattan ibaret olan ruhu ihsan eden sadece mübarek ve muteâl Allah'tır. Çiftçi için de durum budur. O sadece toprağı sürer, nadas yapar, tohumu mayalayacak bir hale getirir veya ıslah eder, içine tohumu atar. Başağı hilkat ihsan eden ise sadece mübarek ve muteâl Allah'tır. O halde buna göre Allah'tan başka bir hâlık yoktur. Çünkü hakikatte mahluk olanlar cevherlerden (a'yân ve ecsamdan) ibarettir. Şu âyette bu mânaya işaret edilmiştir: "Ey insanlar! Size bir misâl verildi, ona kulak veriniz! Allah'ı bir yana bırakıp da tapmakta olduğunuz şu putlar yok mu? Bir araya gelseler bile bir sinek dahi yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey kaparak kaçsa onu bile ondan kurtaramazlar. Talip de zayıf, matlup da" (Hac, 22/73). Kur'an'da anlatıldığı gibi (Nemrud) kâfir'in, İbrahim'e (a.s.), "Ben de öldürür ve diriltirim" (Bakara, 2/258) diyerek yapmağa kalkıştığı mugalata da bu noktadadır. Hz. İbrahim (a.s.) onun bu hususu kavramadığını görünce, onu, sustu-

ran kesin bir delille karşı karşıya getirdi ve, "Allah güneşi doğudan getiriyor, (şayet ilâh isen) sen de batıdan getir", dedi[20].

Hulasa, fail ve halik meselesinde durum bu şekilde anlaşılacak olursa, bu hususta ne akıl yönünden ne de nakil yönünden bir tearuzun ortaya çıkması bahiskonusu olmaz. Bunun içindir ki, ne yakın ne de uzak bir istiare yolu ile de olsa, "Hâlık" ismine bir mahlukun iştirak etmemekte olduğunu görmekteyiz. Bunun sebebi, Hâlık'ın, "Cevherleri ihtira eden" mânasını ifade etmesidir. Onun için Hakk Teâlâ, "Sizi de amellerinizi de yaratan Allah'tır" (Saffat, 37/96) buyurmuştur.

Bilmek icab eder ki, Allah'ın izni ile olmak şartiyle, sebeplerin neticeleri üzerine tesirli olduklarını inkâr eden, hikmeti de, ilmi de iptal etmiş olur. Çünkü **ilim**, eşyayı sebepleriyle bilmekten ibaret olduğu gibi **hikmet** de (hissî olmayan) gaip sebepler hakkındaki bilgiden başka bir şey değildir. Sebeplerin tümden red ve inkâr edilmesi görüşünde olmak, cidden insan tabiatına yabancı olan bir görüştür[21]. Şâhidde ve maddî âlemde, sebeplerin reddi görüşünde olan bir kimse için gâib ve mânevî hususlarda fail bir sebep bulunduğunu isbat etmenin yolu yoktur. Zira bu konuda gâib hakkında

20 İbn Rüşd burada bahiskonusu ettiği iki cevapla meselenin panteist ve mistik bir izahını yapmaktadır. Tasavvufî düşünce tarzından o kadar çok kaçan İbn Rüşd'ün burada panteist ve mistik bir izah şekline girerek Allah'ı - âlemi - insanı tam bir bütünlük ve mükemmel bir ahenk içinde görmesi oldukça dikkate değer bir husustur.

21 İbn Rüşd, çok haklı olarak, ilim, hâdise ve eşyanın sebepleri hakkındaki doğru bilgidir", dedikten sonra, sebep fikrinin ve sebeplerdeki tesir kudret ve kabiliyetinin inkâr edilmesi halinde hikmetin de ilmin de mahv olacağını ifade etmekte, umumi olarak bütün kelâmcıların, hususi olarak da Gazalî'nin ilmi ve hikmeti mahv ettiklerini anlatmaya çalışmaktadır. Katip Çelebi *Keşfu'z-zunûn*'un "Hikmet" maddesinde ve *Mizanu'l-hak*'da,"Osmanlılarda müftülerden biri hikmetin ve felsefenin okunmasını ve okutulmasını, yasakladı. Ondan sonra hikmet de şeriat da mahv olup gitti," demekte, böylece İbn Rüşd'ün fikirlerini tekrar etmektedir. Gerçekten de İslâmdaki ilim anlayışının yıkılmasına sebep teşkil eden âmillerin en mühimlerinden biri, akılla olduğu kadar şeriatın özü ile de ilgisini kesmiş olan Eş'arî kelâmının, bütün İslâm âlemine hâkim hale gelmesidir.

hüküm vermek, sadece şâhid hakkında verilen hüküm sayesinde mümkün olabilmektedir. Maddî âlemdeki sebepler reddedilince artık bu kişiler Allah Teâlâ hakkında bile marifet ve bilgi sahibi olamazlar. Çünkü bu düşüncede olanların, "Her fiilin bir fâili, her müessirin bir eseri vardır", temel fikrini kabul etmemeleri lazım gelir. Durum böyle olunca, müslümanların, "Yüce Allah'tan başka fail yoktur" esası üzerinde icma ve ittifak etme şâhiddeki failin varlığının inkâr ve reddedilmesi mânasının çıkarılması kesinlikle mümkün değildir. Çünkü gâibteki failin varlığına, şâhiddeki fâilin varlığı ile istidlal etmiş bulunmaktayız. Lâkin gâib mevcudiyeti bir kere bizce sabit olunca, onun zâtı hakkındaki bilgi yönünden bize aşikâr olmuştur ki, "O'ndan başka hiç bir şey, O'nun izni ve iradesi olmadan fail olamaz".

Bütün bu açıklamalarımızdan, bizde hangi bakımdan iktisabın mevcut olduğu aşikâr olarak anlaşılmış, ayrıca bir de şu husus ortaya çıkmıştır: Cebriye ve Mutezile gibi, bu meselede iki uç noktadan birinde bulunanlar hatalı bir kanaat üzeredirler. Eş'arîlerin varlığını ortaya koymak suretiyle hak üzere olmak istedikleri şekilde bir "orta yol" esasen mevcut değildir. Zira Eş'arîler insan için iktisab isminde, "titreme sebebiyle insanın elinde mevcut olan hareket ile irade ile insanın elini hareket ettirmesi arasındaki farkı idrak etmekten fazla bir mâna kasd etmiyorlar, (onlara göre iktisab, sadece elin titreme suretiyle mi yoksa başka türlü mü hareket ettiğini insanın idrak etmesinden ibarettir. Yoksa her iki titreme şekli de aynı derecede Allah'ın iradesine, kudretine ve halkına bağlıdır). Her iki hareket şekli de bizim tarafımızdan değildir", diyince, böyle bir farkı kabul etmelerinin hiç bir mânası kalmamış olur. Zira eğer bu hareketler bizden değilse, onlardan kaçınmaya kadir değiliz, bu takdirde ızdırar ve cebir altındayız, öyle olunca da titreme şeklindeki hareketle kesbî dedikleri hareket mânaca yekdiğerine eşit olur. Buradaki fark sadece lafız ve isimden ibaret kalır. Lafız ve isimdeki ihtilaf ve farklılık ise, zât ve mahiyette bir hükmün mevcut olmasına sebep teşkil etmez. Bütün bunlar bizatihi apaçık olan şeylerdir. O halde vadetti-

ğimiz meselelerden geriye kalan kısmın izahına geçelim.

