

İMÂM GAZZÂLÎ

تَهَافُتُ الْفَلَسَفَةِ

TEHÂFÜT EL - FELÂSİFE
FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI

Dr. BEKİR KARLIĞA

(İSTANBUL YÜKSEK İSLÂM ENSTİTÜSÜ ÖĞRETİM ÜYESİ)



تَهَاتُفُ الْفَلَاسِفَةِ

FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI

Dr. BEKİR KARLIĞA

"İkinci kısma gelince; bu konuda onların mezhepleri (görüşleri) dini esaslarla katıyen çatışmaz ve bu konuda onlarla tartışmak, peygamberlerin ve Resûllerin - Allah'ın selât ve selâmı onların üzerine olsun - tasdîk edilmesi için zorunlu olan husûslar değildir. Şu sözleri gibi: "Ay tutulması; yeryüzünün, güneş ile ay arasına girmesiyle ayın ışığının yok olmasından ibârettir. Çünkü ay, ışığını güneşten alır. Yeryüzü küre biçimindedir. Gök, onu her yandan çevreleyerek kuşatır. Ay, dünyanın gölgesine düşünce güneşin ışığı ondan kesilir." Ve şu sözleri gibi: "Güneş tutulmasının anlamı; ayın cirminin, bakanla güneş arasına girmesinden ibârettir. Bu, her ikisinin bir dakika içerisinde aynı noktada birleşmelerinden dolayıdır.

Biz bu sanatın iptâline de girmeyeceğiz; çünkü maksadımızla ilgisi yoktur. Bu konuları iptâl etmek için tartışmaya girmenin dinî (vecibe olduğunu) zanneden kimse, dine karşı suç işlemiş ve dinin durumunu zayıflatmış olur. Zira bu hususlar hesâbî ve geometrik burhânlarla dayanmaktadır ve o konuda şüphe yoktur. Bu konulara muttâl olup delillerini araştıranlar, ayın ve güneş tutulmasının vakitlerini, miktarlarını ve (tutulmanın gidip) aydınlanıncaya değin ne kadar kalacağını haber veren kimseye: "bu, şerîata aykırıdır" denirse, o kimse bu konuda şüpheye düşmez, aksine şerîat konusunda şüpheye düşer. Şerîata, (şerîat) yolunun dışında yardım etmek isteyen kimsenin zararı; şerîata (şerîat yoluyla) darbe vurmak isteyen kişinin zararından daha çoktur. Nitekim, "Akıllı düşman cahil dosttan daha hayırlıdır" denilmiştir.

"Resûlullah (S.A.V.): "Muhakkak ki güneş ve ay Allah'ın âyetlerinden iki âyettir, hiçbir kimsenin ölümü veya yaşaması için tutulmazlar. Siz (güneş ve ayın) tutulduğunu görürseniz Allah'ı zikretmeye ve namaza koyulun" buyurmuştur. Bununla onların (bilginlerin) söyledikleri nasıl uyuşur?" denilirse; biz deriz ki, bu hadîste onların söylediklerine ters düşen birşey yoktur. Çünkü sadece güneş ve ay tutulmasının bir kişinin ölümü veya hayâtıyla alakası olmadığını belirtmektedir. (Güneş ve ay tutulması) sırasında namaz kılmayı emretme (konusuna) gelince; güneşin doğuşunda, batışında ve zevâlinde namaz kılmayı emreden bir din için; güneş tutulması esnasında namaz kılmayı emretme ve bunu müstehap karşılama niçin uzak görülsün?"

Ebu Hâmid Muhammed İbn

Muhammed el-ĞAZZÂLÎ

تَهَافُتُ الْفَلَّاسِيفَةِ

TEHÂFÜT EL-FELÂSİFE



ÇAĞRI YAYINLARI

Klodfarer Cad. Binbirdirek
Meyd. Sok. 5/1 Türbe—İST.

Tel: 28-08-03

Çağrı Yayınları : 33

Felsefe Dizisi : 2

Dizgi-Baskı : Özdem Kardeşler Matbaası — Tel : 26 77 87

Cild: Nümune Mücellidhanesi

Receb 1401 - Mayıs - 1981

İSTANBUL

İMÂM GAZZÂLÎ

TEHÂFÜT EL-FELÂSİFE
FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI

Notlar ekleyerek çeviren:

Dr. BEKİR KARLIĞA

İstanbul. Yüksek İslâm Enstitüsü
Felsefe Öğretim Üyesi

Değerli Okuyucu,

İslâm düşüncesine hizmeti kendisi için vazgeçilmez bir amaç bilen yayinevimiz, kültür mirasımızın klasik ve modern eserlerini Türk okuyucularına sunmakla şeref duyar. Yayınları arasında bir yandan şimdiye kadar ihmâle uğramış olan klasik ve orijinal eserlerin tıpkı basımına yer verirken diğer yandan da, modern islâm kültürünü tanıtıcı eserlere yer vermektedir. Böylece bir bütün olan kültür mirasımızı baştan sona okuyucularına sunmak en büyük hedefimizdir.

Elinizde bulunan Tehâfüt el-Felâsife ile, yayın hayatımızda şimdiye kadar hiç denenmemiş olan yepyeni bir tarzı deniyoruz. Bir yandan arapça bilmeyen okuyucularımız için eserin türkçe neşrini yaparken, diğer yandan meraklıların ve yeni arapça öğrenenlerle, henüz ihtisâsa başlayanların çok ilgileneceklerini ümid ettiğimiz arapça-türkçe ortak metin ve tercüme neşrine başlıyoruz. Bilindiği gibi bu tür yayınlar Batıda ondokuzuncu asırdan itibaren çok gelişmiş, özellikle Batı kültürünün temelini teşkil eden Greko-Latin klasikleri bu şekilde seri olarak yayınlanmıştır. Biz de kendi klasik kaynaklarımızın bu şekilde neşrederek hem orijinalitesini korumaya, hem de konuyla yakından ilgilenenlerin daha çok faydalanmalarını sağlamaya çalışacağız. Bu hususta Tehâfüt el-Felâsife gibi şimdiye kadar dilimize tam olarak çevirilmemiş, fakat üzerinde fazlasıyla tartışılmış ve Gazzâli gibi asırlarca islâm dünyasında «dinin hucceti» sayılmış bir düşünürün eseriyle başlamış olmak bizim için ayrı bir mutluluk vesilesidir.

ÇAĞRI YAYINLARI

S U N A R K E N

«Şeriata, şeriat yolunun dışında (bir yolla) yardım etmek isteyen kimsenin zararı; şeriata (şeriat) yoluyla darbe vurmak isteyen kişinin zararından daha çoktur.»

Gazzâlî

(Tehâfüt el-Felâsife, II. Mukaddime)

Tehâfüt el-Felâsife, şüphesiz ki yalnız Gazzâlî'nin değil, aynı zamanda ortaçağların da en dikkate şâyân eserlerinden birisidir. Kendinden sonra gelenlere onun kadar etkili olmuş çok az eser vardır. Kimi araştırmacılara göre o, İslâm dünyasındaki fikri durgunluğun en büyük âmili olmuş, Aristoteles'çi İslâm felsefe akımı olan Meşşâlliğin ve daha sonra da tüm felsefe hareketinin yıkılmasına neden olmuştur. Bu hüküm biraz abartmalı olsa da, İslâm dünyasında felsefenin etkinliğini yitirmesinde Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği bu ağır eleştirilerin önemli rol oynadığı muhakkaktır. En azından felsefi düşünceye karşı olanlar her zaman Tehâfüt el-Felâsife'de kendilerine dayanak bulabilmişlerdir. Günümüzde bile felsefeye karşı olanlar, çoğu kerre Gazzâlî'nin eleştirilerini tekrarlamaktadırlar. Ne var ki Aristoteles felsefesinin temel kavramları Rönesans ile birlikte geçerliliğini kaybetmiştir. Rönesanstan sonraki ilmi ve fikri gelişmeler müvâcehesinde ve özellikle ondokuz ve yirminci asırlardaki felsefi cereyanlar karşısında artık Tehâfüt el-Felâsife'nin Aristoteles felsefesine yönelik tenkidlerini, tüm felsefeye teşmil etmek hiç te verimli sonuçlar sağlamaz.

Tehâfüt el-Felâsife'nin İslâm düşünce hayatında bu kadar önemli bir yeri olmasına karşılık -ne yazık ki- bugüne kadar dilimize tam olarak çevrilip yayınlanmamıştır. Sultan II. Abdülhamid devrinde yapılmış bir tercüme saray yazmaları arasından çıkarılıp umûmî effâra mal edilememiştir.

Elinizde bulunan çeviri, başarılı olma iddiâsında değildir. Sadece şimdiye kadar çeşitli kaygılarla gün ışığına çıkmamış olan önemli bir eserin Türk okuyucusuna ve yetişmekte olan genç Müslüman - Türk aydınına sunulması amacını gütmektedir. Eğer bu amacında başarılı olursa çeviren kendisini bah-tiyâr addedecektir.

Eserin kendi düşünce hayatım bakımından da ayrı bir önemi var. Şöyle ki, daha çocukluğumda merhum babamın bü-yük teşvikiyle birlikte okumaya çalıştığımız Gazzâlî'nin İhyâ el-Ülüm adlı eseri üzerimde büyük te'sir bırakmıştı. Dinî tahsilim süresince, gittikçe Gazzâlî'yi biraz daha yakından tanıma fırsatını buldum. Ve her defasında ona karşı hayranlığım daha da arttı. Bu arada Tehâfüt el-Felâsife'nin İslâm düşüncesi bakımın-dan önemini gördüm ve on yılı aşkın bir süre önce eserin ilk iki bölümünü dilimize çevirip yayınladım. Bu çeviri faaliyeti beni çok değişik bir yöne sevketti. Felsefe okumanın lüzûmuna inandım. Yüksek öğrenimimi bitirdikten sonra tekrar felsefe öğrenimine başladım. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünü bitirmek fırsatını buldum. Daha sonra felsefî konuları yakından ve esaslı olarak öğrenebilmek için aynı fakültenin Türk - İslâm Düşüncesi Tarihi Kürsüsünde sayın Prof. Dr. Nihat Keklik'in çok değerli rehberliğinde İslâm düşün-cesinin ilk kaynaklarına inen, «İslâm kaynakları ve filozofları ışığında Pythagoras ve Presokratik filozoflar» isimli bir doktora çalışması yapmam muvesser oldu. Böylece Tehâfüt el-Felâsife'nin dilimize aktarılması uzun süre gecikti. Şu ana kadar bir başka çevirinin de çıkmamış olması, eserin tercümesinin bitirilmesini gerektirdi. Eski tercümeyi olduğu gibi bırakarak yeniden bütü-nüyle tercüme ettim. Böylece samimiyetle başlanmış bir tercüme, benim düşünce hayatımın yönlenmesinde önemli bir rol üstlendi.*

Gerek eserin konusu, gerekse dili, çeviride karşıma dikilen en büyük engel oldu. Elimden geldiğince anlaşılır bir dille tercü-me etmeye çalıştım. Fakat eserin ortaçağ felsefe diliyle yazıl-mış olması, mananın bugünkü dile aktarılmasında büyük güç-lüklerle karşılaşmama sebep oldu. Kültürümüzün her şubesin-de olduğu gibi felsefe alanında da kavramların yeterince otur-

(*) Dâr'ül-Fünûn'un lağvı ile birlikte Edebiyat Fakültesi Felsefe bö-lümünden kaldırılmış olan İslâm felsefesi, sayın Prof. Dr. Nihat Keklik'in büyük himmet ve gayretleriyle 1973 yılında kurulan Türk-İslâm Düşünce-si Tarihi kürsüsü ile yeniden ihyâ edilmiştir. Çok titiz ilmi bir çaba ile faaliyetini devam ettiren kürsüde Türk-İslâm düşüncesinin kaynakları araş-tırılıp incelenmektedir. Bu kürsü, Türk düşünce hayatında çok büyük ve önemli bir boşluğu dolduracaktır.

mamış olması, konunun Müslüman Türk aydınlarınca gerektiği kadar bilinmemesi ve eserin orijinalitesini bozmak endişesi beni mümkün mertebe aslına uygun bir tercüme yapmaya sevketti. Ayrıca eserin sonuna kavramları açıklayan bir terimler sözlüğü ekledim. Terifler sözlüğünün hazırlanmasında, müellifin, Tehâfüt el-Felâsife'deki terimleri izah ettiği Mi'yâr el-İlm ve Makâsıd el-Felâsife adlı eserlerine, ayrıca Gazzâlî'nin tenkid ettiği Meşşâi ekolünün iki ünlü filozofu, Fârâbî ile İbn Sînâ'nın eserleriyle, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin «Ta'rifât» adlı eserine baş vurdum. Böylece hem eserin aslını korumaya, hem de okuyucular tarafından metnin daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalıştım.

Bilindiği gibi Gazzâlî'nin filozofları eleştirmesi, onun ölümünden sonra da tartışma mevzuu olmuş, bu konuda muhtelif zamanlarda eserler kaleme alınmıştır. Mukâyese imkânı verebilmek maksadıyla; bu konuda yazılmış eserlerin en ünlüsü olarak bilinen ve filozofları müdâfaa saadedinde Gazzâlî'ye cevap olarak İbn Rüşd tarafından yazılmış olan «Tehâfüt el-Tehâfüt» ile, Fâtih devri bilginlerinden Hocaşâde'nin kaleme aldığı «Tehâfüt el-Felâsife» isimli eserden de bazı bölümler tercüme ederek dipnot halinde vermeye çalıştım.

Diğer taraftan gerek Yüksek İslâm Enstitüsü öğrencilerine, gerekse ortaçağ edebiyatına vâkıf olmayan diğer bilim dallarındaki araştırmacılara yardımcı olacağı düşüncesiyle, bu neşirden ayrı olarak arapça orijinal metin ile birlikte türkçe tercümesini de verdim.

Eserin daha iyi olması için elimden geleni yaptım. Ancak eksiksiz bir eser neşredilemeyeceğini bilerek, değerli okuyucularımdan, gördükleri hataları lutfedip hatırlatmalarını dilerim.

Tehâfüt el-Felâsife'yi, bizim için çok anlamlı olan hicretin onbeşinci asrını idrâk ettiğimiz şu günlerde ve eserin yazılışından yaklaşık dokuz yüzyıl sonra ilk defa ve tam olarak dilimize kazandırmanın mutluluğu içinde bulunduğumu belirtir, Rabbinizin bizi kendi yolunda muvaffak kılmasını temenni ederim.