4. Cevr ve adl

Eş'arîler, Allah Teâlâ hakkındaki cevr ve adl, yani zulüm ve adalet meselesinde akılca da şeriatça da cidden garip ve her ikisine de olabildiğince yabancı olan bir görüşü benimsemişlerdir[22]. Yani bu hususta şeriatın yapmadığı bir açıklama yapmışlardır. Hatta şeriat sarih olarak bunun zıddını beyan etmiştir. Şöyle ki, bu hususta gâib (olan Allah) şahidin (ve insanın) aksinedir, diyen Eş'arîler şunu iddia etmişlerdir: Şahidin adalet ve zulüm ile muttasıf olması, onun fiilleri üzerine şeriatce konulmuş olan kısıtlılık (hacr) halinden ileri gelmektedir. Şimdi insan, ne zaman şeriatta adalet olan bir şeyi yaparsa, âdil, zulm olan bir şeyi yaparsa, zâlim (ve câir) olur. Eş'arîler, daha sonra şöyle derler: Ne mükellef ne de şer'an kısıtlılık hali altında olmayan bir zat (Allah) hakkında, adalet veya zulüm denilebilecek bir fiil bahiskonusu olamaz. Daha doğrusu O'nun bütün fiilleri adalettir.

Eş'arîler, bu âlemde bizatihi **hayır** diye bir şey olmadığı gibi haddizatında **şer** olan bir şey de mevcut değildir, demeyi de lüzumlu görmüşlerdir. Fakat bu, gayet saçma bir sözdür. Zira böyle düşünülmesi halinde, artık bu âlemde bizatihi hayır veya bizatihi şer (**hüsün-kubuh**) diye bir şey olmayacaktır. Zira adaletin hayır olduğu bizatihi malum olduğu gibi, zulmün de şer olduğu kendiliğinden bilinen apaçık bir şeydir. Eş'arîlerin fikri kabul edilecek olursa, bundan, Allah'a şerik koşmak bizatihi ne hayırdır, ne de şerdir. Sadece şeriat cihetinden hayır veya şerdir. Şayet, şeriat Allah'ın şeriki olduğuna itikat edilmesi lazımdır, diye emretmiş olsaydı bunun adalet, ve yine şeriat Allah'a âsi olmayı tebliğ etmiş olsaydı, bunun da adalet olması icab ederdi. Bu ise mesmû ve menkûl olana da ma-

22 Kelâm kitaplarında dalâlet-hidayet, şer-hayır, kubuh - hüsn gibi başlıklar altında incelenen konular burada cevr ve adl başlığı atlında incelenmiştir.

kul ve mantıkî olana da aykırı düşer.

Neden mesmû ve şer'î olana muhaliftir, önce bunu görelim: Allah Kur'an'da kendini "kıst" ile yani âdil olmakla tavsif etmiş ve kendisinden zulmü nefy ve reddetmiştir:

"Kıst ve adaletle kaim olduğu halde O'ndan başka ilâh bulunmadığına Allah da, melekleri de, ilim sahipleri de şahit olmuşlardır" (Alu İmran 3/17), "Rabbim kulları hakkında zâlim değildir" (Fussılet, 41/46), "Muhakkak ki Allah kullarına hiçbir şekilde zulmetmez, lâkin bizzat insanlar kendilerine zulmederler" (Yunus, 10/44).

İtiraz: Allah'ın kullarını **dalâlete** düşürmesine, yanlış yola sevk etmesine (idlâl) ne denir? Bu, adalet midir yoksa zulüm müdür? Kur'an'da bir çok âyetle Allah kendisinin Hâdî ve Mudil (hidayete erdiren, doğru yolu gösteren ve dalâlete düşüren, yanlış yola sevkeden) yüce bir varlık olduğunu sarih olarak anlatmıştır. Meselâ yüce Allah der ki:

."Allah, dilediğini dalâlete düşürür, dilediğini de hidayete erdirir" (Müddessir, 74/31), "Dileseydik, herkese hidayetini verirdik" (Secde, 32/13).

Cevap: Bu âyetlerin zahir mânada anlaşılması ve alınması mümkün değildir. Şunun için: Zahiri mânası itibariyle bu âyetlerle tearuz halinde bulunan daha pek çok âyet vardır. Allah Teâlâ'nın, kendisinden zulmü nefy ve reddetmesine dair olan âyetler buna örnektir. Şu âyet de buna örnektir: "Allah, kulları için küfre razı olmaz" (Zümer, 39/7). Açıktır ki, Allah, kullarının küfrüne razı olmadığı için onları dalâlete düşürmemektedir. Eş'arîlerin, "Razı olmadığı şeyi yapmak ve irade etmediği şeyi emr etmek Allah hakkında mümkündür" (Allah hem bir şeye razı olmaz, hem de o şeyi yapar, hem bir şeyi istemez hem de onu emr eder) demelerine gelince, münezzeh ve mukaddes Allah hakkında böyle bir itikada sahip olmaktan yine Allah'a sığınırız! Bu küfürdür. İnsanların idlâl edilmediklerinin ve dalâlet için yaratılmadıklarının delili, yüce Allah'ın şu sözüdür:

"Yüzünü, hanif ve fıtrat dinine döndür; bu, Allah'ın fıtratı

olup insanları bu fıtrat üzere yaratmıştır" (Rum, 30/30), "Rabbın, insanoğlunun sulbünden soyunu alıp, onları kendileri üzerine şâhid kılarak, Ben sizin Rabbınız değil miyim? demiş, onlar da, evet şahidiz, demişlerdi..." (A'raf, 7/172). (Bu âyet, insanların Allah'ı bilme istidadına ve kabiliyetine sahip olarak yaratıldıklarını ifade eder).

Hz. Peygamber (s.a.) de bir hadislerinde, "Her doğan, fıtrat üzere doğar", buyurmuşlardır.

Şimdi naslar arasında böyle bir tearuz mevcut olduğuna göre aklın icabına göre aralarını telif etmek lazım gelmektedir. Onun için diyoruz ki, "Allah, kimi isterse onu dalâlete düşürür, kimi isterse onu da hidayete erdirir", mealindeki âyeti ele alalım: Bu âyette geçen ve "dilemek-istemek" mânasına gelen meşiyet, varlıkların cinsleri içinde dalâlette kalmış (dâll) bir zümrenin mevcut olmasını gerektiren sâbık ve ezelî meşiyettir. Yani bu zümre, tabiatları ile dalâlet için hazırlanmış, dâhilden ve hâriçten kendilerini çepeçevre kuşatan idlâl edici sebeplerle sapıklığa sevk olunmuştur.

"Dileseydik, herkese hidayetini verirdik" âyetine gelince, bunun mânası şudur: Ya tabiatları itibariyle veya haricî sebepler dolayisiyle veyahut da her ikisi bakımından, dalâlete maruz kalmaya hazır bir zümreyi yaratmamayı dileseydi elbette ki bunu yapardı. Dalâlete düşmeye müsait olup olmaması bakımından tabiatların yaratılışı farklı olduğu için dalâlette kalma hali ortaya çıkmıştır veya bazı âyetler bir zümre için hidayete erme vasıtasıdır. Çünkü bu âyetler, kendileri ile idlâl kasd olunan âyetlerdir. "Onunla bir çoklarını idlâl eder, bir çoğunu da hidayete erdirir. "Sadece fâsıkları bununla idlâl eder" (Bakara, 2/16) âyeti ile "Sana göstermiş olduğumuz rüyayı ve Kur'an'daki melun ağacı, halk için sadece bir fitne yaptık" (İsra, 17/60) âyeti de böyledir. Cehennemde görevli melekler sayıldıktan sonra, "Böylece Allah dilediğini dalâlete düşürür, dilediğini hidayete erdirir" (Müddessir, 74/31) buyrulması da böyledir. Yani şerli tabiatlara, bu âyetlerin arizî olarak idlâl edici olması bahiskonusudur. Nitekim aşağı derecedeki bedenlere de faydalı

gıdaların arizî olarak zararlı olmaları vâkidir.

İtiraz: Mahluklardan, tabiatları ile dalâlet için hazırlanmış bir zümrenin bulunmasına ne hacet vardı? En büyük zulüm bu değil midir?

Cevap: Denilmiştir ki, ilâhî hikmet bunun böyle olmasını gerektirmiştir, başka türlü olsaydı, asıl o zaman zulüm olurdu. Çünkü insanın yaratılışına esas teşkil eden, tabiat ve vücuda getirilmesine esas alınan terkip, insanlar içinde küçücük bir azınlık olan bazı kimselerin tabii olarak şerli olmasını icab ettirmiştir. Aynı şekilde insanların hidayete ermeleri için hâriçten tertip ve tanzim edilen sebepler her ne kadar çoğunluk için irşad edici ise de, ârizî olarak bazı kimseler için idlâl edici olmuştur. Hikmetin icabı olarak şu iki hususlardan birinin olması zaruri ve kaçınılmazdı. Ya azında şer, çoğunda hayır bulunan varlık nevileri hiç yaratılmayacak, bu suretle gayet az olan şer sebebiyle çok fazla olan hayır da yok olacaktı veya varlığın bu çeşitleri yaratılacak, netice olarak da ekalliyet olan onlardaki şer yanında ekseriyet olan hayır da mevcut olacaktı. Bizatihi malum olan hususlardandır ki, çok az olan şerle birlikte pek fazla olan hayırın bulunması, çok az şer sebebiyle pek fazla olan hayrın yok olması halinden çok daha iyidir, işte melekler için kapalı kalan, bu nitelikteki şerrin hikmetten oluşu idi. "Yeryüzünde bir halife, yani insanoğlunu yaratacağım" diye kendilerine haber verince, meleklerin vermiş oldukları cevabı Allah Teâlâ şöyle hikâye etmişti: "Ya Rabbi, yer yüzünde fesad çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın? Halbuki biz hamd ederek seni tenzih ve takdis ediyoruz, demişler" (Bakara, 2/30). Allah Teâlâ şunu anlatmak istiyor: Meleklerin kavrayamadıkları ilim şu idi: Varlıklardan bir şeyin varlığı hem hayır hem şer olur da ondaki hayır cihati daha gâlib bulunursa, hikmet, onun yok edilmesini değil, var edilmesini gerektirir.

Bu açıklamalardan, bir taraftan Allah'ın âdil olduğu kabul, diğer taraftan zâlim olması red edildiği halde idlâlin ona ne suretle nisbet edildiği açıkça ortaya çıkmaktadır. Yine anlaşılıyor ki: Allah

dalâlet sebeplerini, ekseriya onlardan dalâletten fazla hidayet vücuda geldiği için yaratmıştır. Çünkü varlıklar içinde öyleleri var ki, kendilerine hiç bir şekilde idlâle vesile olmayan hidayet sebepleri verilmiştir. Meleklerin hali böyledir. Bazı varlıklara ise, sadece çok az sayıdaki kimseler için nâdir hallerde arizî olarak idlâle vesile olabilecek hidayet sebepleri verilmiştir. Zira bu azınlığın, terkip ve teşekkül tarzları icabı bundan başka türlü olmaya durumları elverişli değildir. İnsanın hali de böyledir.

Soru: Te'vil yapma zarureti ortaya çıkacak derecede, aralarında tearuz bulunan âyetlerin, bu konuda nazil olmasının sebebi ve hikmeti nedir? Halbuki sen her hususiaki te'vile karşı çıkmada değil mi idin?

Cevap: Halka, meseleyi olduğu gibi anlatma zaruretinden bu durum meydana gelmiştir. Şöyle ki: Halk, Allah Teâlâ'nın adaletle muttasıf olduğu, hayır olsun şer olsun her şeyi yaratma sıfatına mâlik olduğu hususunda bilgi sahibi olma ihtiyacı içindedir. Çünkü dalâlette kalmış millet ve din mensuplarından bir çoğu, âlemde biri hayır, diğeri şer ilâhı olmak üzere iki tanrının bulunduğuna itikat ettiklerinden, bu durum karşısında halkın, her ikisinin de, yani hayrın da şerrin de tümü ile yaratıcısı Allah'tır, diye bilmeleri icab etmiştir.

Şer olan idlâlin Allah'tan başka Hâlık'ı bulunmadığı için, şerri yaratmak Allah'a nisbet edildiği gibi idlâli de O'na nisbet ve isnad etmek icab etmiştir. Lâkin bunun kayıtsız ve şartsız bir şekilde mutlak olarak anlaşılması uygun olmaz. Fakat bunu şu şekilde anlamalıdır. Allah, hayrın zâtı için hayrı yaratmıştır. Şerri de hayır için, yani şerle birlikte bulunan hayır için yaratmıştır. Şu halde Allah'ın şerri yaratmış olması, onun adaletinin eseridir. Bunun misâli ateştir. Ateş, sadece mevcudatın kıvamı olmak üzere yaratılmıştır, şayet ateş olmasaydı, onun sayesinde var olan şeylerin mevcut olması sıhhatli olmazdı. Fakat bazı şeyleri ifsat etme özelliği, arızî surette ateşin tabiatından meydana çıkmaktadır. Lâkin ateşten arızî surette (zatî olarak değil) ortaya çıkan ve şerden ibaret olan fesad ile yine ondan meydana gelen ve hayır olan varlık mukayese edilecek olur-

sa, ateşin var oluşunun yok oluşundan daha iyi olduğu anlaşılır. Şu halde ateş şer değil, hayırdır.

Şimdi "Allah, yaptığından mesul değildir, (hikmetinden sual olmaz) ama insanlar mesuldurlar" (Enbiya, 21/23) âyetini ele alalım.

Bunun mânası şudur: Allah bir işi, o işi yapmak üzerine vazife (ve vâcib) olduğu için yapmaz, demektir. Çünkü fiil ve iş hususunda hali bu olan bir zat, iş yapmaya mecbur olan bir varlık, o fiile ve işe muhtaçtır demek olur. Durum bu olunca da o zat, varlığında ya zaruri olarak o fiile muhtaç olur veya o fiil ile kendini tamamlamış olur. Yüce Allah her iki hususta da münezzehtir.