Bekir Karlığa

3.5.1981

Göztepe

İÇİNDEKİLER

GAZZÂLÎ VE TEHÂFÛT EL-FELÂSİFE	XXI
a—Hayatı	XVII
b—Eserleri	XIX
c—Tehâfût el-Felâsife	XXII
d—Diğer Tehâfûtler	XXVII

MUKADDİMELER	1-16
GİRİŞ	1
I. Mukaddime	5
II. Mukaddime	7
III. Mukaddime	11
IV. Mukaddime	13

BİRİNCİ MES'ELE

Onların (filozoflar) âlemin kadim olduğu hususundaki sözlerinin iptâline dâirdir.	17-46
Filozofların görüşlerinin açıklanması	17
Birinci Delil	18
İkinci Delil	32
Filozofların Zamanın kadim olması konusunda ilzâm edilişlerinin ikinci şekli	37
Üçüncü Delil	40
Dördüncü Delil	41

İKİNCİ MES'ELE

Onların (filozoflar) âlemin ebediyyeti Zaman ve Hareket hususundaki sözlerinin iptaline dâirdir.	47
Birinci Delil	48
İkinci delil	49

ÜÇÜNCÜ MES'ELE

Onlar (filozoflar)ın Allah âlemin fâili ve sâniidir ve âlem de onun sun'udur diyerek karışıklık meydana getirmelerinin ve bu sözün onların yanında hakikat olmayıp mecaz olduğunun beyânına dâirdir	55
---	----

Birincisi, fâil yönünden	56
İkincisi, fiil yönünden	59
Üçüncüsü, fiil ile fâil arasında müsterek olan nisbet yönünden	62
DÖRDÜNCÜ MES'ELE	74—79
Onlar (filozoflar)ın âlemin sâni bulunduguna dâir delil getirmekten âciz kalmalarının beyânına dâirdir	74
BEŞİNCİ MES'ELE	81—90
Onlar (filozoflar)ın Allah'ın bir olduğuna, illeti bulunmayan iki vâcib el-vücûdu varsaymanın câiz olmadığına dâir delil getirmekten âciz kalmalarının beyânına dâirdir.	
ALTINCI MES'ELE	91—101
Allah'ın sıfatlarına dâirdir.	91
YEDİNCİ MES'ELE	103—107
Onlar (filozoflar)ın, evvel'in cins bakımından gayra müşâreket etmesinin ve fasıl bakımından ondan ayrılmasının câiz olma- dığı, akıl hakkında cins ve fasıl bakımından bölümlenmenin O'na sirâyet etmeyeceği konusundaki sözlerinin iptâline dâirdir	103
SEKİZİNCİ MES'ELE	109—111
Onlar (filozoflar)ın, Evvel'in varlığı basittir sözünün iptâline dâirdir.	109
Birinci Meslek	109
İkinci Meslek	110
DOKUZUNCU MES'ELE	113—115
Onlar (filozoflar)ın, Evvel'in cisim olmadığı hususunda delil getirmekten âciz kalmalarına dâirdir	113
ONUNCU MES'ELE	117—118
Onlar (filozoflar)ın âlemin sâni ve illeti olduğu hususunda delil getirmekten âciz bırakılmalarına dâirdir.	117
ONBİRİNCİ MES'ELE	119—123
Onlar (filozoflar)dan Evvel'in gayrı bileceğini, cins ve türleri de külli tür olarak bileceğini iddia edenlerin âciz bırakılma- larına dâirdir.	119

Birinci San'at	119
İkinci San'at	121
Birinci Cevap	121
İkinci Cevap	122
 ONİKİNCİ MES'ELE	 125—126
Onlar (filozoflar)ın, Evvel'in kendi zâtını bildiği hususunda delil getirmekten âciz bırakılmalarına dâirdir.	125
 ONÜÇÜNCÜ MES'ELE	 127—135
Onlar (filozoflar)ın Allah Teâlânın-kı O, onların sözlerinden münezzehdir-zaman bakımından, olan, olmuş ve olacak diye ayrılan cüz'ileri bilmediği hususundaki sözlerinin iptâline dâirdir	127
Birinci İtirâz	131
İkinci İtirâz	133
 ONDÖRDÜNCÜ MES'ELE	 137—140
Göğün devri hareketiyle Allah'a itaat eden bir canlı olduğu konusunda delil getirmekten âciz bırakılmalarına dâirdir	137
 ONBEŞİNCİ MES'ELE	 141—144
Göğü hareket ettiren maksat konusunda onlar (filozoflar)ın zikrettikleri hususların iptâline dâirdir.	141
 ONALTINCI MES'ELE	 145—151
Onlar (filozoflar)ın, göklerin nefisleri bu âlemde hâdis olan bütün cüz'ilere muttali olur sözlerinin iptâline dâirdir	145
 TABİİİYATA (FİZİĞE) AİT MES'ELELER	 153—157
Usûle âit kâideler	153
Fürûa âit kâideler	154
 ONYEDİNCİ MES'ELE	 159—168
Mucizelere dâirdir	159
Birinci Metod	162
İkinci Metod	163
 ONSEKİZİNCİ MES'ELE	 169—188
Onlar (filozoflar)ın insan nefsinin rûhânî bir cevher olup kendiliğinden kâim olduğu, bir yer tutmadığı, cisim olmadığı, cisim tabiatına girmediği, bedene bitişik olmadığı ve ondan ayrı da olmadığı hususunda akli burhân getirmekten âciz bırakılmalarına dâirdir.	169

I. Delil	173
II. Delil	176
III. Delil	178
IV. Delil	178
V. Delil	179
VI. Delil	180
VII. Delil	182
VIII. Delil	183
IX. Delil	185
X. Delil	186
 ONDUKUZUNCU MES'ELE	 189—194
Onlar (filozoflar)ın insan nefislerinin varolduktan sonra yok olmasının müstahil olduğu ve onun ebedi olup yokluğunun düşünölemeyeceği konusundaki sözlerinin iptâline dâirdir.	189
 YİRMİNCİ MES'ELE	 195—211
Onlar (filozoflar)ın cesedlerin (yeniden) dirilişini, rûhların bedene gönderilişini, cehennemin cismâni olarak varlığını, cennetin, hürilerin ve insanlara vaad edilen diğer şeylerin varlığını inkâr etmelerinin ve bütün bunların avam tabakasına rûhânî sevap ve cezanın anlatılması için örnek olarak verildiğine dâir sözlerinin iptâline dâirdir.	195
Birinci Kısım	202
İkinci Kısım	203
Üçüncü Kısım	204
 SONUÇ	 212
Dipnotlar	215
Bibliögrafya	369
İndeks	373

GAZZÂLÎ VE TEHÂFÛT el-FELÂSİFE

a — Hayatı:

Huccet'ül-İslâm ebu Hâmid Muhammed ibn Muhammed el-Ğazzâlî, Hicri 450 (M. 1058-1059) yılında bugün İran'da bulunan Horasan'ın Tûs kentinde (Meşhed yakınları) dünyaya geldi. (1) Babası iplikçi olduğu için kendisine babasının bu san'atı nisbe olarak verilmiş ve iplikçi anlamına el-Ğazzâlî denilmiştir. (2) Ğazzâlî'nin babası ilim adamı değildi, ancak iki oğlunu da âlim yetiştirmek için büyük çaba harcadı. Ömrü vefâ etmediği için küçük oğlu ebu'l-Fütûh Ahmed ile birlikte Muhammed'i sûfi bir arkadaşına tavsiye ederek onların eğitimi ile ilgilenmesini rica etti. (3)

Ğazzâlî, 465 (1072-1073) yıllarına doğru Tûs'da Ahmed ibn Muhammed el-Râzekânî'den fıkıh okudu. (4) Ardından da Cürcan'a giderek imam ebu Nasr el-İsmâîlî'den ders aldı. (5) Cürcan'dan doğum yeri olan Tûs'a dönüşünde tuttuğu notların haydutlar tarafından gasbedilmesi olayı bir çok kaynakta söz konusu edilmiş ve şöhret bulmuştur. (6)

470 (1077-1078) yıllarında memleketi olan Tûs'ta yaklaşık üç yıl ikâmet ettikten sonra Nişabur'a gitti. Orada Horasan ve çevresinin müctehid derecesinde bilgini kabul edilen İmam el-Haremeyn ebu'l-Meâli el-Cüveynî'den dersler aldı. (7) Bu arada ünlü mutasavvıf ebu Ali Fadl ibn Muhammed el-Farmedî ile ilişki kurduğu bazı kaynaklar tarafından söz konusu edilmektedir. (8) Ğazzâlî, kısa zamanda büyük başarı elde ederek İmam el-Haremeyn'in ileri gelen üç öğrencisinden birisi oldu. Hatta hoca ile öğrencisi arasında gizli bir çekişme olduğu bazı müelliflerce kaydedilmektedir. (9)

Ünlü Selçuklu vezîri Nizâm el-Mülk İslâm dünyasında ilk eğitim kurumu olan Nizâmiye Medreselerini yaptırdığında, Nişabur medresesine İmam el-Haremeyn'i, Bağdad medresesinin başına da Irak'ın ünlü Şâfiî fıkıh bilgini ebu İshâk İbrahim ibn Ali el-Şirâzî'yi (Öl. 474-1081) getirmişti. İmam el-Haremeyn'in vefâtından sonra 478 (1085-1086) Ğazzâlî Nizâm'el-Mülk'ün karargâhına gelir. Orada birçok ilim erbâbı ile münâzaraya girer ve başarı gösterir. Bunun üze-

rine Nizâm el-Mülk onu Bağdat Nizâmiye Medresesine, ebu İsmâil el-Şîrâzî'nin yerine müderris tayin eder. (484/1091) Bağdad'da büyük bir rağbete mazhar olan düşünürün derslerine geniş dinleyici kitlesi katılır. Halife ve Bağdad ulemâsı tarafından büyük ilgi görür. Bu ilgi dolu ortamda Gazzâlî 488 (1095) yılına kadar derse vermeye devam eder. (10) Ancak bir süre sonra kazandığı makâm ve şöhret onu tatmîn etmez. Mânevî kriz (düşünce krizi) geçirir. 488 (1095) yılında, elde ettiği makâm ve mevki ile birlikte zirvesine ulaştığı şöhreti tekmeleyerek gönlünce yaşamak üzere Bağdad'ı terkeder.

Nizâmiye Medresesindeki yerine kardeşi Ahmed'i bırakarak Şam'a gider: «488 senesi Recep ayından itibaren altı ay kadar bir zaman dünya arzularının câzibesi ile âhiret düşünceleri arasında kararsız kaldım. Bu son ayda durum ihtiyârî olmaktan çıkmış zarûrî hale gelmişti. Bunun te'siriyle hazım kuvveti kalmadı, yemek ve içmek istâhım kesildi. Boğazımdan ne bir yudum su geçiyor ve ne de bir lokma hazmediyordum. Bedenî kuvvetlerim zayıf düşmüştü... Sonunda Bağdad'dan ayrıldım, malımı dağıttım...» (11) Bir müddet her şeyden şüphelenir. Nihâyet ilâhî bir lutufla bu durumdan kurtulur. Tamamen sûfiyâne bir hayat süren mütefekkir, Şam Emeviyye camiinde itikâfa çekilmiş ve ünlü Şeyh Nasr el-Makdisî'nin zâviyesinde iki yıla yakın bir süre ikâmet etmişti. (12) Buradan Kudüs'e gitti, Kubbet-üs-Sahre camiinde istiğrâka çekildi ve oradan Hacca gitti.

İki yıl sürdüğü sanılan bu seyahattan sonra Gazzâlî, 490 (1097) yılında tekrar Bağdad'a döndü. Kısa bir süre Bağdad'daki Ebu Sa'd rabâtında İhyâ dersleri vermeye başladı. Buradan Hemedân'a gitti. (13)

Sûfiyâne hayata alışan müellif tekrar memleketi olan Tûs'a dönmeye karar verdi. 493 (1099-1100) yılında Tûs'ta inziva hayatı yaşamaya başladı. Fakat bir süre sonra Nizâm el-Mülk'ün yerine geçmiş olan vezir Fahr el-Mülk, düşünürü tekrar ders vermeye iknâ etti. Kendi deyimiyle «on seneye yakın bir zaman uzlet ve halvete devam» (14) ettikten sonra halkın zayıflayan imanı karşısında halvete çekilmesinin doğru olmayacağını düşünür ve «kendi kendime hastalık salgın halini almış, tabîbler hastalanmış ve halk helâk olmak üzere iken halvet ve uzlet ne fayda verir? diyordum. Sonra içimden, bu belâyı gidermek, bu karanlıkta çarpışmak için ne zaman imkân bulabilirsin? zaman fetret zamanıdır, devir bâtil devridir... Nihâyet Allah Tealâ, dışardan bir tesir olmaksızın zamanın sulâtânının arzusunu kamçıladi ve bu fetreti kaldırmak için onun vâsıtasıyla Nişabur'a gitmememi kesin şekilde emretti.» (15) Ve 499 (1105) senesinde Gazzâlî tekrar Nişabur'da dersler vermeye başlar.

Dört yıl olduğu sanılan bu tadrîs döneminden sonra 503 (1109) yılında tekrar anayurdu olan Tûs'a döner ve evinin yanında bir tekke ile bir medrese yaptırır. Burada hem ilmî, hem de tasavvufî irşâdda bulunur. (16)

Sultan Sencer'e, Ğazzâlî'nin imam A'zam Ebu Hanîfe aleyhinde bulunduğunun bildirilmesi üzerine, Sencer Gazzâlîyi huzûruna çağırır ve kendisiyle özel olarak sohbet eder. Düşünürün uslûbundaki samîmiyet hükümdârın ona karşı saygısını artırır. Sencer Ğazzâlî'yi kendi tahtına oturtup dinler, fakat ders vermekten ferâgat konusundaki isteklerini yerine getirmez. Hürmetle memleketi olan Tûs'a gönderir. (17)

Tûs'ta kendi evinin yanındaki medresede halka ders verip manevî irşad vazifesini yerine getiren Ğazzâlî 505 (1111) yılı Cümâd'el-Âhiresinin 14. pazartesi günü rahmet-i Rahmâna kavuşur. Cenazesi, Tûs'un Taberân semtine defnedilir. (18) Erkek çocuğu bulunmayan Gazzâlî'nin -kaynakların belirttiğine göre- sadece bir kız çocuğu kalmıştır. (19)

Klasik İslâm kaynaklarının birçoğunda Ğazzâlî'nin hayatına dâir bilgiler yeralır. Ancak düşünürün bizzat kaleminden çıkmış olan el-Münkiz min'ed-Dalâl bize Ğazzâlî'nin düşünce dünyası ve hayatı hakkında son derece önemli malûmât vermektedir. Bunun dışında bizzat kendisi ile görüşmüş olan Abd'el-Ğâfir el-Fârisî (Öl. 529) «Tarih'ü Neysabûr» adlı eserinde bilgi vermektedir. Bu zatın detaylı olarak verdiği bilgileri Sübkî (Öl.771) olduğu gibi aktarmıştır. Okuyucularımıza bir fikir vermek amacıyla orijinal bilgiler ihtivâ eden bu klasik kaynaklardaki malûmâtı eserin sonunda dipnot olarak vermeyi uygun gördük. Önce müellifin kendi eseri olan el-Münkiz'den bir bölümün çevirisini verdik. (20) Sonra sırasıyla Abd'el-Ğâfir el-Fârisî'nin klasikleşen ibârelerini aktardık. (21) Bu ibârelerin tekrarlanan kısımlarını bırakarak farklı olan ve özellik taşıyan bölümlerini tercüme ettik. Bu cümleden olarak İbn Asâkir (Öl. 571) in (22) İbn el-Cevzî (Öl.597)nin (23), İbn Hallikân (Öl.681)nin (24), Zehebî (Öl.948)nin (25) Tâc'ed-Din el-Subkî (Öl.771) nin (26), ve nihayet Gazzâlî'nin en büyük eseri olan İhyâ'yı şehreden ünlü bilgin Muhammed Murtaza el-Zebîdî (Öl. 1205)nin (27) müellif hakkında verdiği bilgileri dilimize çevirdik.

b — Eserleri:

Ğazzâlî; te'lif hayatı son derece zengin olan nâdir düşünürlerden birisidir. O, ele aldığı her konuda -gününe göre- fevkelâde orijinal bilgiler verir. Nitekim İhyâ'yı şerhetmiş olan Yemen'li ünlü

bilgin Zebîdî'nin naklettiğine göre, Tiflîsî şöyle demiş: «Ğazzâlî'nin te'lîf ettiği eserleri saydım ve ömrüne taksim ettim, her gününe dört cüz' (bir cüz' yaklaşık on sayfa) düştü.» (28) Bunu müellifin kerâmetine hamleden, mezkûr bilgin, İslâm tarihinde kerâmet göstererek çok eser yazan müelliflerin ismini şöyle sıralamaktadır; İbn Cerîr el-Taberî, İbn Şâhin, İbn el-Nakîb, Nevevî, Sübkî ve Süyûtî. (29)

Ne var ki, Ğazzâlî'ye atfedilen eserlerin bir çoğunun, onun kaleminden çıkmadığı veya bazı eserlerinden alınmış bölümler olduğu da bir hakîkattir. Ğazzâlî üzerine çalışma yapmış olan Lübnan'lı papaz Maurice Bouyges, düşünürün te'lîf hayatını beş ayrı bölüm halinde ele alır:

I — İmam el-Cüveynî'nin vefâtından önceki dönem : (465-478/1072-1085) Bu dönem Ğazzâlî'nin talebelik devridir. Bu dönemde onun kaleminden çıkmış olan bazı notlardan (Ta'likât) bahsedilmektedir ki bunun, kaynaklarda haydutlar tarafından ğâsbedildiği nakledilen notlar olması gerekir. (30) Yine bu dönem ürünleri arasında «el-Menhûl fi İlm'il-Usûl» adlı bir eser yer almaktadır. (31)

II — İlk Tedris dönemi: (478-488/1085-1095) Bu dönem Ğazzâlî'nin te'lîf hayatının en verimli olduğu dönemdir. On yılda hemen hemen fıkıh, kelâm ve felsefe gibi bir çok ilim dalında yirmiye yakın eser kaleme almıştır. Bunları şöylece sıralayabiliriz: el-Basît (32), el-Vasît (33), el-Müntehal fi İlm'il-Cedel (34), Meâhız el-Hilâf (35) Şifâ'el-Alîl (36), el-Fetâvâ (37), Ğâyet'el-Ğavr fi Mesâil' il-Devr (38), Mekâsîd el-Felâsife (39), Tehâfût el-Felâsife (40), Mi'yâr el-İlm (41) Mihakk el-Nazar fi İlm'il-Mantık (42), Mizân el-Amel (43), Kitab el-Müstazhirî=Fedâih el-Bâtiniyye (44), Hüccet el-Hakk (45) Kitab el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (46), Kavâid el-Akâid (47), Maârif el-Akliyye (48), el-Risâlet'el-Kudsiyye (49).