İnsan, adaletle, bizatihi hayırlı olan faydalı bir neticeye ulaşmak için adalet eder. Şayet adalet etmezse, kendisi için bu hayırlı netice hasıl olmaz. Mukaddes ve münezzeh olan Allah da adalet eder ama bu adaletle zâtının kemale ermesi için değil, bilakis esasen zatında mevcut kemal, adalet etmesini icab ettirdiği için adalet eder. Bu husus böyle anlaşıldıktan sonra, Allah'ın adaletle muttasıf olmasının, insanın adaletle muttasıf olması şeklinde olmadığı aşikâr olarak ortaya çıkar. Lâkin bu böyledir diye kelâmcıların zannettikleri gibi, "esas itibariyle Allah adaletle muttasıf olmaz. Fiillerden hiç biri, O'nun hakkında ne adalettir, ne de zulüm", denilmesi de mümkün olmaz. Zira böyle konuşmak suretiyle insan tarafından düşünülen husus da şeriatın zahiri de iptal edilmiş olur. Fakat şu da bir gerçektir ki, kelâmcılar bir mâna sezmişler ama onun berisine düşmüşler, ona ulaşamamışlardır. O da şudur: Esas itibariyle Allah'ın adaletle muttasıf olmadığını farz edelim. Bu takdirde insan aklı tarafından, "bu âlemde bizatihi adalet ve hayır olan bir takım şeyler vardır, aynı şekilde haddizatında zulüm ve şer olan diğer bir takım şeyler daha vardır" diye düşünülen şeylerin bâtıl olması icab eder. Bir de farz edelim ki, Allah, insanın muttasıf olduğu cihetten adaletle muttasıftır. Bu takdirde de Zat-ı Subhanî'de bir nakisa ve eksikliğin mevcut olması lazım gelir. Çünkü adalet yapan bir zâtın varlığı, sadece uğrunda adalet yaptığı zât içindir. Bu se-

beple, o, âdil olması dolayısiyle başkasına hizmetçidir, demektir.

Bilmelidir ki, te'vilin bu kadarı hakkında malumat sahibi olmak bile halk için lüzumlu bir şey değildir. Bu şeyleri bilmeleri gereken kimseler, sadece bu hususta kendilerine şüphe ârız olan kişilerdir. Halktan olan her insan, nasların umumi ifadeleri arasında bir tearuzun bulunduğunu fark etmez. Bunun farkına varmamış olanların üzerine farz olan, bahiskonusu umumi ifadelere zâhiri üzere itikat etmektir. Bu umumi ifadelerin vârid oluşunun diğer bir sebebi daha mevcuttur ve o da şudur: Halk, mümkün olanla imkânsız olanı yekdiğerinden ayırd edemez. Allah Teâlâ, imkânsız olana da kadirdir, diye vasf olunamaz. Bu duruma göre, bizatihi imkânsız olduğu halde halk nazarında, yani onların zanlarına göre mümkün görülen bir şey hakkında, "Allah bu şeye kadirdir, diye tavsif olunamaz", denilse, bu sözden Zât-ı Sübhanî hakkında eksik ve âciz olma mânasını tahayyül ederler, çünkü mümkün olana kadir olmayan âcizdir. Halk nazarında bütün varlıkların şerden uzak olarak mevcut olmaları mümkün olduğu için, "Dileseydik, herkese kendi hidayetini verirdik, fakat Cehennemi tamamen cin ve insanlarla dolduracağıma dair sözüm hak ve sabit olmuştur" (Secde, 32/13) buyrulmuştur. Halk bundan bir mâna, ulema ise diğer bir mâna anlar. Bundan şunu çıkarırız: Zat-ı Sübhanî üzerine, varlıklarıyle birlikte şer bulunan mahlukatı yaratmak vâcib değildir. O halde "Dileseydik, herkese hidayetini verirdik" âyeti "dileseydik öyle mahlukât yaratırdık ki, onun varlığı ile beraber şer bulunmazdı, hatta varlıkları saf hayırdan ibaret olan mahlukat yaratırdık da herkese hidayeti vermiş olurdu", mânasını kazanır.

Bu mesele hakkında da bu kadar malumat kafidir, beşinci meseleye geçelim.

5. Ahiret ve ahvali

Meâd, yani öldükten sonra tekrar hayata dönüş, varlığı konusunda şeriatların ittifak ettiği ve ulemaya göre de hakkında burhan-

lar bulunan hususlardandır. Şeriatlar sadece, meâdın mevcudiyetinin sıfatı ve keyfiyeti meselesinde ihtilaf etmişlerdir. Hakikatte varlığının keyfiyeti hakkında bile ihtilaf etmemişlerdir, fakat ihtilaf sadece, bahiskonusu gâib halin halka temsil ve tasvirle anlatılması için gösterilen (maddî, hissî, cismanî ve) şâhid şeylerdedir. Şöyle ki: Bazı şeriatlara göre meâd ruhanîdir, yani sadece ruh içindir. Diğer bazılarına göre hem bedenler için hem de ruhlar için, yani her ikisi içindir.

Bu meseledeki ittifak, hem vahiydeki ittifaka, hem de herkese göre bu hususta zaruri delillerin mevcut olduğu esasına dayanmaktadır. Yani insan için, biri dünyevî, diğeri uhrevî (biri yakın, öbürü uzak) iki saadetin mevcut olduğu konusunda herkes müttefiktir. Herkese göre bu ittifak, yine herkesçe kabul edilen bir takım esaslara dayanmaktadır. Bu esaslardan başlıcaları şunlardır:

1. İnsan, varlıkların bir çoğundan daha şereflidir[23],

2. Her bir mevcudun halinden; abes olarak yaratılmadığı, sadece kendisinden beklenen bir fiil için yaratılmış olduğu, onun var oluşunun semeresini de bu fiilin teşkil ettiği aşikâr olduğuna göre, böyle olmaya insan her şeyden fazla layıktır, demektir. Tüm mevcudatta bu hususun varlığına dikkati çeken yüce Allah Aziz Kitap'ta buyurur ki:

a) "Semalarla arzı ve bunların arasında mevcut olan şeyleri bâtıl (abes, mânâsız ve gayesiz) olarak yaratmadık. Bu, sadece kâfirlerin ve münkirlerin bir zannıdır. O halde kâfirlere ateşten veyl!" (Sad, 38/27),

b) "Onlar ki, Allah'ı ayakta iken, otururken ve yatarken zikr ederler ve semalarla arzın yaratılışında düşünürler de: Rabbımız! bunları bâtıl ve abes olarak yaratmadın. Tenzih ve takdis ederiz se-

23 Bu cümle, muteakib cümleye bağlıdır. Madem ki var olan her şeyden bir semere ve fayda beklenmektedir, mademki tüm varlıklar, kendilerinden beklenen bu fayda ve semere, için vardırlar, aksi takdirde varlıklarının abes olması icab eder, o halde bu durumda olmaya, en şerefli varlık olan insan, daha çok layıktır, demektir.

ni, bizi ateşin azabından koru, derler" (Alu İmran 3/191),

c) "Yoksa sizi sadece abes olsun diye yarattık ve artık bir daha bize dönmeyeceksiniz zannına mı kapıldınız?" (Müminun, 23/116),

d) "İnsan başıboş bırakılacak mı sanıyor?" (Kıyame, 75/36),

e) "Cin ile insi, sadece bana kulluk yapsınlar diye yarattım" (Zâriyât, 51/56). Son âyetle Allah, kendisini bilen ve tanıyan varlık türünü kasdetmektedir.

3. Hâlık'ı bilme ve tanıma yönünden ibadetin lüzumlu oluşunun aşikâr olması da bu esaslardan biridir. (Yaratanı tanımak O'na itaat ve ibadeti gerektirir).

"Beni yaratan ve sizin de eninde sonunda kendisine döneceğiniz varlığa neden ibadet etmeyecek mişim!" (Yasin, 36/22).

Yukardaki açıklamalardan aşikâr bir surette anlaşılmaktadır ki, insan, kendisinden beklenen ve istenen bir takım fiiller için yaratılmıştır. Ayrıca bu fiillerin ona mahsus olması da gerekmektedir. Çünkü görüyoruz ki, bütün mevcudat tek tek ele alındıkları zaman, sadece kendisinde bulunan ve diğerlerinde bulunmayan, yani kendilerine has olan fiiller için yaratılmışlardır. Bu böyle olduğuna göre, kendisine has fiiler itibariyle insanın gayesinin, diğer canlılardan ayrı olması lazım gelir. İşte bu fiiller nefs-i natıkanın (düşünen varlık olması bakımından insanın) fiilleridir.

Nefs-i natıka da iki cüz ve iki parçadır. **Amelî cüz, ilmî cüz.** Onun için insandan ilk olarak beklenmesi gereken şey bu iki kuvvet itibariyle yani amelî ve nazarî fazilet bakımından kemal üzere bulunmaktır. Aynı sebepten dolayı bu iki fazileti nefs-i natıkaya ve ruha kazandıran fiillerin hayır ve hasenat olması lazım geldiği gibi onu bu iki faziletten mahrum eden fiillerin de şer ve kötülükler olması gerekir. Bu fiillerin çoğu vahy ile tesbit edildiğinden, şeriatlar bu tesbit işini yapmış, ayrıca bu fiilleri tarif etmiş, onlara teşvikte bulunmuş, bu sebeple faziletli fiilleri emr, rezilet olan fiilleri ise menetmiş, ilim ve amel itibariyle herkes için lüzumlu olan saadet miktarını, yani (halk ve ulema için) müşterek saadeti tarif etmiş,

böylece bilgi itibariyle herkese mutlaka lazım olan nazarî hususları bildirmiştir. Herkes için zaruri olan hususlar da, mübarek ve muteâl Allah'ı tanımak, melekleri bilmek, şerefli varlıklar ve saadet hakkında (yeteri kadar ve basitçe) ilim sahibi olmaktır. Şeriatlar, bilhassa bizim bu şeriatımız amelî faziletlerle ruhların faziletli olmalarını temin edecek kadar iyi ve güzel amelleri de izah etmiştir. Bu bakımdan bizim şeriatımızın, diğer şeriatlarla mukayese edildiği vakit, mutlak surette kâmil bir şeriat olduğu görülecektir. Zaten tüm şeriatların sonuncusu oluşunun sebebi de budur.

Ruhun bâki olduğuna dair bütün şeriatlarda vahiy ile ikaz ve tenbihlerde bulunulmuştur. Ulemaca da bunun böyle olduğuna dair burhanlar vardır. Ruhlar, ölümden sonra cismanî ve maddi arzulardan soyulup uzaklaşma haline girerler. Şayet bir ruh, zaten temiz ise, cismanî ve hissî arzulardan arınmakla temizliği ve safiyeti kat kat artmış olur. Fakat ruh pis ve kirli ise, o arzulardan ayrılmakla pisliği ve kiri daha da artar, zira bir yandan kazanmış olduğu pis işlerden dolayı acı çekerken, öbür taraftan bedenden ayrı kalmak suretiyle temizlenme fırsatını kaçırdığı için şiddetli bir hasret içinde tutuşur durur. Zira ruhlar ancak bedenle beraber bulundukları sürece (saadet veya şekavet) iktisab etmeleri mümkün olur. "Nefsin, Allah'a karşı aşırı gitmemden dolayı yazıklar olsun bana! Gerçekten ben (Kur'an ile) maskaralık edenlerden idim, diyeceği... günden sakının (Zümer, 39/58) âyetinde bu hususa işaret edilmiştir.

İşte şeriatlar, bahiskonusu edilen bu halin halka tarif edilmesinde ittifak ederek buna, "**uhrevî saadet**" ve "**uhrevî şekavet**" adını vermişlerdir. Bu halin maddî âlemde bir misali yoktur. Vahiy ile algılanan kısmı da peygamberden peygambere değişmektedir. Çünkü vahiy itibariyle peygamberler arasında fark vardır. Bunun için ölümden sonra mutlu ya da mutsuz olacak ruhların hallerini tasvir konusunda şeriatler arasında farklılıklar olmuştur.

O şeriatlardan bazıları, ölümden sonra o âlemde temiz ruhların alacakları zevkler ile kirli ruhların çekecekleri cza ve elemleri (bu âlemde) müşahede edilen hususlarla tasvir etmemişler, bütün bun-

ların ruhanî hallerden ve melekî lezzetlerden ibaret olduklarını sarih olarak ifade etmişlerdir.

Diğer bazı şeriatlar ise, uhrevî hallerin, müşahede edilen hususlarla temsili cihetine gitmişlerdir. Yani orada idrak olunan hazları burada idrak olunan hazlarla temsilî olarak anlatmışlar, ama oradaki hazlarla beraber herhangi bir ezanın bulunabileceğini reddetmişlerdir. Yine oradaki eza ve azabı buradaki eza ve azabla temsilî bir surette anlatmışlar lâkin oradaki eza ve azabla birlikte herhangi bir rahatın bulunabileceğini de reddetmişlerdir. Bu kısma mensup olan şeriat sahibleri ya bahiskonusu hallerden ruhanî varlık ile temsil eden evvelki zümrenin idrak edemediklerini vahiy ile idrak etmişler, veya hissi ve maddi şeylerle temsilin halka maksadı anlatmada daha tesirli olacağı, halkı cennete yönlendirmede ve cehennemden uzaklaştırmada daha fazla harekete geçeceği kanaatına ulaşmışlardır. İşte bunun için şu yolda haberler vermişlerdir: Allah Teâlâ bahtiyar ruhları bedenlerine iade eder. Ruhlar burada hissî ve maddî âlemdeki nimetlerin en kuvvetlisi ve en üstünü ile ebedî olarak zevk ve safa içinde bulunurlar. Misâl olmak üzere bu da Cennettir. Diğer taraftan Allah Teâlâ kötü ve bedbaht ruhları da cesedlerine iade eder. Bu ruhlar burada hissî ve maddî âlemdeki eza ve azabın en şiddetlisiyle ebedî olarak ızdırap ve elem içinde bulunurlar. Misâl olmak üzere bu da Cehennemdir. İşte bu halin temsili hususunda, İslâm dediğimiz bizim bu şeriatımızın durumu aynen budur. Bize göre Aziz Kitab'ta, bu hallerin imkânı hakkında herkesçe müştereken tasdik edilen deliller mevcuttur. Zaten akıl, bütün bu hususlarda herkes için idrak edilmesi müşterek olan "imkândan daha fazla bir şey idrak edemez. (Yani herkes, sadece ahiret hallerinin "mümkün" olduğunu idrak eder, aklın da bildiği şey bu "imkân"dan ibarettir). Bütün bunlar da birbirine eşit ve denk olan iki şeyden birinin varlığının imkânının öbürüne kıyas edilmesi, yani varlık sahasına çıkışına benzetilmesi ve bir de daha az ve daha çok (ekall-ekser) olanın varlığına ait imkân ile ondan daha büyük ve daha muazzam olanın meydana çıkması üzerine is-

tidlal ve kıyas edilmesinden ibarettir, örnekler: (Madem ki dünyada belli hazlar ve elemler var, o halde bunların daha fazlası ahirette var, diye bir kıyas yapılır).