III — Bağdad'ı ve ders vermeyi terkettiği dönem: (488-499/1095-1106) Ğazzâlî'nin manevî neşvelerle dolu olan bu dönemi, onun kendisini daha çok tasavvufî ve derûnî konulara verdiği dönemdir. Şüphesiz ki bu dönemin İslâm kültür hayatına getirdiği en büyük hediye İhyâ el-Ulûm'ed-Din'dir. (50) Ancak bunun dışında daha bazı değerli eserler de kaleme almıştır. Bunları şöylece sıralayabiliriz: Kitab Muhassıl el-Hilâf (51), el-Maksad el-Esnâ fi Esmâillâh'il-Hüsna (42), Bidâyet'el-Hidâye (53), Kitab el-Vecîz (54), Cevâhir el-Kur'an (55), el-Erbâin fi Usûl'id-Dîn (56), Kitab el-Madnûn Bihi ala Ğayri Ehlihi (57) Kitab el-Madnûn el-Sağîr (58), Kitab el-Derc (59), el-Kıstâs el-Müstakîm (60), Faysal el-Tefrika Beyn'el-İslâm ve'l-Zendaka (61), Kimyâ-i Saâdet (62), Eyyüh'el-Veled (63), el-Tiber el-Mesbûk fi Nasîhat'il-

Mulûk (64), el-Risâlet'el-Ledüniyye (65), Mişkât el-Envâr (66), Kitab el-Keşf ve'l-Tebyîn (67).

IV — İkinci defa ders vermeye başladığı dönem: (499-503/1106-1109) Ünlü vezîr Fahr el-Mülk'ün ricasıyla tekrar tedrîs hayatına başlayan Gazzâlî'nin bu dönemde üç ayrı eser kaleme aldığı sanılmaktadır. Bunlar sırasıyla: el-Munkiz min'ed-Dalâl (68), el-Mustasfâ min İlm'il Usûl (69), Sırr el-Âlemîin (70).

V — Son yılları: (503-505/1109-1111) Ömrünün son yıllarında tekrâr doğum yeri olan Tûs'a çekilen düşünür, bir yandan ilim öğretmeye çalışırken, bir yandan da yanına gelenlerle tasavvufî sohbetlerde bulunuyordu. Bu son bir kaç yılda, el-Dürret el-Fâhire fi Ulûm'il-Âhire (71), İlcâm el-Avâmm an İlm'il-Kelâm (72) ve Minhâc el-Âbidîn adlı eserlerini yazdı. (73)

Klasik kaynaklarda Gazzâlî'ye atfedilen eserlerin birçoğu müellifin kaleminden çıkmadığı gibi, bir çoğu da onun büyük eserlerinin özetlerinden veya muhtelif bölümlerinin biraraya getirilmesinden ibarettir. (74) Nitekim M. Bouyges bunlardan dört yüz tanesinin ismini vermektedir. (75) Klasik kaynaklar Gazzâlî'nin hayatı ve fikirleriyle fazlaca ilgilenmişlerdir. Daha düşünürün hayatında başlayan bu ilgi vefâtından itibaren günümüze değin artan bir alâka ile devam etmiştir. (76)

Gazzâlî'nin etkisi sadece doğu İslâm dünyasına inhisâr etmemiş, Batı dünyasına da uzanmıştır. Nitekim Dominicus Gundissalinus, Toledo'da 1145 de düşünürün Makâsıd el-Felâsife adlı eserini, «Logica et Philosophia Algazelis Arabis» adıyla latinceye çevirmiştir. (77) Bu nedenle İslâm dünyasında Aristoteles felsefesine en büyük darbeyi indiren düşünür, Batı dünyasında-yanlışlıkla-Aristoteles yorumcusu olarak tanınmıştır. Gazzâlî'nin batılı düşünürlerden, St. Thomas d'Aquina (Öl. 1274), Albertus Magnus. (Öl. 1280), Roger Bacon (1214-1294), Descartes (1596-1650) ve David Hume (1711-1776) gibi büyük filozoflar üzerinde- doğrudan veya dolaylı-etkileri olmuştur. (78)

XVIII. asırdan itibaren gelişen Orientalizm hareketi ile birlikte batılı araştırmacıların dikkati yeniden Gazzâlî üzerine toplanmış bazı eserleri, çağdaş Avrupa dillerine çevrilmiş, hayatı ve görüşleri üzerinde ilmi araştırmalar yapılmıştır. (79)

İslâm dünyasında modern araştırma ve inceleme faaliyeti çok geç başlamış olduğundan bugün bile Gazzâlî'nin bütün eserlerinin kritikli neşri yapılmamıştır. Hatta ona isnâd edilen eserlerdeki dil ve üslûp ile kendi eserlerindeki dil ve üslûp incelenmemiştir. Sadece Lübnan'lı papaz Maurice Bouyges'in (80) titiz çalışmaları ve Mısır'lı

profesör Süleymân Dünya'nın dikkatli neşirleri (81) ile, memleketimizde sayın Prof. Dr. Mübâhât Küyel'in değerli ve orijinal araştırması dışında (82) bu konuda ciddi tedkikler yapıldığı söylenemez.

Görülüyor ki, Ğazzâlî ellibeş yıl gibi inişli çıkışlı kısa bir ömrün kırk yılını ilme ve bunun da otuz yılını te'lîfe adanmış nâdir düşünürlerden birisidir. Eserleri o günden bugüne, hem entellektüeller, hem de kalabalık halk yığınları tarafından büyük rağbet görmüştür. Bu nedenle kendisine haklı olarak verilmiş olan Huccet'ül-İslâm (İslâmın delili) ünvânı sekiz yüzyılı aşkın zamandan beri sürekli artan bir hayranlıkla devam edip gelmiştir.

c — Tehâfût el-Felâsife:

Tehâfût el-Felâsife, Ğazzâlî'nin te'lif hayatının en verimli olduğu ikinci dönemde (478-488) felsefe konusunda yazdığı ikinci kitaptır. Bundan önce 487 yılında Makâsîd el-Felâsife'yi yazmış ve bu kitabın önsözünde şöyle demişti: «Şimdi sen benden, filozofların tehâfûtünü (tutarsızlığını), görüşlerinin çelişikliğini, şaşırtma ve aldatmacalarının gizli noktalarını açıklama husûsunda (sadra) şifâ verici bir söz istedin... Onların mezhebini sana tanıtmadan, inançlarını öğretmeden, seni (boşu boşuna) yormanın gereği yoktur. Zira görüşlerin derecelerini iyice kavramadan bozukluğu üzerinde durmak muhâldir. Bu sebeple onların tutarsızlığını (tehâfût) açıklamadan önce; ilâhî, tabîî ve mantikî ilimlerdeki maksadlarının (Makâsîd el-Felâsife) özetini kısaca takdîm etmeyi uygun gördüm... İlerde bâtil olarak kabul edilmesi gerekenin bâtil olduğu «Tehâfût» kitabında açığa çıkacaktır. Öyleyse şimdi doğru veya yanlıştan bahsetmeksizin kısa ve öz olarak açıkladıklarımızı anlayalım. Nihâyet bunu bitirince ciddiyet ile ona (filozofların tutarsızlığı konusuna) yüklenir ve o konuya tekrar başlıbaşına bir kitap ayırırız. Ve inşaallah (ona) «Tehâfût el-Felâsife» adını veririz...» (83)

Bu ifâdelerden de anlaşılıyor ki, Ğazzâlî, Makâsîd'ı bitirdikten sonra Tehâfût'ü yazmaya başlamıştır. Kendi otobiyoğrafisinde de söylediği gibi Ğazzâlî, Nizâmiye'de «üçyüz talebeye ders verdiği» sırada iki yıl felsefî bilimleri incelemiş ve ardından da bir yıl boyunca araştırıp incelediği konular üzerinde düşünmüştür. «Kelâm ilmini öğrendikten sonra felsefeye başladım... Allah Teâlâ beni sadece okumak sûretiyle iki seneden daha az bir zaman içinde onların ilimlerinin son mertebelerine muttali' kıldı. Bu ilmi anladıktan sonra bir seneye yakın bir zaman tekrar ederek ğâye ve derinliklerini araştırarak devamlı düşündüm...» (84)

Ğazzâlî, istediğini gerçekleştirmiş ve Makâsîd'dan hemen sonra 11 Muharrem 488 (1-Ocak 1094) Tehâfût el-Felâsife'yi kaleme almıştır. (85) Yazılış tarihi kesin olarak bilinmemekte ise de araştır-

ricılar eserin Ğazzâlî'ye âit oluşunda müttefiktirler. Sadece ismi üzerinde iki farklı rivâyet vardır. (86)

Tehâfût kelimesinin ifâde ettiği anlama gelince bu kelime arapça H-F-T kökünden türetilmiştir. «Bir şeyin üzerine yavaş yavaş düşmek, bir yapının birbiri üstüne çökmesi, tenâkuz, tahrîb, yıkılış, bir şeyin üzerine atılmak, zaaf, bozukluk, budalalık, yere serilme gibi anlamlara gelir. Kelimenin değişik anlamları konusunda M. Küyel geniş bilgiler verir. (87) Mütercim Asım ise bu kelimeyi şöyle açıklamaktadır: «Tehâfût; tefâül vezninde olup bir nesnenin üzerine bi'l-ihytiâr peyderpey düşüşmek manasınadır... Ekseriyâ şer hususunda müsta'meldir. Pervânin çerâğa tehâfûtü gibi.» (88). Mübahat Küyel ise tehâfût kelimesini tam karşılığı olmamakla beraber «tutarsızlık» diye tercüme etmenin yerinde olacağını belirtir. (89) Farklı anlamlar taşıyan bu kelimeyi dilimizde bütünüyle karşılayacak bir ifâde bulamadığımız için biz de sayın Mübahat Küyel'in tercih ettikleri «tutarsızlık» tabirini benimseyerek «Tehâfût el-Felâsife'yi «**Filozofların Tutarsızlığı**» biçiminde türkçeleştirdik.

Tehâfût el-Fesâsife, devrinde ve daha sonra islâm dünyasında büyük ilgi gördüğü için dünya kütüphanelerinde pek çok nüshaları bulunmaktadır. Eserin edisyon kritiğini yapmış olan papaz Bouyges, bu yazma nüshalardan onyedî tanesini bizzat incelediğini kaydeder. (90) Bunlar İstanbul, Vatican, Escorial, Leningrad ve Paris (Bibliothèque National) de bulunmaktadır. (91)

Tehâfût el-Felâsife'nin baskılarına gelince, bildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar altı değişik baskısı olmuştur. Bunlar sırasıyla, I—Kâhire, 1302 (1884-1885) Bu ilk baskı olup, Ğazzâlî ile birlikte İbn Rüşd ve Hocazâde'nin Tehâfûtlerini de ihtivâ etmektedir. II—Bombay 1304 (1886). III—Kâhire, 1319 (1901-1902). IV—Kâhire, 1321 (1903-1904). V—Beyrut, 1927. Papaz Maurice Bouyges tarafından yapılmış olan bu kritikli neşir titizlikle hazırlanmış ilk ciddi neşirdir. Bu neşir, nüsha farklılıkları kaldırılarak, Mâcid Fahrî tarafından gözden geçirilmiş ve uzun bir önsüz eklenerek 1962 yılında yeniden yayınlanmıştır. VI—Kâhire, 1366 (1947) Süleyman Dünya tarafından Bouyges'un neşri de gözönünde bulundurularak hazırlanmıştır. Biz tercümede bu neşrin 1958 tarihli üçüncü baskısını esas aldık.

Tehâfût el-Felâsife ortaçağdan itibaren -kısmen veya tamamen- İbranca, Latince, Almanca, Fransızca ve İngilizce gibi muhtelif Batı dillerine çevrilmiştir. Fransızcaya tam olarak çevrilmemekle beraber, A. J. Wensinck (La Pénsee de Gazâlî, 1940). Asin Palacios (Algazel) ve Maurice Bouyges (Algazel, Incoherence des Philosophes) adlı eserlerinde özet halinde çevirmişlerdir. İngilizceye ise Sa-bûh Ahmed Kemâlî (Tahâfot al-Falasifa, Lahor-1958) ve Simon Van den Bergh (The Incoherence Philosophy, 1964) tarafınndan iki kez tam olarak çevrilmiştir.

Tehâfût el-Felâsife'nin ikinci mukaddimesi İbrahim Hakkı Erzurumî tarafından, astronominin islâma uygun olup olmayacağı konusunda bir delil olmak üzere türkçeye çevrilmiştir. Örnek olması için biz bu çeviriden bazı pasajları dipnotta verdik. (92) Eserin tam olarak Osmanlı türkçesine çevirisi, II. Sultan Abdülhamîd Hân'ın isteği üzerine (ser küttâb-ı Hazret-i Şehriyârî, Süleyman Hasbî» efendi tarafından yapılmıştır. Bu tek nüsha basılmamış olup İstanbul Üniversitesi kitaplığı, Yıldız yazmaları 4213 noda kayıtlıdır. 147 varaktan ibâret olan nüshada bazı imlâ hatâları bulunduğundan hattın mütercimden başkasına âit olması ihtimali vardır. İki sayfalık bir dibâceden sonra doğrudan Tehâfût tercümesine başlanmaktadır. Yazı okunaklı ve kitap, saray yazmalarına has güzel bir cild içerisinde. Tercümenin bitiş tarihi 1308 (1892-1893)'dir.

Süleyman Hasbî efendinin kimliği hakkında yeterli bilgi -ne yazık ki- yoktur. Osmanlı müelliflerinin yazarı merhum Bursalı M. Tahir, Süleyman Hasbî Efendi için şu kısa bilgiyi vermektedir:

«Hasbi Süleyman Efendi, perâviştevî erbâb-ı ilm ve ma'rifetten bir zât olup Drama sancağı muzâfâtından Perâviştevî'dir. Bir müddet hâkimlikle ifâ-i vazife-i şer'iyye iderek âhiren kütâbiyyân-ı şehriyârî adedine dâhil ve müahheren serküttâb oldu. 1327'de irtihâ: eyleyüp Edirnekapusi hâricinde İbrahim Çelebi civârına defnedildi... Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik Efendi merhûmun tercümeye başladığı Tehâfût el-Felâsife'yi de ikmâl etmiştir.» (93) Ne var ki Sultan Abdülhamîd'in emriyle Tehâfût el-Felâsife' tercümesine ilkin Gelenbevî zâde Ahmed Tevfik Efendinin başladığına dâir ne kitabın önsözünde, ne de başka bir yerde malûmât vardır. Bu tercümenin gerek önsözünden gerekse, diğer bölümlerinden bazı pasajları yeni harflere çevirerek okuyucularımıza bir fikir vermek istedik. (94)

Neşre hazırladığımız arapça metin, Süleyman Dünya tarafından neşredilen Tehâfût el-Felâsife'nin 1958 tarihli üçüncü baskısının 1321 tarihli Kâhire nüshası ve M. Bouyges neşriyle karşılaştırılmasından meydana gelmektedir. Süleyman Dünya neşrinin -mizanpaj dışında- Maurice Bouyges neşrinin aynı olması ve Bouyges neşrinin de kritikli olması nedeniyle ayrıca bir kritik çalışması yapma gereği duymadık. Kâhire baskısıyla Süleyman Dünya neşrini satır satır mukâbele ettik. Bazı yerlerde mana çıkarmak mümkün olmayınca parantez içerisinde bu baskıya göre çıkan anlamı verdik.

Tehâfût el-Felâsife'nin şimdiye kadar dilimizde tercümeleri neşredilmemiş olduğundan, konu ve kitap yeterince işlenmemiştir. Sadece Mübahat Küyel'in adigeçen çalışması önümüzde örnek bir çalışma olarak yer aldı ve zaman zaman ondan yararlanmaya çalıştık. Ne var ki bu da bir tercüme olmaktan çok, konuyu özetleyen bir tedkihtir.

Tehâfût el-Felâsife'nin muhtevâsı üzerinde de birkaç söz söylemek istiyoruz. Bu konuda geniş açıklamalara yer vermeyeceğiz. Sadece eserin ele aldığı konuların kısa bir özentini vermekle yetineceğiz.

Ğazzâlî Thâfût el-Felâsife'de, daha çok Meşşâî (Peripaticienne) İslâm filozoflarından Fârâbî (Öl. 950) ve İbn Sinâ (Öl. 1037)'nin eserleri doğrultusunda Aristoteles metafiziğini eleştiri konusu yapmaktadır. Ona göre bu düşünürlerin -dolayısıyla onların reisi olan Aristoteles'in- görüşleri üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan bir kısmı bütünüyle dinî inançlarla çatıştığından onları reddetmek gerekmektedir. İkinci kısım görüşlerine gelince, bunların dinî esaslarla hiçbir ilgisi bulunmaz. Müttasıl kemmiyetlerden (sayılardan) müteşekkil riyâzî bilimlerle, münfasıl kemmiyetler (hacim ve boyut)den müteşekkil olan geometrik bilimler ve düşüncenin aracı olan mantık bu tür ilimlerden dendir. Ona göre bu ilimlerde tartışmaya girişmek yersizdir. Bu ilimleri tartışma konusu yaparak dine hizmet ettiklerini sananlar; dine karşı en büyük cinâyeti işlemektedirler. (95) Din ile felsefenin çatıştığı asıl konu üçüncü tür bilimlerdir. İlâhiyat ve tabîiyât konusunda filozofların görüşleri İslâmın esaslarıyla çatışmaktadır. İşte müellifin eleştirmek istediği konu, bu üçüncü kısım bilimlerdir. Ğazzâlî Tehâfût'te sadece bu bilimlerin tutarsız ve eksik taraflarını ortaya koyacağını, doğru ve hak görüşü ise Kavâid el-Akâid adını vereceğini söylediği başka bir eserinde açıklayacağını belirtmektedir. Bu eseri, İhyâ el-Ulûm'un dördüncü kitabıdır, bu ismi taşıyan başka bir eser yazıp yazmadığı tartışmalıdır. (96)

Müellif, filozofların üçüncü kısım görüşlerini yirmi ayrı başlık altında eleştirmektedir. Bunlar belli başlı iki esaslı noktada toplanıyor:

I — Filozofların İlâhiyât ve Tabîiyât konusundaki görüşlerinin bir kısmı kesinlikle İslâma aykırıdır. Peygamberleri yalanlar şekilde olduğundan dolayı onların tekfir edilmesi (kâfir sayılması) gerekir. Bunlar; âlemin kadîm olması (I. Mes'ele), Allah'ın cüz'ileri bilmesi (XIII. Mes'ele) Bedenin cismânî olarak haşrini reddetmesi (XX. Mes'ele) görüşleridir.

II — Geriye kalan onyedî mes'ele ise filozoflardan daha önce bazı müslüman fırkalar tarafından da bahis mevzuu edildiği için, bu konularda o fırkaları tekfir edenlere göre filozofların da tekfir edilmesi gerekir. Onları tekfir etmeyenlere göre filozofların da tekfir edilmemesi gerekir.

Ayrıca Tehâfût el-Felâsife'de Ğazzâlî'nin eleştiri konusu yaptığı mes'eleler tabîiyât ve ilâhiyât mes'eleleri olmak üzere iki grup halinde tasnif edilebilir:

I — Tabîiyâta ait olan meseleler: Mucize (XVII. Mes'ele), insan rûhu (XVIII ve XIX. Mes'eleler) ve öldükten sonra dirilme

(XX. Mes'ele) gibi konuları ihtivâ etmektedir.

II — İlâhiyâta dâir mes'eleler ise şunlardır:

a — Allah'ın zâtına ait olan Allah'ın birliği (V. Mes'ele), Allah'ın târifinin yapılamaması (VII. Mes'ele), basît olması (VIII. Mes'ele), cisim olmaması (IX. Mes'ele), Allahın sıfatları (VI. Mes'ele) ve özellikle ilim sıfatının Allah'a izâfesi (XI, XII, XIII. Mes'eleler) gibi konulardır.

b — Allah ile âlem arasındaki münasebetten doğân; âlemin kadîm (ezelî) olması (I. Mes'ele), âlemin ebedî olması (II. Mes'ele), âlemin yapıcısının (Sâniinin) bulunmaması (III, IV, X, Mes'eleler)dir.

c — Göğe ait olan; göğün canlı oluşu (XIV. Mes'ele), göğün hareketindeki maksat (XV. Mes'ele) ve göğün rûhlarının bilgisi (XVI. Mesele) gibi konulardır.

Bağdat'ta Nizâmîye medreselerinde derslerine devam eden Ğazzâlî iki yıl boyunca felsefî incelemelerde bulunmuş, İhvân el-Safâ risâlelerini tedkîk etmiş ve Fârâbî ile İbn Sînâ'nın eserlerini gözden geçirmiştir. Ğazzâlî muârizlarını tenkid ederken hangi eserlerini nazar-ı itibâra aldığını belirtmemekte, sadece onların görüşlerini tenkid edeceğini bildirmektedir. Aslında Ğazzâlî'nin filozofların görüşlerini nasıl anlayıp değerlendirdiğini ortaya koyabilmek için, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserleriyle Tehâfût üzerinde karşılaştırmalı bir metin tetkiki ve hangi ifâdelerin hangi kitaplardan alındığını ortaya koyarak, buna dayalı bir kritik çalışması yapmak gerekir. Bu konuda Süleyman Dünya (97), Mübahat Küyel (98) ve Süleyman Hayri Bolay (99), Ğazzâlî'nin görüşleri üzerinde çalışmışlarsa da metin mukâyesesi henüz yapılmış değildir. Biz yeri geldiğince her mes'elede, konuyla ilgili Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinden ictibâslar ve karşılaştırmalar yapmaya çalışacağız.

Ğazzâlî'nin eleştiri konusu yaptığı görüşlerden bir kısmı, Aristoteles'e, bir bölümü Fârâbî ve İbn Sînâ'ya aittir. Fakat bir kısmının da âdiyeti şüphelidir. (100) Nitekim İbn Rüşd, Tehâfût el-Tehâfût'te bu hususta Ğazzâlî'yi eleştirmektedir. Meselâ Ğazzâlî'nin âlemin kadîm olması mes'elesindeki ikinci delilinin böyle olduğunu söyleyen İbn Rüşd, bu delilin Allah'ın âlem ile mukâyesesi esasına istinâd ettiğini, halbuki Allah ile âlem arasında hiçbir münasebet bulunmadığını, dolayısıyla Allah'ın âlemden önce veya sonra olamayacağını belirtmekte ve «Zaman içinde olmak Bâri Sûbhânehû'nun şânından değildir, fakat âlemin şânındandır.» diyerek Ğazzâlî'nin sözlerinin safsatadan ibâret olduğunu söylemektedir. (101)

Buna karşılık Ğazzâlî, tenkidlerinin birçoğunda son derece tutarlıdır. Filozofların görüşlerini özetlerken, olduğu gibi aktarmaya ca-

ba gösterdiği anlaşılmaktadır. (102)

Ğazzâlî'nin filozofları tekfîr etmesi konusuna gelince bu husûs asırlar boyunca hep tartışıl原因miştir. Ona bu görüşünde hak verenler olduğu gibi, insâfsız davrandığı için karşı çıkanlar da olmuştur. Bazıları Ğazzâlî'nin filozofları eleştirmek için felsefeye dalmasını hoş görmemişlerdir. Bu sebeple eserlerinin halk tarafından okunmaması için yakırırlarken (103) bazıları da Ğazzâlî'nin eleştirileriyle İslâm dünyasında felsefenin çökmesine sebep olduğunu belirterek kendisini tenkîd etmişlerdir. Ne var ki İslâm dünyasında Aristoteles metafiziğini eleştiren ilk kişi Ğazzâlî değildir. Ondan önce Mâlik İbn Enes (179/795) ve Ahmed İbn Hanbel (164-241/855)'den başlayarak Bâkilânî (Öl. 404/1013), Cüveynî (478/1085) ve Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037)'ye kadar uzanan kelâmcı düşünürler Aristoteles metafiziğini aynı şekilde eleştirmişlerdi. Fakat o, kelâmcılar gibi sadece dinî üslûp kullanmamış, onun yerine felsefe üslûbunu kullanarak Aristoteles metafiziğine son ve öldürücü darbeyi indirmiştir. (104)

Ğazzâlî'den sonra gelen İslâm düşünürlerinin birçoğu onun görüşlerini tekrarlamaktan geri kalmamışlardır. Ne yazık ki Ğazzâlî'den sonra uzun yıllar İslâm dünyasının doğusunda onun çapında büyük mütefekkir yetişmemiştir. Belki de bu Ğazzâlî'nin ulaştığı zirveye ulaşmanın güçlüğünden kaynaklanıyordu. Sadece İslâm dünyasının batısında Ğazzâlî'nin düşüncelerine karşı çıkan bir düşünür onun fikirlerinin eksik ve tutarsız taraflarını anlatan bir eser kaleme aldı. Ğazzâlî'nin filozofları tekfîr etmesinin yanlışlığını ortaya koyarak şöyle dedi:

«Bu adam (Ğazzâlî) üç mes'eled e (filozofları) tekfîr etmiştir. Birincisi bu (XX. Mes'e)ledur. Biz filozofların bu konudaki görüşlerinin nasıl olduğunu ve bu mes'eleye onların (bakış tarzının) nazarı olduğunu söyledik. İkinci mes'ele ise onların Allah'ın cüz'ıyyâtı bilmediğini söylemiş olmalarıdır. Biz bu sözün onların (filozoflar) sözü olmadığını daha önce söylemiştik. Üçüncü (konu) ise âlemin kadîm olduğunu söylemeleridir. Biz aynı şekilde, onların bu isimle (ifâde) kasedtikleri şeyin kelâmcıların onları tekfîr ettikleri anlamın kendisi olmadığını söyledik... Şüphesiz ki bu adam (Ğazzâlî) hikmete karşı hatâ ettiği gibi, şeriata karşı da hatâ etmiştir. Doğruya muvaffak kılan ve dilediğine gerçeği tahsis eden Allah'tır...» (105)

Ğazzâlî, filozofları tekfîr ederken ne derece haklıydı? Bu konuda bu gün de kesin bir şey söylemek zor. Fakat Ğazzâlî'nin tekfîr mes'elesinin öneminin ve zorluğunun şuurunda olduğu önüne çıkan kimseleri olur olmaz kâfir sayacak birisi , olmadığı muhakkaktır:

«Bu konuda (tekfîr) iki makâm vardır. Birincisi avâm-ı nâsın (halkın) makâmıdır. Bu da (nassın) zâhirini tefsîr etmekten uzak du-

rup hakka tabi olmaktır. Sahâbenin açıkça beyan etmediği husûsları açıklamaya kalkışmaktan uzak durmaktır... İkinci makâm ise görüş sahiplerinin makâmıdır. Bunların araştırmasının zarûret mikdârında olması ve kesin burhân bulunduğu zâhiri terketmeleri gerektir. Burhâna dayalı inandıkları husûsiarda yanıldıklarını görünce birbirlerini tekfîr etmemeleri icâbeder. Çünkü bu iş kolayca kavranan basit bir iş değildir...»

Küfrün ne olduğunu soranlara da Gazzâlî şu karşılığı vermektedir:

«Öyle sanıyorum ki sen, küfrün ta'rîfini öğrenmek istiyorsun. İşte sana sağlam bir işâret veriyorum... Onlar «Lâilâhe illallah Muham-medün Resûlullah» sözüne bağlı ve bunda sâdık olduklarına, ona karşı gelmediklerine göre-yolları, senin yolundan ayrı da olsa islâm ehline dil uzatmaktan ve fırkaları tekfîr etmekten bu işâret aracılığıyla kaçınırsın. Ben derim ki, küfür; Resûlullah (A.S.) getirdiği şeylerden herhangi birisinde onu yalanlamaktır. İman ise, onun getirdiği şeylerin bütününde onu doğrulamaktır...» (107)

Gazzâlî'nin eleştirdiği islâm filozoflarından Fârâbi ve İbn Sînâ'yı ondan sonra, Ebubekr Muhamed ibn Tufeyl (Öl. 580/1185), Abdül-hakk ibn Seb'in (Öl. 669/1270) ve Takiyyüddîn Ahmed ibn Teymiyye (Öl. 728/1338) gibi birçok islâm düşünürü de eleştirmişlerdir. (108)

İbn Sînâ daha hayatta iken küfür ithâmıyla karşılaşmış olacak ki, kendisini kâfir sayanlara şöyle karşılık vermektedir:

«Benim gibi girişini kâfir saymak kolay değildir.

Çünkü benim imanım gibi iman yoktur.

Dünyada benim gibi birisi olsun ve kâfir olsun.