a) "Kendisinin nasıl yaratıldığını unuttu da çürümüş kemiklere kim hayat verecektir, diye bize mesel vermeye kalkıştı" (Yasin, 36/78). Bu ve benzeri âyetlerin delil oluşu öldükten sonra dirilişin ilk yaratılışa kıyas edilmesi nevindendir ki, bu iki husus da yekdiğerine eşit ve denk olan şeylerden ibarettir. Aşağıdaki âyette de avdetin imkânını isbat eden kıyasla beraber, avdetle bidayet arasında (avdet lehine) fark bulunduğundan tutturarak bu görüşe inadla sarılanın şüphesi ve itirazda direnmesi kırılmıştır: "De ki, yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran, çürümüş kemiklere hayat verecektir" (Yasin, 36/80). Buradaki şüphe ve itiraz bidayetin ısı, ve rutubetten, avdetin ise soğuk ve kuruluktan olmasıdır. Bu suretle, "Biz, Allah Teâlâ'nın iki benzer şeyden birini diğer şeyden yarattığını gördüğümüz gibi, bir şeyin onun zıddı olan diğer bir şeyden çıkardığını ve yarattığını da hissetmekteyiz", denilerek inada inadla karşı çıkılmıştır.

b) Az ve basit olanın varlığının imkânı ile çok olanın varlığına kıyas ve istidlal edilmesine örnek olan âyet de şudur: "Yerleri ve gökleri yaratan, bunların mislini de yaratmaya kadir olmaz mı hiç? Evet kadir olur. O çok bilen ve çok yaratandır" (Yasin, 36/81, Yani Allah bu âlemi yarattığı gibi daha fazlasını da yaratabilir). Bu âyetler, biri ba'sa ve ahirete, diğeri inkarcının delilini iptale dair olmak üzere iki delil ihtiva etmektedir. Aziz Kitab'taki bu çeşit delillerin hepsini tek tek anlatma yolunu tutsak söz uzardı. Zaten bunların hepsi anlattığımız cinstendir.

Görülüyor ki, evvelce de ifade ettiğimiz gibi bütün şeriatlar, öldükten sonra ruhlara ait saadet veya bedbahtlık nevinden olmak üzere bir takım hallerin mevcut olduğu hususunda ittifak etmişler ama bu halleri halka temsil etmek ve anlatmak konusunda farklı yollar tutmuşlardır. Öyle görülüyor ki, bizim bu şeriatımızdaki temsil, halkın çoğuna meseleyi anlatmak için hem daha mükemmel, hem de

orada olan şeylere ruhları en fazla özendirmeye en elverişlidir. Esasen ilk önce şeriatların kasd ettikleri ve ilgilendikleri de çoğunluktur.

Ruhanî temsile (ruhanî haşre) gelince, bu orada mevcut olan hususlara doğru, halkın ruhunu fazla harekete geçirmez, gibi görünmektedir. Halk ona, cismanî temsilden daha az rağbet gösterir ve ondan daha az korkar, işte bunun için ruhları orada bulunan şeylere doğru harekete geçirme ve sevk etme bakımından cismanî ve hissî temsil, ruhanî ve mânevî temsilden daha tesirlidir. Ruhanî temsil ise, halktan çok küçük bir azınlık olan cedelci kelâmcılar tarafından daha fazla kabul edilmektedir. Bu yüzdendir ki, âhiret ahvali hakkında dinimizde bahiskonusu edilmiş olan temsilin anlaşılmasında ehl-i İslâmın üç kısma ayrılmış olduklarını görmekteyiz.

1. Ahirette var olan şeyler, nimet ve lezzet olmaları bakımından aynen buradaki şeyler gibidir, yani onlara göre o âlemdeki nimet ve hazlar ile bu âlemdekiler bir cinstendir. İki âlemdeki varlıklar arasındaki farklılık sadece birinin süreksiz ve kesintili, öbürünün daimî ve ebedî oluşundan ibarettir. Yani oradakiler daimî, buradakiler kesik ve sonludur.

2. Varlık birbirinden farklı ve ayrıdır, diyen bu fırka iki taife halinde bölünmüştür.

a) Bir taifeye göre şu hissî şeylerle temsili bir surette anlatılan varlık sadece ruhanîdir. Temsilî olarak anlatılmasından maksat, meseleyi açık ve seçik olarak ortaya koymaktan ibarettir. Bunların şeriattan getirdikleri bir çok meşhur delilleri vardır. Onları burada saymanın bir mânası yoktur.

b) Diğer taife, o âlemdeki varlıklar cismanîdir, der ama o âlemde mevcut olan cismaniyetin bu âlemdeki cismaniyete muhalif olduğuna itikad eder. Çünkü buradaki cisimler çürür, eskir, oradakiler ise daimi ve bakidir derler. Bu taifenin de şeriattan bir takım delilleri vardır, İbn Abbas da bu görüşte olanlardan biri gibi görünüyor. Çünkü "Dünyada, ahiretten ancak isimler vardır", dediği rivayet edilmektedir. Havassa ve ulemaya en layık olan görüş de budur, gibi görünüyor. Çünkü bu görüşün imkânı kimsenin itiraz et-

meyeceği ve karşı çıkmayacağı bir takım hususlara dayanmaktadır. Bu esaslardan biri şudur: Ruh bakidir. Diğeri de şudur. Ruhun başka bir bedene avdet etmesi, yani oradaki bedenin başka maddelerden oluşması aynen eski bedene avdeti halinde ortaya çıkacak olan imkânsızlığı gerektirmez. Şöyle ki: Aşikârdır ki, bu âlemdeki cisimlerin maddeleri peşpeşe ve bir cisimden diğerine intikal ederek mevcut olur. Yani belli bir madde, değişik zamanlarda bir çok şahıslarda aynen mevcut olur. Bu gibi cisimlerin emsalinin, bilfiil hepsinin mevcut olması imkânsızdır. Çünkü maddeleri tektir. Bunun örneği şudur: Farz edelim ki bir insan öldü, bedeni toprak haline geldi. Bu toprak değişti ve bitki oldu. Bu bitki de diğer bir insanın gıdası oldu. Adamın yediği bu bitki, meni oldu ve bundan da başka bir insan doğdu. (İşte bir bedenin ayniyle iade edilmesi halinde değişik varlıklara ait maddelerin bir araya gelmesinin imkânsızlığı budur). Fakat iade olunan bedenin başka nesnelerden oluşan bir beden olduğunun farz olunması halinde bu hal ortaya çıkmaz.

Bu meselede hak olan şudur: Ahiretin esasını ve aslını kökten iptal neticesine götürmemek şartiyle her insana farz olan, düşüncesinin ve kanaatinin ulaştığı şeye itikad etmektir. Aslı tümden iptal etmek de, tekrar var olmayı tümden inkâr etmekten ibarettir. Şüphe yok ki, bu tarz bir itikad, sahibinin kâfir sayılmasını icab ettirir. Çünkü beşer için böyle bir halin mevcudiyeti hakkındaki bilgi, insana şeriatlar ve akıl yolu ile malum olmuştur.