Öyleyse bütün zaman içinde tek bir müslüman yoktur.»

d — Diğer Tehâfütler:

Gazzâlî'nin Tehâfüt el-Felâsife'i kaleme alınışından yaklaşık 85 yıl sonra, batı İslâm dünyasının en harâretli ilim çevresi olan Endülüs'te geniş yankılar yaptı. Kurtuba'nın büyük düşünürü İbn Rüşd (520-595/1126-1198) Aristotelesçi bir filozof olarak Gazzâlî'nin eserine reddiye yazdı. Gazzâlî'nin filozofları eleştirdiği yirmi ayrı mes'e-lenin her birini teker teker ele alarak onun eleştirilerinde haksız olduğunu anlatmaya çalıştı. Ve eserine «Filozofların Tutarsızlığının Tutarsızlığı» anlamına «Tehâfüt el-Tehâfüt el-Felâsife» adını verdi. Eserin yazılış tarihi kesin olmamakla birlikte 1180 civarı olduğu tahmîn edilmektedir. (109) Eserin adı kaynaklarda, «Tehâfüt el-Felâsife, Şerh Tehâfüt el-Ğazzâlî, Kitab Redd-i Tehâfüt» gibi değişik şekillerde kaydedilmektedir. (110) Bir çok yazma nüshası bulunduğu gibi 1302

(1884-1885), 1319 (1901-1902) ve 1321 (1903-1904) tarihlerinde Ğazzâlî ve Hocazâdenin tehâfütleriyle birlikte Kâhire'de basılmıştır. (111) Yukarda belirttiğimiz gibi Ğazzâlî'nin Tehâfüt'ünün edisyon kritiğini yapmış olan Lübnan'lı papaz Maurice Bouyges, 1930 yılında İbn Rüşd'ün Tehâfüt'ünün de kritikli neşrini yapmıştır. (112)

İbn Rüşd'ün Tehâfüt'ü yaklaşık 1328 tarihinde Calonymus ben David ben Todros tarafından İbranca'ya çevrilmiştir. Calo Calonymus adlı bir yahudî'de bu İbranca tercümeden adı geçen eseri Latince'ye çevirmiştir. XIV. yy. başlarında bir başka mütercim İbn Rüşd'ün Tehâfüt'ünü arâpça aslından, «Destructio Destructionum» adıyla latinceye çevirmiştir. Bu çevirinin bir kısmı (on dört mes'elesi) Augustinus Nifus (1473-1546) tarafından yayınlanmıştır. (113)

XIX. yy. dan itibâren İbn Rüşd'ün eserleri ve Tehâfüt'ü batılı müsteşrikler tarafından tekrar gözden geçirilmiş ve üzerinde çalışmalar yapılmıştır. (114)

İbn Rüşd'ün vefâtından yaklaşık üç asır sonra tehâfüt tartışması ve dolayısıyla Aristoteles metafiziği ile ehl-i Sünnet kelâmının mücâdelesi yeniden canlanır. İlim ve tefekküre çok büyük değer veren cennetmekân Fâtih Sultan Mehmed Hân bu konunun açığa çıkarılması Ve Ğazzâlî ile İbn Rüşd'ün tartışmalarının aydınlatılmasını ister. Osmanlı kaynaklarının belirttiğine göre, devrin ünlü bilginlerinden Alâeddîn Ali el-Tûsî (Öl. 887/1482) ile, Bursa'lı Hocazâde Mustafa Muslihuddîn (893/1488) bu husûsta birer eser kaleme alırlar. Bu konuda Kâtip Çelebi şu bilgiyi verir:

«...Sonra Osmanlı Sultânı Fâtih Muhammed Hân, 893 yılında vefât etmiş olan Mevlâ Mustafa ibn Yûsuf-ki Hocazâde diye meşhûrdur-el-Bursevî ile, 887 yılında vefât etmiş olan Mevlâ Alâeddin Ali el-Tûsî'ye emretti ki, imamın (Ğazzâlî) tehâfüt'ü ile filozofların arasında muhâkeme için (her biri) birer kitab tasnif edeler. Hocazâde dört ayda, Mevlâ Tûsî ise altı ayda yazdılar. Hocazâdenin kitabını (ulemâ) Tûsî'nin kitabına üstün tuttular. Sultan Muhammed Hân her birine on bin dirhem verdi. Ayrıca Hocazâde'ye çok güzel bir katır hediye etti. İşte bu (fazla hediye verilmesi) Mevlâ Tûsî'nin Acem diyârına gitmesine sebep olmuştu.» (115)

Hocazâdenin kitabının adı sadece «Tehâfüt el-Felâsife» olarak kaydedilmektedir. İstanbul kütüphânelerinde muhtelif yazmaları vardır. Eserin yaklaşık (860/1455) yılı civarında kaleme alındığı sanılmaktadır. Yukarda zikredilen tarihlerde Kâhire'de Ğazzâlî ve İbn Rüşd'ün Tehâfüt'leriyle birlikte bir çok kez basılmıştır. (116)

Müellif önsözünde, eserini Fâtih'in isteği üzerine yazdığını söylece beyân etmektedir:

«İmdi, ben itaatı vâcib olan, ona uymaktan başka bir şey yapı-

lamayan kişi tarafından emrolundum: Bu Sultân-ı A'zam, Hâkân-ı A'lem ve Ekrem hazretlerinden başkası değildi. O, Arap ve Acem milletlerinin hükümdârıdır, yüce ahlakı (kendisinde) toplayan, haklı olarak hilâfet tahtının mâlikî, Allah'ın âlemler üzerindeki gölgesi, hakkın, dîn ve dünyanın yardımcısı, bütün mahlûkâtın sığındığı (makâm olan) el-Sultân ebû'l-Feth Muhammed Hân ibn el-Sultân Murâd Han ibn el--Sultân Muhammed Hân'dır. Kıyâmet gününe değin yüce eşiği günlerin getirdiklerinden korunma yeri, değeri tahtı da insan gruplarının sığınağı olsun... Eğer ben onu hakkettiği nitelikleriyle nitelendirmeye kalkışsam, kulaçıyla gökyüzünün alanını ölçmek isteyen kimse gibi olurdum. Onu medhetmeyip susmak, işte onun medhi budur. Onu vasfetmekten âciz olmayı itirâf etmek, işte onun vasfı budur. Allah onun parlak saltanat günlerini ebedileştirsün, onun devletinin devamı ile (Allah'ın) şeriat-ı ğarrâsının nizamini te'yid etsin... Onun (Ğazzâlî'nin kitabı) gibi bir kitap yazmamı ve onun tarzıyla bir desenli ipek kumaş dokumamı (emretti.) Ben de işâretin gereğine koyuldum ve tâkatıma göre vâcib olan tâata imtisâl ettim...» (117)

Hocazâdenin tehâfütü devrinde çok tutulmuştur. Nitekim bu husûsu belirten Kâtip Çelebi şöyle der:

«Zikredilir ki, ibn el-Müeyyed (Müyyedzâde Abdurrahmân, (860-922/1456-1514) ailâme el-Devvanî'nin (Öl. 928/1522) hizmetine varınca «bize ne hediye ile geldin?» diye sordu. O da, «Hocazâde'nin Tehâfüt kitabı ile» dedi. Devvânî bir süre onu mütâlâa etti ve dedi ki, «Allah onun sâhibinden râzı olsun, bunu tasnif etmekle beni zahmetten kurtardı. Şayet ben de tasnif etseydim ancak bu kadar olabilirdi. Senden da razı olsun ki onu bana ulaştırdın. Eğer getirmemiş olsaydın (böyle bir kitab) yazmaya başlamak üzereydim...» (118) Kâtip Çelebi'den aktardığımız bu rivâyetler daha önce Taşköprülüzâde (901-968/1495-1561) tarafından Şekâik el-Nu'mâniyye'de (119) ve Miftâh el-Saâde'de (120) aynen nakledilmektedir.

Dördüncü Tehâfüt -yukarda geçtiği gibi- Alâeddîn Ali el-Tûsi (Öl. 887/1482) tarafından yine tahmînen (860/1455) yılında kaleme alınmış olan «el-Zahîre fi'l-Muhâkeme lil-Ğazzâlî ve'l-Hü-kemâ'i li'ibn Rüşd» adlı eserdir.

Tehâfütler konusu Fâtih'den sonra da Osmanlı bilginlerinin üzerinde çalıştığı bir konu olmaya devam etmiştir. Nitekim Yavuz Selîm ve Kânûnî Sultan Süleyman devrinin ünlü bilginlerinden, Hocazâdenin öğrencisi «Müftî es-Sekaleyn» unvânıyla meşhur olan Şeyh'ül-İslâm, Kemal Paşa-zâde Şemseddîn Ahmed ibn Süleyman (873-942/1468-1536) tarafından da bir Tehâfüt kaleme alınmıştır. (121)

Altıncı olarak Hakîmşâh Muhammed el-Kazvîni (Öl. 908/1502)'nin de bir tehâfût kaleme almış olduğu Kâtip Çelebî tarafından kaydedilmekte ise de bu hususta başkaca bir bilgi verilmemektedir. (122)

Yine Kâtip Çelebî, Muînüddîn adında bir zâtın yazdığı tehâfûtun adını kaydetmekte, fakat ek bilgi vermemektedir. (123)

İ. Hakkı Uzunçarşılı da Karabâğî diye bir bilginin tehâfût kaleme aldığını bildirmekte, ancak bu zâtın kimliği hakkında bir şey yazmamaktadır. (124) Kaynaklarda Muhammed Muhyiddîn el-Karabâğî (Öl. 942-1535) diye adı geçen (125) bilginin bu zât olması ve Muhyiddîn isminin Kâtip Çelebi tarafından yanlışlıkla Muînuddîn şeklinde kaydedilmiş olması muhtemeldir. Ne var ki bu zâta âit Tehâfût adında herhangi bir eser ismine rastlayamadık.

Tehâfût konusu XVIII. yy.'da da Türk bilginleri tarafından bahis mevzûu edilen bir konudur. Nitekim bu devir bilginlerinden Mestçizâde diye şöhret bulmuş olan Abdullah ibn Osman ibn Musa (Öl. 1150/1737) «el Mesâlik fi'l-Hilâfiyyât Bey-n'el-Mütekellimîn ve'l-Hükemâ» adıyla bir eser kaleme almıştır. (126)

Aynı konunun dokuz ayrı müellif tarafından ele alınmış olması İslâm bilginlerinin konu üzerine ne kadar eğildiğini gösteren açık bir belgedir.

D. Bekir Karlığa

**İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü
Felsefe Öğretim Üyesi**

RAHMÂN VE RAHİM OLAN ALLAH'IN ADIYLA

(Eşsiz, zâhid, başarılı, şeyh imam Tus'lu Muhammed ibn Muhammed el-Ğazzâlî -Allah rûhunu takdis etsin- dedi ki): Allah'ın her (şeyin) son(un)a eren celâli, her gayeyi aşan keremi ile dileriz ki; üzerimize hidâyet nurlarını saçsın. Sapıklık ve eğrilik karanlıklarını üzerimizden alsın. Bizi hakkı hak olarak görüp ona uymayı ve tabi olmayı seçenlerden, bâtılı bâtıl olarak görüp ondan kaçınmayı ve sakınmayı tercih edenlerden kılsın. Enbiyâ ve evliyâsına vaadettiği mutluluğa bizi de erdirdsin. Gurr diyârından göçettiğimizde; anlayış basamaklarının, onun yüceliklerinin altında kaldığı, vehim oklarının hedeflerinin, onun zirvelerine ulaşamadığı, nimet, sevinç, gıpta ve mesrûriyete bizi de ulaştırsın. Mahşerin dehşetinden çıkıp, Firdevs cennetlerine vardıktan sonra, gözlerin görmediği, kulakların işitmediği ve hiç bir beşerin kalbine gelmeyen şeye (nimete) bizi de nâil kılsın. Salât (ve selâmı) beşerin hayırlısı peygamberimiz. Muhammed Mustafa (S.A.) üzerine olsun. Ve o'nun, hidâyetin anahtarları, karanlığın kandilleri olan tertemiz ashabının ve şerefli âlinin (ailesinin) üzerine olsun.

İmdi ben, zekâ ve anlayış fazlalığı bakımından kendilerinin akrân ve emsalinden ayrıcalıklı olduklarına inanan bir grub gördüm ki bunlar, islâmın ibadetlerle (ilgili) vazifelerini terketmişler, namaz (kılmak), yasaklardan korunmak görevleri (gibi) dini davranışları küçümsemişler, şeriâtın buyruklarını ve hüddünü çiğnemişler, (şeriâtın) durak ve bağlılıklarını dinlememişler, aksine zanlara (dayalı) san'atlarla dinin boyunduruğunu bütünüyle atmışlardı. Bu husûsta, «Allah'ın yolundan alıko-yan, onda eğrilik arayan ve kendileri âhireti inkâr eden» (*) bir topluluğa uyuyorlardı. Bunların küfürlerinin Yahûdi ve Hiristiyanların taklidi gibi kulaktan duyma alışkanlığı taklidden başka bir dayanağı yoktu. Zira onların (Yahûdi ve Hiristiyanlar) doğumları ve yetişmeleri islâm dininin dışında (bir ortamda) cereyan etmiştir. Babaları ve ataları da o yolda yürümüşlerdir. (Onların küfürlerinin) şüphe çıkıntılarına takılmaktan doğan ve doğru yoldan ayıran nazari araştırmadan, se-

(*) Hüd: 22

rap parıltısı gibi aldatıcı hayallere kanmaktan başka (bir dayanacağı yoktu.) Bid'at ve heves ehlinde, inançlar ve (dini) görüşler ile ilgili araştırma yapan gruplarda olduğu gibi.

Onların küfürlerinin yegâne kaynağı; Sukrât (Sokrates)¹, Bukrât (Hipokrates)², Eflatun (Platon)³, Aristâtâlis (Aristoteles)⁴ ve benzeri isimleri duymalarıdır. Onlara (adıgeçen filozoflara) tabi olan ve sapıtanlardan (bazı) grupların o (filozofların) akıllarını, usûllerinin güzelliğini, geometri, mantık, tabii ve ilâhî ilimlerinin inceliğini tavsifte, zeka ve anlayışlarının fazlalığı nedeniyle, o gizli meseleleri açığa çıkarmakta bağımsız oluşlarını uzun uzadıya (mübalâğalı olarak) anlatmalarıdır. Ve onlardan (şöyle) hikâyeye etmeleridir: Onlar, akıllarının ciddiye-ti ve faziletlerinin çokluğu ile beraber, şeriatları ve mezhepleri inkâr etmektedirler. Dinlerin ve inançların tafsilatını reddet-mektedirler. Bunların, uydurulmuş kanunlar ve aldatıcı hileler olduğuna inanmaktadırlar.

Bu (husus)lar onların (İslam filozoflarının) kulağına çarpınca, ve onların (eski filozoflar) inançlarından anlatılanlar kendi tabiatlarına uygun gelince o (faziletli kişi)lerin topluluğunda -zanlarına göre- yeralabilmek ve onların hizâsına dizilmek, kalabalık halk topluluklarıyla birlikte yürümekten uzaklaşmak ve ataların dinlerine inanmaktan vazgeçmek için küfür inancını güzel gördüler. Ve zannettiler ki; hakkı taklidden ayrılarak, bâtılı taklide başalayarak büyüklük taslamak güzeldir. Halbuki bir taklidden bir taklide geçişin saçmalık ve akılsızlık olduğunu bilmediler. Taklidi olarak inanılan hakikatı terketmenin, bilip araştırmaksızın çabucak bâtılı tasdik ve kabule koşmanın güzellik olduğunu (sanan) kimsenin rütbesinden Allahın dünyasında daha aşağı bir rütbe var mıdır? Avamdan budalalar bile bu düşüklüğün rezâletinden uzaktırlar. Çünkü onların seciyyelerinde sapıklara benzeyerek iyi görünmek sevgisi yoktur. Budalalık sakat anlayıştan kurtuluşa daha yakındır. Körlük selâmete şaş bakmadan daha yakındır.

Bu budalaların üzerinde ahmaklığın bu denli derin olduğunu görünce; eski filozofları reddetmek, onların inançlarının tutarsızlığını, ilâhiyât ile ilgili hususlarda sözlerinin çelişkisini açıklamak ve mezheplerinin gizliliklerini ve kötülüklerini ortaya çıkarmak için bu kitabı yazmaya koyuldum. Öyle ki: (bunların görüşleri) gerçekte akıllıların güleceği, zekilerin yanında ibret (alınacak) şeylerdir. Kitlelerden ve halk yığınlarından ayrıldıkları çeşitli görüş ve inançları kastediyorum. İşte onların mezhebinin (olduğu) şekilde hikâyesi. Tâ ki bu mühlidlere taklidi olarak evvelki (filozoflardan) ve sonrakilerden hayat sahiplerinin Allah'a ve âhiret gününe iman üzerinde (konusunda)

ittifâk ettikleri belli olsun. İhtilâflar ise bu iki kutbun (Allah'a ve âhirete iman) dışında kalan tafsîlâtta racidir. Mucizelerle desteklenmiş olan peygamberler bu ikisi için gönderilmişlerdir. Sadece sakat akıl ve ters görüş sahiplerinden küçük bir azınlık dışında kimse bu ikisinin inkârına yeltenmemiştir. Onlar da nazar sahipleri arasında değer verilmeyen ve başvurulmayan kimselerdir. Bunlar ancak şirretli şeytanlar zümresinden ve ahmaklar topluluğundan sayılmışlardır. Öyleyse taklidi olarak küfürle güzel görünmenin, görüşün güzelliğine delalet ettiğini, zekayı ve anlayışı gösterdiğini zannedenler bu aşırılıklarından vazgeçsinler. Zira filozofların önderlerinden ve reislerinden kendilerine benzemeye çalışılanların; şeriatları inkâr ettiklerine dâir iftiraldan uzak oldukları gerçekleşmiş (açıklanmış) oluyor. Onlar Allah'a inanmışlar ve Onun resullerini tasdik etmişlerdir. Bu esasların dışında kalan tafsîlâtta yanlışlığa düşmüşler, ayakları kayarak yolun doğrusundan hem (kendileri) sapıtmışlar, hem de (başkalarını) saptırmışlardır. Biz ise, onların aldandıkları hayal ve uydurmaların şekillerini açığa çıkarıyor ve bütün bunların bir tehvil (korkutma-aldatma) olduğunu arkasında elde edilecek (bir şey) bulunmadığını belirtiyoruz. Gerçekleştirmeyi kasedtiğimiz şeyi açığa çıkarmada başarımızın sahibi Allah Teâlâdır.

Şimdi kitaptaki sözü (müzü)n seyrini dile getiren mukaddimelerle kitaba başlayalım.

MUKADDİME

(İyi) bilinmelidir ki; filozofların ihtilâflarının hikâyesine dalmak çok uzun sürer. Çünkü onların sözleri (körü körüne gidişleri) uzundur, tartışmaları çoktur, görüşleri yaygındır, metodları (birbirinden) uzak ve (birbirine) sırtını dönmüştür. Öyleyse biz onların çelişkisini izhâr etme konusunda önderleri olan ve mualim-i evvel, feylesûf-u mutlak olan (kişinin) görüşündeki çelişkiyi açıklamakla yetinelim. Onların bilimlerini tertib eden ve düzenleyen -iddiâlarına göre -o olmuştur. Görüşlerindeki çıkıntıları o silmiştir, arzularının esaslarına en yakın olanı o arındırmıştır. Bu kişi Aristâtâlis'tir.

O (Aristoteles) kendisinden önce gelen herkesi, hattâ (filozofların) yanında ilâhi Eflâtun (Eflâtun el-İlâhi) diye lakaplanmış olan üstâdını bile reddetmiştir. Sonra da üstâdına muhâlefetini «Eflâtun dostumdur (severim), hak da dostumdur (severim), ancak hak ondan daha çok dostumdur (hakkı daha çok severim) diyerek mazûr göstermiştir.

Bu hikâyeyi nakletmemizin (sebebi;) onların mezheplerinin (görüşlerinin) kendi aralarında bile düzenlenmiş ve tesbît edilmiş olmadığının ve onların kesin bilgiye ve araştırmaya dayanmayan zann ve tahminlerle hüküm verdiklerinin bilinmesini sağlamaktır. Onlar, ilâhi ilimlerinin doğruluğunu hesap ve mantığa dâir bilimlerinin ortaya koyduğu (neticelerle) delil getirmeye ve böylece akıllı zayıf olanları yavaş yavaş yoldan çıkarmaya çalışmaktadırlar. Eğer ilâhi bilgileri -hesâba âit bilimleri gibi- burhânlarla düzenlenmiş tahminlerden uzak olsaydı hesâpta nasıl ayrılığa düşmedilerse, bu (ilâhi ilimlerde de) ayrılığa düşmezlerdi.

Sonra Aristâtâlis'in sözünü çeviren mütercimlerin sözleri de tahrif ve tebdilden uzak kalmamıştır. (Bu sözler) tefsir ve te'vili gerektirir. Hattâ bu husus (tercümeler) bile onlar (filozoflar)ın arasında tartışma konusu olmuştur. İslâm felsefecilerinden onları en iyi aktaran, inceleyen Ebu Nasr el-Fârâbi (5) ve İbn

Sinâ (6) olmuştur. Bunun için biz onların (ikisinin) sapıklıkta-
ki reislerinin (Aristoteles) mezhebi (görüşü)nden seçip doğru
kabul ettikleri husûsları iptâl ile yetineceğiz. Çünkü onların terk
ettikleri ve bağlanmaktan kaçındıkları husûsların eksikliği şüp-
he götürmez ve bunların iptâli için uzun uzadıya araştırmaya
gerek kalmaz. (İyi) bilinmelidir ki; onlar (filozoflar)ın mezhep
(görüş) lerini reddeden bu iki adamın (Fârâbî ve İbn Sinâ) na-
killerine dayanmakla yetiniyoruz. Tâ ki mezhep (görüş)lerin
yayılmasına göre sözler de yayılmasın.

İKİNCİ MUKADDİME

(İyi) bilinmelidir ki; onlar (filozoflar) la diğer fırkalar arasındaki ihtilâf, üç kısımdadır:

Bir kısmında tartışma mücerred lafızlara râcidir. Onların; âlemin sâni'i (yapıcısı) na cevher adı vermeleri -halbuki Allah onların sözlerinden yüce ve nünezzehtir- sonra da cevheri; mevzû olmayan mevcûd şeklinde, yani kendisini ayakta tutacak bir desteğe muhtaç olmayan ve kendi nefsiyle kaim olan diye yorumlamaları gibi. Onlar (filozoflar) yer kaplıyan cevherlerle hasımlarının (diğer fırkaların) kasdettiği şeyi kasdetmemişlerdir. (7)

Biz bu (bölümün) iptâli husûsuna dalmıyacağız. Çünkü kendiliğinden kâim olmanın anlamı üzerinde ittîfâk edildiğine göre, (söylenecek) söz, cevher isminin bu anlamda kullanılıp kullanılmayacağına bakmak üzere lügatı araştırmaya kalmaktadır. Eğer lügat (bakımından) cevher isminin bu anlama (kullanılması) uygun düşerse, şeriatı (bu kelimenin) kullanılmasının câiz olup olmadığı husûsu fikhî araştırmalara râci olur. Çünkü isimlerin kullanılmasının haram veya mübâh oluşu şeriâtın zâhiri hükümlerinin delâlet ettiği (prensiplerden) alınır (öğrenilir).

Belki siz diyebilirsiniz ki; bu husûsu kelâmcılar sıfatlar konusunda zikretmişlerdir, fakat fakihler fıkıh ilminde bu husûsa dalmamışlardır. Sana gereken şey; meselelerin hakikatını âdet ve merâsimlerle karıştırmamaktır. Biliyorsun ki bu konu, bir lafzın anlamının isimlendirilen konuya uygun düşüp düşmediğinin araştırılmasından ibârettir. Bu ise fiillerden herhangi bir fiilin câiz olup olmamasının araştırılmasıdır.

İkinci kısma gelince; bu konuda onların mezhepleri (görüşleri) dinî esaslarla katiyen çatışmaz ve bu konuda onlarla tartışmak, peygamberlerin ve Resûllerin-Allah'ın selât ve selâmı onların üzerine olsun- tasdik edilmesi için zorunlu olan husûslar değildir. Şu sözleri gibi: Ay tutulması; yeryüzünün, güneş ile ay rasına girmesiyle ayın ışığının yok olmasından ibârettir. Çünkü

o, ışığını güneşten alır. Yeryüzü kürre biçimindedir. Gök, onu her yandan çevreleyin kuşatır. Ay, dünyanın gölgesine düşünce güneşin ışığı ondan kesilir. Ve şu sözleri gibi: Güneş tutulmasının anlamı; ayın cirminin bakanla güneş arasına girmesinden ibârettir. Bu, her ikisinin bir dakika içerisinde aynı noktada birleşmelerinden dolayıdır.

Biz bu san'atın iptâline de girişmiyeceğiz, çünkü maksadımızla ilgisi yoktur. Bu konuları iptâl etmek için tartışmaya girmenin dinî (vecibe olduğunu) zanneden kimse, dine karşı suç işlemiş ve dinin durumunu zayıflatmış olur. Zira bu hususlar hesâbî ve geometrik burhânlarla dayanmaktadır ve o konuda şüphe yoktur. Bu konulara muttali olup delillerini araştıranlar, ayın ve güneş tutulmasının vakitlerini, miktarlarını ve (tutulmanın gidip) aydınlanıncaya değin ne kadar kalacağını haber veren kimseye, «bu, şeriata aykırıdır» denirse, o kimse bu konuda şüpheye düşmez, aksine şeriat konusunda şüpheye düşer. Şeriat, (şeriat) yolunun dışında yardım etmek isteyen kimsenin zararı; şeriata (şeriat yoluyla) darbe vurmamak isteyen kişinin zararından daha çoktur. Nitekim, «Akıllı düşman câhil dosttan daha hayırlıdır» denilmiştir.

«Resûlullah (S.A.V.): «Muhakkak ki güneş ve ay Allah'ın âyetlerinden iki âyettir, hiçbir kimsenin ölümü veya yaşaması için tutulmazlar. Siz (güneş ve ayın) tutulduğunu görürseniz Allah'ı zikretmeye ve namaza koyulun» buyurmuştur. (*) Bununla onların (bilginlerin) söyledikleri nasıl uyuşur?» denilirse; biz deriz ki, bu hadiste onların söylediklerine ters düşen bir şey yoktur. Çünkü sadece güneş ve ay tutulmasının bir kişinin ölümü veya hayâtıyla alakası olmadığını belirtmektedir. (Güneş ve ay tutulması) sırasında namaz kılmayı emretme (konusuna) gelince; güneşin doğuşunda, batışında ve zevâlinde namaz kılmayı emreden bir din için; güneş tutulması esnasında namaz kılmayı emretme ve bunu müstehap karşılama niçin uzak görülsün?

Hadisin sonunda «ancak Allah bir şeye tecelli edince o, kendisine boyun eğer» buyrulduğu rivâyet edilmektedir. Bu da, güneş tutulmasının ilâhî tecelli sebebiyle boyun eğmesine delâlet eder» denilirse, biz deriz ki, bu son ilâvenin (hadiste) vârid olduğu konusundaki nakil sahîh değildir ve nakledenin yalanlanması gerekir. Rivâyet edilen hadis bizim zikrettiğimiz kadardır. Hem sahîh olsa bile, onu te'vil etmek, kesin emirlere (ilmî gerçeklere) karşı büyüklemeden daha az kötüdür. Nice mucizeler vardır ki, bu derece vâzih değilken akli delillerle te'vil edilmiştir.

(*) Buhâri II, 24, 25, 26

Mülhitleri en çok sevindiren şey; şeriatı destekleyen kişinin; bu ve benzeri konuların şeriata aykırı olduğunu açıklamasıdır. Böylece onlar (mülhitler) için -bu gibi husûslar şart olarak (öne sürülürse)- şeriatı iptâl etme yolu gayet kolaylaşır.

Durum böyledir. Çünkü âlemin hâdis veya kadîm olduğunu araştırdıktan sonra, hâdis olduğu sâbit olunca; onun kûrre biçiminde veya yayvan olması veya altıgen biçiminde olması veya sekizgen olması farksızdır. İsterse gökyüzü ve onun altında bulunanlar -onlar (filozoflar)ın dedikleri gibi- onüç kattan ibaret olsun, ister daha az olsun farksızdır. Bu konulara atf-ı nazar etmenin ilâhiyât bahsine nisbeti, soğanın tabakalarına ve sayısına ve narın tanelerinin sayısına bakmak gibidir. Maksat -ne şekilde olursa olsun- bunların sadece Allah'ın fiili olduğu (nukabul etmek) dir.

Üçüncü kısım ise; o konuda tartışmanın dinî kâidelerden bir kâideyi ilgilendirdiği husûstur. Bu, âlemin hâdis olması, sâni'in sıfatları, bedenlerin ve (bedenlerin) haşrinin açıklanması konularında söz söylemek gibidir. Onlar bütün bunları inkâr etmişlerdir.

İşte onların görüşlerinin bozukluğunun açıklanması gereken husûslar bu ve benzeri konulardır, diğerleri değil.

ÜÇÜNCÜ MUKADDİME

(İyi bilinmelidir ki; (bu kitabı te'liften) maksat; filozoflar hakkında inancı iyi onanları (hüsn-ü zann besleyenleri) ve onlar (filozoflar)ın mesleklerinin (metodlarının) çelişkiden uzak olduğunu saanları; onların (filozofların) tutarsızlık yönlerini açıklayarak uyarmaktan ibârettir. Bunun için ben onlara karşı itirâz husûsunda, sadece iddiâ ve isbât eden kimsenin müdâhalesi gibi değil (*) Onların kesin olarak inandıkları şeyleri muhtelif ilzâmlarla iptâl edeceğim. Onları, bazan **Mu'tezile** (8) mezhebine, bazan **Kerrâmiyye** (9) mezhebine, bazan da **Vâkıfiyye** (10) mezhebine dayanarak ilzâm edeceğim. Bu konuda özel bir mezhebe (görüŖe) dayanarak hareket etmiyeceğim. Bilakis bütün fırkaları birleŖtirerek onların üzerine yürüyeceğim. Çünkü diğerkalar, çoğuk kez bizim (inançlarımızın) tafsilatı konusunda bize muhâlefet etmişlerdir, bunlar ise (filozoflar) dinin usûllerine taarruz etmektedirler. Öyleyse biz de onlara (topluka) karşı çıkalım. Çünkü Ŗiddet anlarında kinler ortadan kalkar.

(*) Mutâlib (delil isteyen) ve münkir (inkâr eden) kimsenin müdâhelesi gibi müdâhele edeceğim.

DÖRDÜNCÜ MUKADDİME

Bunlar (filozoflar)ın istidrâc yolundaki en büyük hilelerinden birisi de -halbuki bu hileleri onlara delil sadedinde problem çıkarmıştır- şöyle demeleridir: «İlâhî ilimler, kapalı ve gizlidir ve keskin anlayışlara en zor gelen ilimlerdir. Bu problemlere cevap verebilmeye ancak riyâzî ve mantıkî (ilimlerin) öne alınmasıyla ulaşılabilir.» Onların küfürlerinde kendilerini taklid eden kimseye, onların mezhebi konusunda bir zorluk vâki olursa, kendilerine (filozoflara) iyi zann besleyerek der ki; şüphesiz onların ilimleri bu zorlukları halledici muhtevâyâ sâhiptir, ancak ben mantıkî (ilimlerde) sağlam (bilgiye sâhip) olmadığım ve riyâzî (bilimleri) tahsil etmediğim için anlaşılması bana zor geliyor.»

Biz deriz ki; ayrı kemmiyetlere (el kemm el -münfasıl) nazardan ibâret olan riyâzî (bilimlere) gelince -ki bu hesâp ildir- ilâhiyâtın onunla hiçbir ilişkisi yoktur. «İlâhiyâtı anlamak için ona ihtiyâç vardır» diyenin sözü saçmadır. (Bu söz), «tıp, nahiv (gramer), lügat (dil) ilimleri ona (riyâzî bilimlere) muhtaçtır. Veya hesâp tıbbâ muhtaçtır» diyenin sözü gibidir. Bitişik kemmiyetlere (el kemmel-Muttasıl) nazardan ibâret olan hendesi (geometrik bilimlere) gelince bunların özü; göklerin ve onun altında merkeze kadar bulunan şeylerin şeklinin kürre biçiminde olduğunu açıklamaya, göklerin tabakalarının sayısını belirtmeye, felleklerde hareket halinde olan kürrelerin sayılarını ve hareket miktarlarını belirtmeye yöneliktir. Biz cedel için veya inanarak -bu konuda burhân ortaya koymaya muhtaç bırakmadan- onların görüşlerinin hepsini kabul edelim, ancak bu kabul ilâhî ilimlere nazar konusunda hiçbir şeyi engellemez. (İlâhî ilimlere nazar konusunda bunların zorunluluğunu söylemek;) «bu ev, irâde, kudret, bilgi sâhibi ve canlı bir yapıcının san'atı sonucunda ortaya çıkmıştır, bunu bilmek; evin altıgen veya sekizgen olduğunu, bölümlerinin sayısını veya kerpiçlerinin adedini bilmeyi gerektirir» diyenin sözü gibidir. Bu söz, bozuk olduğu saklanamayacak bir hezeyândan ibârettir. Keza bu söz, soğanın hâdis ol-

duğu; katları bilinmeden bilinmez, narın hâdis olduğu; tanelerinin sayısı bilinmeden bilinmez diyenin sözü gibidir. Bu ise akıllı herkes tarafından abes kabul edilen çirkin bir sözdür.