Bütün bu söylenen hususlar, ruhun baki oluşu esasına dayanır. Şu halde, "Şeriatta ruhun bekası hakkında bir delil veya buna dair bir işaret var mıdır," denilse, deriz ki, Aziz Kitap'ta bu mevcuttur:

"Öldükleri zaman, ruhları vefat ettiren Allah'tır, ölmiyecekleri de uykuları esnasında ruhlarını alır... ölmelerine hükm ettiği kimselerin ruhlarını tutar..." (Zümer, 39/42). Bu âyet şu şekilde delil olur. Allah burada, ruhun faaliyetini tatil etmiş olması bakımından ölümle uykuyu eşit tutmuştur, ölüm halinde ruhî faaliyetlerin muattal olması, ruhun âleti olan bedenin değişmesinden değil de

bizzat ruhun kendisinin bozulmasından ileri gelmiş olsaydı, uyku halinde muattal olan ruhî faaliyetlerin de ruhun zatının bozulmasından ileri gelmesi icab ederdi, öyle olması halinde de, uyandığı vakit ruhun eski biçimine dönmemesi gerekirdi. Halbuki eski şekline avdet ettiğine göre artık biliriz ki, ruhî faaliyetlerin işlevsiz kalması, ruhun cevherine katılan bir hususdan ileri gelmemektedir. Sadece ruhun âleti olan bedene eklenen bir şeyden (bedenin muattal olmasından) ileri gelmektedir. Alet olan bedenin işlevsiz kalması ruhun da muattal olmasını gerektirmez, ölüm ise faaliyetlerin durmasından ibarettir. Şu halde âlet mesabesinde olan bedenin, uyuduğu zamandaki haline benzeyen bir halin bulunması lazım gelir (ve bu hal ölümdür). Nitekim Hakîm, "Genç gibi bir gözü olsaydı, ihtiyar kişi genç gibi görürdü" demişti.

Bizim dinimiz olan şu dinin akaidinden olmak üzere, *el-Keşf* isimli bu eserimizde bahis konusu etmeyi münasib gördüğümüz hususlar bunlardır. Artık vaad ettiklerimizden geriye şu mesele kalmaktadır.

VI. CAİZ OLAN VE OLMAYAN TE'VİL

Şimdi şu meseleye bakalım: Şeriatta hangi te'vil câizdir, hangisi câiz değildir? Câiz olan te'vil kim için câizdir? Bu mesele ile bu kitapta sözümüzü bitirmiş olacağız. Deriz ki, şeriatta mevcut olan mânalar beş çeşittir. Şöyle ki: Bu mânalar önce iki kısma ayrılır. Bunlardan birinci kısmın bölümü yoktur. İkinci kısım dört bölümdür.

1. Bölümü olmayan birinci kısım, açıkca ifade edilen mânanın, bizatihi mevcut olan mânanın aynısı olmasıdır. (Lafzın zahirî anlamı ne ise batınî anlamı da aynen odur).

2. Dört bölüme ayrılan kısımdır. Bu da şeriatta tasrih olunan mânanın aslında, mevcut mâna olmayıp buna bedel olmak üzere temsil cihetinden başka bir mânanın alınmasından ibarettir. Bu kısmın dört bölümü vardır.

a) Mânanın kendisi değil misâli verilmiştir ama bu misâlden o mânayı çıkarmak karmaşık ve dolanbaçlı kıyaslarla, uzun zaman içinde ve pek çok ilim dalına bağlı olarak çıkarılabilir. Bunları da ancak yüksek fıtrat ve istidat sahiplerinin kabul etmesi mümkündür. Bu konuda misâlle açıkca anlatılan mânanın, misâlle anlatılmak istenen esas mânadan başka bir şey olduğu da anlatmış olduğumuz böyle bir uzaklıkla bilinir.

b) Yukardakinin mukabili ve aksidir. Bu da her iki hususun kolay bir ilimle bilinmesidir. Yani tasrih edilen şeyin misâli olduğunu ve niçin misâl teşkil ettiğini de kolayca bilmektir. (Birincisinde verilen misâlden asıl mânayı çıkarmak çok zor iken bunda

kolaydır).

c) Tasrih edilen şeyin, başka bir şeyin misâli olduğunu kolayca, niçin misâl olduğunu zorlanarak bilmektir.

d) Üçüncünün aksidir, misâl olduğunu güçlükle, niçin misâl olduğunu kolaylıkla bilmektir.

Bunlardan ilk iki kısımdan birincisinde te'vil yapmak şübhesizki hatadır.

İkinci kısmın birinci nevinde yani a) şıkkında —ki her iki hususça da zor idi— te'vil yapmak, ilimde derin olanlara hastır. İlimde râsih olanlardan başkasına bunun te'vilini tasrih etmek caiz değildir. Bunun mukabili ve aksi olan —ki her iki hususça da kolay olan b) şıkkıdır— kendisinden te'vil maksut ve matlub olduğundan, te'vilini tasrih etmek gereklidir.

Üçüncü kısımda (c şıkkında) ise durum hiç de öyle değildir. Zira bu kısımda temsil getirilmesi, bunun halkın anlayışına uzak oluşundan değil, sadece ruhların o istikamete doğru harekete geçirilmek ve sevk edilmek istenmesindendir. "Hacer-i Esved, yeryüzünde Allah'ın sağ elidir", hadisi ile buna benzeyen diğer naslarda durum böyledir. Bu ve benzeri nasların misâl olduğu bizatihi veya kolayca malum olur. Niçin ve neden misâl oldukları ise güçlükle bilinir. Bu hususta yapılması lazım gelen şey, bu nevi nasları havas ve ulemadan başkasının te'vil etmemesidir. Bunun bir misâl olduğunu hissedip de niçin ve neyin misâli olduğu konusunda bilgi sahibi olmayanlara, ya "Bu nas, ilimde râsih olanlardan başkasının te'vilini bilmediği müteşabihlerdendir", denilir veyahut da o konudaki temsil, onların bilgi derecelerine göre misâl olduğu daha yakın ve daha kolay anlayabilecekleri bir şekle nakl edilir. Böyle hareket etmek, zihinde hasıl olan şüpheyi ve tereddütü ortadan kaldırmak bakımından daha doğru bir yola benzer. Bu hususdaki kanun ve kaide, Gazalî'nin, *Faysalu't-tefrika* isimli eserinde takip ettiği yol ve usûldür. Bu da, bu sınıftan olanlara, "belli bir şeyin varlıklar arasında beş çeşit varolmasıdır," diye bildirmekten ibarettir. Gazali bunlara zâtî, hissî, hayalî, aklî ve şibhî var

oluş ismini vermişti[24].

Bu duruma göre bir mesele ortaya çıktığı zaman, kasd edilen şeyin zatî varlık oluşunu, yani haricî vücud olduğunu imkânsız gören bir sınıf için, geriye kalan dört varlık nevinden hangisinin daha fazla ikna edici mahiyette olduklarına bakılır. Bundan sonra var oluşun imkânı hakkında o sınıfça zann-ı gâlib hasıl olan hangi vücud ise, o şekilde bir temsil ile açıklama yapma cihetine gidilir. Şu hadisler bu neve dâhildir: "Görmediğim hiç bir Nebi yoktur ki, onu şu makamımda görmüş olmayayım, hatta Cenneti ve Cehennemi bile bu makamımda gördüm", "Havzum ile minberim arasında Cennet bahçelerinden bir bahçe vardır, minberim havzumun üzerindedir", "Âdemoğlunun her tarafını toprak yer, bedeni toprakta çürür, sadece acbu'z-zeneb denilen kuyruk sokumu müstesna"