Evet, onların, «mantık (bilimlerinin) hükümleri muhakak lâzımdır» sözleri doğrudur. Ancak mantık sadece onlara mahsûs (bir bilim) değildir. Bu, bizim Kelâm san'atında (ilminde), «**kitab el-Nazar**» adını verdiğimiz kâidenin kendisidir. Onlar bu ifâdeyi kendi arzularına uyarak mantık şeklinde değiştirmişlerdir. Halbuki biz, bazan ona «**kitâb el-cedel**» adını veririz. Bazan da «**Medârik el-ukûl**» adını veririz. Ne var ki, güçsüz ve akıllı görünmek isteyen kişiler mantık ismini duyunca bunun, kelâmcıların bilmediği yabancı bir san'at olduğunu ve filozoflardan başka bir kimsenin bu san'attan haberdâr olmadığını zannederler. Biz bu yanlışlığı def'etmek ve gerçeği saptırma konusundaki bu hileyi kökünden yıkmak için, **Medârik el-ukûl** konusunda bu kitâpta ayrıca söz etmek ve kelâmcıların, usûl bilgilerinin ifâdelerini bırakarak, mantıkçıların ibâretlerini kullanmak ve (konuyu) onların kalıbına dökmek istiyoruz. Lafız lafız onların izinden gideceğiz. Bu kitâpta kendi dilleriyle -mantıktaki ifâdelerini kastediyorum- onlarla tartışacağız ve kıyâsın maddesinin sıhhatı için Mantığın **Burhân** (II. Analitikler) kısmında şart koştukları şeylerle, **Kıyâs** (I. Analitikler) kitabında, kıyasın şekli konusundan şart koştukları şeyleri ve mantığın bölümleri ve mukaddimelerinden olan **Katiğoryas** (Kategoriler) ve **İsâgûcî** (Eisagoge) de koydukları durumları açıklayacağız. Onlar ilâhî (metafizik) ilimlerin hiç birisinde bunlara dayanmamışlardır. (11)

Fakat biz **Medârik el-ukûl**'ü kitabın sonunda bir (başka kitâpta ayrıca) açıklamayı gerekli görüyoruz. Çünkü kitabın maksudını kavramak için o, bir araç niteliğindedir. Ne varki, bakanların birçoğu anlama konusunda ona (**Medârik el-Ukûl**) gerek duymazlar. Onun için biz de bunu (**Medârik el-Ukûl**) geriye bırakıyoruz. Tâ ki ona muhtâc olmayanlar (o bölüme bakmaktan) vazgeçsinler. Onları (filozofları) red konusunda bu meselelerin herhangi birindeki ifadelerimizi anlamıyanların «**Mi'yâr el İlim**» kitabımızı hıfzeta başlamakları gerekir ki bu kitab onlar (filozoflar)ın yanında mantık adıyla anılır. Şimdi ise, mukaddimelerden sonra bu kitâpta onların (filozofların) görüşlerinin çelişik olduğunu açıkladığımız mes'elelerin fihristini zikre delim. Bu mes'eleler yirmi tanedir:

Birinci mes'ele: Onlar (filozoflar)ın âlemin ezeli oluşu konusundaki görüşlerinin iptâline dâirdir.

İkinci mes'ele: Onlar (Filozoflar)ın âlemin ebedî oluşu konusundaki mezheplerinin iptâline dâirdir.

Üçüncü mes'ele: Onlar (filozoflar)ın «Allah, âlemin sâni'idir ve âlem Allah'ın sun'u (yapısı)dır» sözlerindeki aldatmacanın beyânına dâirdir.

Dördüncü mes'ele: Onlar (filozoflar)ın, sâni'i isbâttañ âciz bırakılmalarına dâirdir.

Beşinci mes'ele: Onlar (filozoflar)ın iki tanrının varlığının müstahil oluşu konusunda delil getirmekten âciz bırakılmalarına dâirdir.

Altıncı mes'ele: Onlar (filozoflar)ın sıfatların reddi konusundaki mezheplerinin iptâline dâirdir.

Yedinci mes'ele: Onlar (filozoflar)ın, «Evvelin zâtı cins ve fasıl diye bölümlenmez» sözlerinin iptâline dâirdir.

Sekizinci mes'ele: Onlar (filozoflar)ın «Evvel, mâhiyetsiz ve basit bir varlıktır» sözlerinin iptâline dâirdir.

Dokuzuncu mes'ele: Onlar (filozoflar)ın, Evvel'in cisim olmadığını açıklamaktan âciz bırakılmalarına dâirdir.

Onuncu mes'ele: Onlara filozoflara) dehr ve sâni'in reddini söylemenin lâzım olduğunun açıklanmasına dâirdir.

Onbirinci mes'ele: Onlar (filozoflar)ın «Evvel, gayrini bilmez» sözlerinde âciz bırakılmalarına dâirdir.

Onikinci mes'ele: Onlar (filozoflar)ın, «Evvel, zâtını bilmez,» sözlerinin iptâline dâirdir.

Onüçüncü mes'ele: Onlar (filozoflar)ın, «Evvel, cüz'ileri bilmez» sözlerinin iptâline dâirdir.

Ondördüncü mes'ele: Onlar (filozoflar)ın, «gök, irâde ile hareket eden bir canlıdır» sözlerine dâirdir.

Onbeşinci mes'ele: Onlar (filozoflar)ın, göğü hareket ettiren maksat konusunda zikrettiklerinin iptâline dâirdir.

Onaltıncı mes'ele: onlar (filozoflar)ın Göklerin rûhlarının bütün cüz'ileri bildiği husûsundaki sözlerinin iptâline dâirdir.

Onyedinci mes'ele: Onları (filozoflar)ın, âdetlerin yırtılmasının müstahil olduğunun konusundaki sözlerinin iptâline dâirdir.

Onsekizinci mes'ele: onlar (filozoflar)ın İnsan nefsi kendiliğinden kâim bir cevherdir, cisim ve araz değildir» sözlerine dâirdir.

Ondokuzuncu mes'ele: Onlar (filozoflar)ın beşer rûhlarının

yok olmasının müstahil olduğu konusundaki sözlerinin iptâline dâirdir.

Yirminci mes'ele: Onlar (filozoflar)ın, cesetlerin haşerini, cennet ve cehennemde cismanî zevkler ve acılar duymayı inkâr etmelerinin iptâline dâirdir.

İşte onların ilâhiyât (metafizik) ve tabiiyât (fizik adı verilen) ilimlerinin tümündeki tenâkuzlarını böylece açıklamak istedik. Riyâzî (bilimlere) gelince, bunları inkâr etmenin veya onlara karşı çıkmamanın hiçbir anlamı yoktur. Çünkü bu bilim hesâp ve hendeseye (geometriye) dayanır.

Mantıkî (bilimlere) gelince ki bu, ma'kûller konusunda düşünmenin aracı niteliğindedir ve bu noktada önemsenebilecek bir ihtilâf konusunda ittifâk yoktur. Biz «Mi'yâr el-İlim» kitabında bu kitabın (Tehâfüt) muhtevâsını anlamak için gerekecek konuların bütününi inşâallah açıklayacağız.

BİRİNCİ MES'ELE

Onlar (filozoflar)ın âlemin kadim olduğu husûsundaki sözlerinin iptâline dâirdir

Mezhep (görüş)lerinin açıklanması:

Filozoflar, âlemin kadim olması konusunda ihtilâf etmişlerdir. Onlardan mütekaddimîn (eskileri) ve müteahhirîn (sonrakiler)in hepsinin üzerinde karar kıldığı görüş; onun (âlemin) kadim olması sözüdür. O (âlem), devamlı Allah ile birlikte var olmuştur. O'nun ma'lûlûdür ve onunla birliktedir. Ma'lûlün illeti, ışığın güneşi takip edişi gibi onu takip eder. Zaman bakımından ondan sonra değildir. Bâri Teâlâ'nın (âleme) önceliği, illetin ma'lûle önceliği gibidir. Bu öncelik sıra ve zât bakımındandır, zaman bakımından değildir.

Eflâton'dan nakledilir ki o, «âlem var edilmiş ve sonradan meydana getirilmiştir» demiştir. Sonra onlar (filozoflar) dan bir kısmı onun (Eflâton) sözünü te'vil edip âlemin sonradan meydana gelmiş olduğuna inanmayı reddetmişlerdir.

Calinus (1) da ömrünün sonlarına doğru: «Calinus'un İnandığı görüşler» adını verdiği eserinde bu mes'elede duraklama yoluna gitmiştir. O, âlemin kadim mi, yoksa sonradan meydana getirilmiş mi olduğunu bilmemektedir. Belki de bunun bilinemiyeceğine delil getirmiştir. Ancak bu, ondaki bir eksiklikten dolayı değil mes'elenin akıllara zor gelmesinden dolayı olabilir. Bu görüş, onların mezhepleri içerisinde şâz (müstesnâ) bir görüştür. Onlar (filozoflar)ın hepsine göre âlem kadimdir ve-yine hepsine göre- bir vâsıtâ olmadan kadimden hâdisin sâdir olması katiyen düşünülemez.

Onların Delillerinin İrâd edilmesi: Eğer ben onlardan delil sadedinde nakledilenleri anlatmaya ve bu konudaki itirâzları zikretmeye yeltenseydim, bu mes'elede sayfalar karardım. (2) Ne varki uzatmanın hayri yoktur. Biz onların delillerinden; her bakan kişinin çözümleyebileceği şekilde zayıf tahayyüle dayanan

tahakküm sadedindeki görüşlerini bir kenara atalım ve rûhlar-
da te'siri olan seçkin görüş sahiplerini şüpheyi düşürecek delil-
lerini irâd etmekle yetinelim. Zira zayıf görüşlü kimselerin en
küçük bir hayâlde şüpheyi düşürülmesi mümkündür.

Bu tür delilleri üç tanedir:

Birinci Delil.

Onlar (filozoflar)ın, «mutlak sûrette kadimden bir hâdisin
südûru müstahildir» sözleridir. (Derler ki:) Eğer biz bir kadim
var sayacak olursak ve bundan -sözgelimi- âlem sâdır olmamış-
sa, sâdır olmayışı onun var olması için bir müreccih (tercih edici
bir neden) bulunmayışından dolayı olabilir. Çünkü âlemin var
olması salt imkân bakımından mümkündür. Bundan sonra âlem
eğer, hâdis olursa müreccih (tercih edici bir neden) ya yenilen-
miştir veya yenilenmemiştir. Eğer müreccih yenilenmemişse
âlem daha önce olduğu gibi salt imkân (şekli üzere) bâkî kalır.
Eğer bu müreccih yenilenmişse bu müreccihi meydana getiren
kimdir? (Ve bu müreccih) niçin şu anda hâdis olmuştur da daha
önce hâdis olmamıştır? Müreccihin meydana gelmesi konusunda
suâl bâkidir. (3)

Ezcümle, eğer kadimin halleri birbirine benziyorsa, ondan
ya hiç bir şey var olmayacaktır veya devamlı var olacaktır. Bu
takdirde (var olmanın) terk edilmesi halinin, (var olmaya)
başlama halinden ayırılması muhâldir.

Bunun tahkiki için denilebilir ki: Âlem, hâdis olmazdan
önce neden meydana gelmemiştir? Bunun, (Muhdis'in -Allah'ın)
ihdâs etmekten aczine hamledilmesi mümkün değildir. Hudûsun
müstahil olduğuna hamledilmesi de (mümkün değildir) çünkü
bu, kadimin (Tanrının) acz halinden kudret haline inkılâb etme-
sine, âlemin de istihlâleden imkân haline dönüşmesine vesile
olur. Bunun her ikisi de muhâldir. «Daha önce (âlemin hüdusun-
dan evvel) bir gâye yoktu, sonra gâye yenilendi» denilmesi de
imkânsızdır. (Âlemin hüdusundan önce) âlet (âlemi meydana
getirecek araç)ın yok olup sonra var olmasına da hamletmek
imkânsızdır. Şu halde insan zihnine en yakın söz şudur: O (Tan-
rı) daha önce (âlem yaratılmazdan evvel) onun (âlemin) varlı-
ğını istememiştir. Bu takdirde şöyle demek zorunluluğu da do-
ğar: «(Şimdi) âlemin vücudu hâsıl olmuştur. Çünkü O (tanrı),
onun (âlemin) var olmasını önce istemezken şimdi ister olmuş-
tur. Bu durumda irâde hâdis olacaktır. Irâdenin (Tanrının) zâ-
tında hüdusu muhâldir, çünkü o hâdisler için bir mahal değildir.
Zâtının dışında hâdis olması ise onu irâde edici duruma getir-
mez.

Biz hüdûc mahalline atf-ı nazar etmeyi bırakalım, âlemin hüdûsı kuralında da problem mevcûd değil midir? O, nereden hâdis olmuştur? Neden şimdi hâdis olmuştur da, daha önce hâdis olmamıştır? Şu anda Allah'tan başka birisinin tarafından mı hâdis kılınmıştır? Muhtdis (meydana getiren) olmadan hâdis olmak câiz ise, âlem de sâni'i (yapıcısı) bulunmadan hâdis olmuş olsun (câizdir). Aksi takdirde bir hâdis ile bir başka hâdis arasında ne fark vardır? Eğer âlem Allah'ın ihdâs etmesiyle hâdis olmuşsa, niçin şimdi hâdis olmuştur da, daha önce hâdis olmamıştır? Araç yokluğundan mı? Kudret yokluğundan mı? Gâye yokluğundan mı? Tabiat yokluğundan mı? Bunlar varlık (şekline) dönüşünce mi âlem hâdis olmuştur. O zaman, aynıyle problem yeniden döner. Yoksa irâde olmadığından mı (âlem hâdis olmamıştır?) Bu takdirde irâde (bir başka) irâdeyi gerektirir. ilk irâde de bir başka irâdeyi. Ve bu, sonsuza kadar uzayıp gider.

Öyleyse, kadim'in durumunda; kudret, araç, vakit, gâye ve ya tabii at bakımından bir değişiklik olmadan, hâdisin kadimden südür etmesinin muhâl olduğu mutlak bir sözle (şekilde) gerçekleşmiş oluyor. (Kadim'de) bir hal değişikliği var saymak ise muhâldir. Çünkü bu sonradan meydana gelen değişiklik konusunda (söylenebilecek söz), diğeri için söylenebilecek söz gibidir ve her ikisi de muhâldir. Âlem mevcûd olduğuna ve onun hâdis olması muhâl görüldüğüne göre, şüphesiz ki kadim olduğu sâbit olmuştur. (4)

Bu, onların delillerinin en hayâli olanıdır. (Filozofların) diğer ilâhiyât mes'elelerine dâir sözleri, bütünüyle bu mes'eledeki sözlerinden daha aşağıdadır. Çünkü burada öylesine (değişik) hayâl sanatlarını varsayıyorlar ki diğer (mes'elelerde) bunlara dayanamıyorlar. Bunun için de biz bu mes'eleyi öne aldık ve en kuvvetli delillerini önce zikrettik.

(Buna) itirâz (ımız) iki yöndendir:

Birincisi: Denilebilir ki; «Âlem kadim bir irâde ile hâdis olmuştur. Onun (İrâdenin) var olduğu vakitte âlemin varlığı gerekmiştir. İrâdenin devâmettiği noktaya kadar yokluk da devâmetmiştir. İrâdenin başladığı anda varlığın da başlaması gerekmiştir. Âlemin var oluşu; (irâdeden) önce murâd edilmediği için, âlem hâdis olmamıştır. Onun hâdis olduğu vakitte (hâdis olması) kadim bir irâdeyle murâd edilmiştir. Dolayısıyla bu sebeple âlem hâdis olmuştur.» diyene nasıl karşılık verirsiniz? Bu inancı engelleyen veya muhâl kılan hangi sebep olabilir?