Şüphe yok ki bütün bunların birer misâl oldukları kolayca idrak olunur. Ama niçin ve neyin misâli oldukları sadece çok zor idrak olunur. Şu halde bu gibi yerlerden, bu nevi nasların misâl olduklarının farkına varanlara, dört vücud çeşidinden kendilerine en yakın ve en müsait olduğuna kanaat getirilen ile temsili bir surette anlatılır. Te'vilin bu nevi, böyle yerlerde ve bu şekilde kullanılırsa, şer'an caiz olur. Ama bunun dışında kullanılırsa, hata olur. Gazalî bu hususta farklı durumları izah etmiyor. Meselâ her iki husus da, uzak bir ilim ile bilindiğinde, yani misâl olduğu ve neyin misâli olduğu uzak bir şekilde malum olduğu zaman, ilk bakışta onun bir misâl olup olmadığı konusunda bir vehim meydana getiren şüphe ve tereddütler konusunda ne yapılacağını açıklamıyor. Böyle bir şüphe bâtıl ve hükümsüzdür. Zira bu eserimizin bir çok yerlerinde izah ettiğimiz gibi bahiskonusu şüphenin bâtıl olması ve te'vile yeltenilmemesi icab etmektedir. Te'vil hususunda bahiskonusu hal kelâmcılara yani Eş'arîlerle Mutezileye ârız olmuştur. Dördüncü kısma gelelim: Bu, üçüncü kısmın tersidir. Bu da açıklanan şeyin bir

24 Bk. Gazalî, *Faysalu't-tefrika*, (İslâmda müsamaha), trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1990.

misâl olduğunun zorlukla malum olması, ancak misâl olduğu kabul edildikten sonra neyin misâli olduğunun kolayca ortaya çıkmasıdır. Bu kısmın te'vili de tartışılabilir. Yani, şayet bu bir misâl ise, bunun neyin misâli olduğunu idrak eden ama onun misâl olduğunu sadece bir şüphe veya ikna edici bir şeyle idrak edebilen sınıf için bu kısmın te'vil edilmesi düşünmeye değer. Çünkü bunlar bilgisi derin olan âlimlerden değillerdir şu halde burada iki ihtimal var: a) Denilebilir ki bunun te'vil edilmemesi şeriatın korunması bakımından daha uygundur. Bu durumda bunları, o şeyin misal olduğu zannına götüren hususların geçersiz sayılması daha doğru olur. b) Bunlar için te'vilin caiz olduğu da söylenebilir. Zira "misalsiz" ile anlatılmak istenen anlam arasında kuvvetli bir benzerlik vardır. Ancak bu iki hususta bu iki zümreye te'vilin mubah görülmesi halinde, bundan, şeriatın zahirinden uzak ve garip itikatlar doğmaktadır. Nice kereler bu nevi itikatlar yaygınlaşmakta ve halkın onları inkâr etmesi gibi bir durumun meydana gelmesine sebebiyet verilmektedir. Sûfilere ve bu yolu tutan âlimlere işte bu hal ârız olmuştur.

Bahiskonusu yerleri seçemeyen ve haklarında te'vil caiz olan insanlar sınıfını ayırd edemeyen kimseler, bu şeriatta gelişigüzel te'vile kalkıştıklarından, bu hususta şeriatta bir buhran doğmuş ve te'vil yapanlar arasında, yekdiğerini tekfir eden zıd fırkalar meydana çıkmıştır.

Bütün bunlar şeriatın maksadını bilmemek ve ona karşı gelmektir. Söylediklerimizden, te'vil yüzünden vâki olan hatanın derecesi ortaya çıkmıştır. Bu görüşümüzü, bütün şer'î ifadelere tatbik etmek için uygun bir fırsata sahib olmayı gönlümüz arzu etmektedir. Yani te'vil edilmesi uygun olan veya olmayan nedir? Te'vil edilmesi halinde bu te'vilin kimin yanında yapılması münasip olur, gibi konular üzerinde konuşmayı arzu ediyoruz. Daha doğrusu âyet ve hadislerdeki bütün müşkil ifadeler hakkında konuşmak ve bütün bunların bahiskonusu dört kısmla olan bağlantılarını tarif etmek istiyoruz.

Bu eserle ulaşmak istediğimiz gaye gerçekleşmiştir, anlatıl-

mak istenen meseleler bitmiştir. Ona öncelik verişimizin sebebi, şer'î meselelerle ilgili en ehemmiyetli maksatların o olduğuna kani oluşumuzdur. Lütfu ve rahmeti ile sevaba kefil olan ve doğruya muvaffak kılan Allah'tır. Tarih: 575 (1179).

DERGÂH YAYINLARI
İslâm Klasikleri Dizisi

TASAVVUFUN MAHİYETİ
Şifâu's-sâil li-tehzîbi'l-mesâil
İbn Haldun'dan S. Uludağ

•

Tasavvuf ilmine dair
KUŞEYRÎ RİSALESİ
Kuşeyî'den S. Uludağ

•

DOĞUŞ DEVRİNDE TASAVVUF
Ta'arruf
Kelâbâzî'den S. Uludağ

•

KELÂM İLMİ VE İSLÂM AKÂİDİ
Şerhu'l-akâid
Taftazânî'den S. Uludağ

•

TASAVVUFÎ HAYAT
Usûlü aşere-Risâle ile'l-hâim-Fevâihu'l-cemal
Necmüddin Kübra'dan M. Kara

•

MUKADDİME I - II
İbn Haldun'dan S. Uludağ

•

HAKİKAT BİLGİSİ
Keşfu'l-mahcûb
Hucvirî'den S. Uludağ

•

İctihad, taklid ve telfîk üzerine

DÖRT RİSÂLE

İbn Teymiye - Abdullah b. Abdulazim
Şah Veliyyullah - Senhurî'den
Hayreddin Karaman

•

SİYASET

es-Sıyasetü'ş-şeriyye
İbn Teymiye'den V. Akyüz

•

TASAVVUFTA İNSAN MESELESİ

A. Nesefî

•

TASAVVUFÎ HİKMETLER

Ataullah İskenderî'den
Mustafa Kara

Yunan felsefesi İslâm dünyasına Abbasî Devleti'nin desteği ve çoğu gayr-ı müslim mütercimlerin gayretleriyle geldi. Bu geliş "İslâm felsefesi" adıyla o zamana kadar olmayan bir ekolü doğurduğu gibi kelâm ve tasavvuf başta olmak üzere diğer İslâmî ilim ve kültür birimlerini de büyük ölçüde etkiledi; bir kelâm felsefesi, bir tasavvuf felsefesi gelişti. Bütün bu gelişmeler sürerken felsefeye karşı küllî veya kısmî karşı oluşlar, tenkitler de vücut buldu. Gazalî felsefeye kısmî tenkitler yöneltti, fakat bu tenkitlerin akisleri felsefe aleyhine küllî bir görünüm kazandı ve felsefe tek başına İslâm dünyasında yaşama şansını büyük ölçüde kaybetti.

İbn Rüşd'ün yapmak istediği bir bakıma felsefeye İslâm dünyasında yeni bir itibar kazandırmak olmuştur. Tercümesi sunulan iki risâlede de görüleceği gibi İbn Rüşd, felsefeyle dinin barışık olduğunu, çünkü ikisinin de Hakk'a ve hakikata işaret ettiklerini vurgulamaktadır. Buna paralel olarak şeriatın insanlara hitap ediş tarzının ve insanların şeriatın verdiği bilgileri algılama şekillerinin değişik oldukları konusu üzerinde durarak bazı bilgi alanlarına ve bu arada felsefî meselelere bir ayrıcalık tanımaktadır. İbn Rüşd'ün bilgi ve anlayış seviyelerini tenkit ettiği, hatta küçümsediği kelâmcıların, özellikle Eşarîlerin ve bu arada Gazalî'nin fikirleri de elinizdeki kitapta sözkonusu edilmektedir.

975-6611-67-7
9 789756 611678