Denilirse ki; bu, muhâl olduğu apaçık olan bir muhâldir. Çünkü hâdis muceb ve müsebbebtir. Sebep ve mucip olmadan

bir hâdisin meydana gelmesi müstahil olduğu gibi, vücûd bulmasının şartları, esasları ve sebepleri tamamlanmış olup geriye beklenen hiçbir şey kalmadığı halde, yine de geciken bir mucibin varlığı müstahil olur. Muceb olan hâdisin varlığının mucipsiz olarak meydana gelmesi müstahil olduğuna göre, mucibi bütün şartlarıyla gerçekleşen mucibin varlığı zarûridir, gecikmesi ise muhâldir.

Âlem var olmazdan önce mürid (irade sâhibi) de mevcud idi, irâde de mevcûd idi. İrâdenin murâda (irâde edilene) nisbeti de mevcûd idi. İrâde eden yenilenmediğine, irâde de yenilenmediğine göre ve irâdenin, olmayan bir şeye nisbeti de yenilenmediğine göre -ki tüm bunlar (müridin ve irâdenin yenilenmesi) değişmedir- irâde edilen şey nasıl yenilenmektedir ve (irâde edilen şeyin) daha önce yenilenmesini engelleyen hangi şey vardır?

Yenilenme hali, bir önceki halden hiçbir şekilde ayırd edilmiş değildir. Hiçbir şekil, hiçbir durum ve hiçbir nisbet yenilenme halini (bir önceki halden) ayırmamıştır. Aksine bütün durumlar eskisi gibi durmakta iken ve murad (irâde edilen) mevcûd değilken, aynıyla olduğu gibi dururken, irâde edilen vücûd bulmuştur. Bu son derece muhâl bir şeydir.

Bu cins istihâle; yalnız kendiliğinden zorunlu olan mucib ve mucib için değil, aynı zamanda vaz'î ve örfî olan mucib ve mucib için de gereklidir. Zira kişi karısını boşadığına dair söz sarfetse ve o anda beynûnet meydana gelmese, daha sonra meydana gelmesi düşünülemez. Çünkü o, sözü; vadi ve istilâh bakımından hükmün illeti olarak kullanmıştır. Dolayısıyla ma'lûlün (illetin sonucunun) gecikmesi ancak boşamanın, yarının gelmesine veya eve girilmesine talik edilmesiyle düşünülebilir. Ve boşanma, o zaman hemen vâki olmaz, ancak yarın geldiği veya kadın gelip eve girdiği zaman vâki olur. Çünkü kişi boşamayı beklenen bir şeye bağlı sebebe dayandırmıştır. Bu (sebepl) o anda hazır olmadığına göre -ki bu, yarın veya mutlak eve girmedir- mucibin (icâb eden hususun) hâsıl olması, hazır olmayan şeyin hazır olmasına dayanır. Mucebin meydana gelmesi ancak yenilenen bir durumla -ki bu, kadının eve girmesi veya yarının gelmesidir- mümkün olabilir. Hattâ kişi, hâsıl olmayan bir şeyi usûlüne dayandırmadan sözü sarfetse ve bununla mucibin (icâb eden hususun) te'hir edilmesini istese de durumu açıklamakta serbest olmasına ve durumu vaz'eden kendisi bulunmasına rağmen- düşünülemez. Bu konuda kendi arzularımıza göre durum vaz'etmek imkânımız bulunmadığına ve böyle bir şeyi düşünmiyeceğimize göre zorunlu olan akli zâtiyyetin icâbları konusunda nasıl düşünebiliriz?

Âdet (alışkanlık) lere gelince; bizim kastımızla hâsıl olan şey; kastın varlığıyla beraber ancak bir engel olması halinde gecikebilir. Kasd ve kudret gerçekleştiği ve engeller de ortadan kalktığı zaman; kastedilen şeyin gecikmesi düşünülemez. (Gecikme) ancak (kasıt olmayıp) azm halinde düşünülebilir. Çünkü azm, fiilin var olması için kâfi değildir. Yazma azmi; kasıt yenilenmedikçe -ki bu fiilin halini yenileyen ve insanın içinden gelen bir haldir- yazmayı gerçekleştiremez.

Kadim irâde; bizim fiili kasdetmemiz hükmünde ise; kastedilenin gecikmesi ancak bir engelle düşünülebilir. Kastın öne alınması da tasavvur edilemez, öyleyse yarın ayağa kalkmayı bugünden kastetmek düşünülemez. Ancak bu, azm yoluyla mümkündür. Eğer kadim irâde, bizim azmimiz hükmünde ise; bu da azmedilenin meydana gelmesi için yeterli değildir. Aksine (azmedilenin) meydana gelmesi için, kasta dayalı bir itilmenin yenilenmesi gerekir ki bu, kadimin değiştiğini söylemektir. Sonra aynı problem yine duruyor. Şöyleki; o itilme veya kasıt veya irâde -ya da istediğiniz ismi verin- niçin şimdi hâdis olmuştur da, biraz önce hâdis olmamıştır? Hâdisin ya sebepsiz olması gerekir veya sebep zincirinin sonsuza kadar uzaması icâbeder.

Sözün özü şuna dönüyor: Mucib (icab ettiren hal) tüm şartlarıyla mevcûd bulunuyor, beklenen hiçbir durum kalmıyor. Ama yine de mucib (icab eden husûs) gecikiyor ve vehmin başlangıcına uzanamıyacağı bir süre -binlerce yıl ondan hiçbir şeyi eksiltmez -(muceb) mevcûd olmuyor. Sonra yenilenen bir durum ve gerçekleşen bir şart bulunmadan âniden mucib mevcûd halinde dönüşüyor. İşte bu (görüş), kendiliğinden muhâldir.

Cevap olarak denilir ki: Bir şeyin ihdâsı (yoktan meydana getirilmesi) ne -hangi şey olursa olsun- ilişkin kadim bir irâdenin muhâl olduğunu siz akli zarûret olarak mı, yoksa nazarî olarak mı biliyorsunuz? Sizin mantıktaki dilinize (ifâde tarzınıza) göre iki tarifi arasını birleştirmeyi bir orta tarifle mi, yoksa orta tarif olmadan mı biliyorsunuz? Eğer bir orta tarif ile bildiğinizi iddiâ ediyorsanız bu, nazarî bir yoldur ve onun açıklanması gerekir. Eğer bunu zarûri olarak bildiğinizi iddiâ ediyorsanız; o takdirde muhâlifleriniz neden onu bilmekte size eşlik etmiyorlar? Âlemin kadim bir irâde ile hâdis olduğuna inanan fırkaların (sayısını) hiçbir ülke sayamaz ve hiçbir sayı tüketemez. Şüphesiz ki onlar da (âlemin kadim irâdeyle hâsıl olduğuna inananlar) bildikleri halde inâd olsun diye akıllarıyla büyüklenmiyorlar. Şu halde bunun (âlemin kadim bir irâdeyle hâdis olmasının) müstahil olduğuna delâlet eden -mantık kurallarına göre- bir

burhânın ikâme edilmesi gerekir. Çünkü sizin zikrettiklerinizin hepsi, bizim azmimize ve irâdemize dayalı temsil ve uzaklaştırmadan başka bir şey değildir ki bu bozuktur. Öyleyse kadîm irâde, hâdis olan kasıtlara benzemez. Müccerred uzak saymak ise -burhânsız olarak- yeterli değildir. (5)

Denilirse ki: Biz akli zarûret olarak mucib (icab eden husûs) olmadan, mucibin bütün şartlarının tamamlanmasının düşünülmesi gerektiğini biliyoruz. Buna cevâz veren kimse, akli zarûret karşısında büyüklenmektedir.

Deriz ki: (Hasımlarınız) Size: «Bütün küllileri çokluğu icab ettirmeden bilen ve bu bilgi zâtında fazlalığı gerektirmiyen ve bilinenin sayısız olmasına karşılık, bilginin sayısız olmadığı bir tek zâtın (var olduğunu) söyleyenlerin sözünün muhâl olduğunu biz zarûri olarak biliyoruz derlerse» sizinle hasımlarınızın arasını ayıran nedir? Nitekim (hasımlarınızın bu görüşü) sizin, Allah hakkındaki mezheb (görüş)inizin aynısıdır. (Bu görüşünüz) bize ve bizim bilgilerimize nisbetle son derece muhâldir. Lâkin siz diyorsunuz ki: «Kadîm'in bilgisi, hâdisle kıyas edilemez.» Ve sizden bir grup bunun muhâl olduğunun farkına vararak dediler ki: «Allah, ancak kendi nefsini bilir. O âkil (akleden) akl ve mâkûl (aklolunandır) bunların hepsi de birdir.» Bir kişi derse ki, «âkilin, akl'ın ve mâkûl'ün birleşmesinin müstahil olması zorunlu olarak bilinmektedir. Zira âlem için kendi san'atını (yaptığı şeyi) bilmiyen bir sâni'in (yapıcının) takdiri (var sayılması) bizzarûre muhâldir. Binaenaleyh kadîm, kendi nefsinden başka bir şeyi bilmezse, -Allah Teâlâ sizin söylediklerinizden ve bütün sapıkların söylediklerinden yücedir, münezzehdir elbetteki san'atını (yaptığı şeyi de) bilmiş olmaz.

Bilakis biz bu mes'elenin (âlemin kadîm olması) ilzâmlarını (lâzım kıldığı şeyleri), geçmiyor ve diyoruz ki: «âlemin kadîm olması, muhâldir, çünkü bu altıda biri, dörtte biri ve yarısı olmasına rağmen sayısının sonu olmayan ve tekleri sıraya ve sayıya sığmayan feleklerin devrelerinin isbâtına (kabulüne) vesile olur. Binaenaleyh zûhalin dönümü, güneşin dönümünün onda birinin üçte biri (kadar) olur. Müşteri (feleğinin) dönüşleri ise güneşin dönüşünün altıda birinin yarısı kadardır. Çünkü Müşteri oniki senede bir devir yapar. Hem nasıl zûhal (feleğinin) devrelerinin güneş (feleğinin) devrelerinin de sayısı sonsuzdur. Hattâ otusayı sayı sonsuz ise, onun onda birinin üçte biri olmasına rağmen zaltı bin senede bir kerre dönen yıldızların feleğinin dönüşlerine de nihâyet yoktur. Aynı şekilde gece ve gündüzde bir kerre dönüş yapan güneşin doğudan başlayan hareketi de sonsuzdur» diye hasımlarınıza nasıl karşılık verirsiniz?

Bir kişi, «bunların müstahil oluşu, zorunlu olarak bilinmek-
tedir» derse onun sözünden ne ile sıyrılacaksınız? Hatta bir kişi
derse ki; «bu (feleklerin) devrelerinin sayısı, çift midir? Tek mi-
dir? Yahut hem çift hem tek midir? Yahut ne çift ne tek midir?»
Eğer «hem çift hem tek veya ne çift ne tektir» dersanız bunun
bâtıl olduğu zorunlu olarak bilinir. Eğer «çifttir» dersanız çift, bir
(eklenmesiyle) tek olur. Binaenaleyh sonsuz olan şeye tek nasıl
muhtâç olmuştur? Eğer «tektir» dersanız; tek bir eklenmesiyle
çift olur. Binaenaleyh teki çift haline getiren «bir»e nasıl muhtâç
olmuştur? O takdirde sizin «ne çifttir, ne de tektir» demeniz lâ-
zımgelir (6)

Denilirse ki. ancak sonlu olan şey, çift ve tek (diye) ni-
telendirilir sonsuz ise nitelendirilemez.

Deriz ki: Yukarda geçtiğı gibi, altıda biri, onda biri bulu-
nan birlerden mürekkep bir topluluk, çift ve tek niteliğıyle ni-
telendirilemez.

Bunun bâtil olduğu nazara (mantık) gerek kalmaksızın zo-
runlu olarak bilinir. Siz bundan nasıl sıyrılacaksınız?

Denilirse ki: Sizin sözünüzün galat tarafı «birlerden mü-
rekkep bir bütün» sözünüzdür. Çünkü bu devreler (feleğın dö-
nüşleri) yok olmuştur. Geçmiş ortadan kalkmıştır, gelecek he-
nüz var olmamıştır. Bütün ise hazır olan mevcûtları işâret eder
ki burada mevcûd yoktur.

Deriz ki: Sayı; çift ve teke bölünür. Sayılan şey; ister var
olan, ister yok olan bir mevcûd olsun, bunun (tek ve çift) dışı-
na çıkması müstahildir. Biz, belirli sayıda atlar farzettiğimiz
zaman, onların çift veya tek olmaktan uzak bulunmayacağına
inanmamız lâzımdır. Biz onları ister var sayalım, ister yok sa-
yalım eğer (bu atlar) var olduktan sonra yok olmuşlarsa bu
kaziye (önerme) yine değişmez. Kaldı ki biz, onlara şöyle di-
yebiliriz: «Sizin bu kâidenize göre; nitelik bakımından birbi-
rinden farklı teklerden oluşan ve sonu olmayan hâzır mevcûd-
ların bulunması müstahil değildir. Bu, ölümle bedenlerden ay-
rılan insanoğlunun rûhlarıdır. Bunlar, çift ve tek diye nitelen-
dirmek mümkün olmıyan varlıklardır. Siz, bunun bâtil oldu-
ğunun zorunlu olarak bilindiğini söyleyene ne karşılık verir-
siniz? Nitekim siz de kadim irâdenin hâdislere taallukunun zo-
runlu olarak bâtil olduğunu iddiâ etmiştiniz. Rûhlarla ilgili bu
görüş İbn Sina'nın tercih ettiğı görüştür ki bu Aristatalis'in
mezhebi olsa gerektir» (7)

Denilirse ki: Sahih olan Eflâtun'un görüşüdür. (Bu görüşe
göre) nefis (rûh) kadimdir ve birdir, ancak bedenlere bölünmüş-

tür. (Bedenlerden) ayrılınca tekrar aslına dönerek yine birleşir.

Deriz ki: Bu, daha çirkin ve daha kötüdür. (İnanılacaksa) aklın zorunluluklarına aykırı olarak inanılması gerekir. Zira biz (karşılık olarak) deriz ki; Zeyd'in nefsi (rûhu) Amr'in nefsinin aynı mıdır gayrı mıdır? Eğer aynı ise bu; zorunlu olarak batıldır. Çünkü her birey kendi nefsinin bilincine varır ve onun başkasının nefsi olmadığını bilir. Eğer (Zeyd'in nefsi ile Amr'in nefsi) aynı olsaydı, her izâfette rûhlarla birlikte ve rûhların zâtî nitelikleri olan bilgileri de eşit olması gerekirdi. Eğer «(Zeyd'in nefsi Amr'in nefsinin) gayrıdır, ancak bedenlere taalluk bakımından ayrılmıştır» dersanız deriz ki: «Hacim bakımından büyüklüğü ve miktar bakımından kemmiyeti olmıyan birin bölümlenmesinin muhâl olduğu aklen zorunludur. O zaman nasıl olur da bir, iki, hatta bin olur, sonra da döner yine bir olur? Bu, ancak büyüklüğü ve kemmiyeti olan şeyler için düşünülebilir. Irmaklar ve derelere bölünüp sonra denize dönen deniz suyu gibi. Kemmiyeti olmıyan şey ise nasıl bölünebilir?

Bütün bunlardan maksad, şunu açıklamamızdır: Onlar, kadim irâdenin hâdislere taalluku hususunda -zarûret iddiâsı dışında- hasımlarını inançlarında âciz bırakamamışlardır.

Onların (filozofların görüşlerinin) aleyhinde olarak, kendi inançlarına aykırı biçimde bu konularda zarûret (durumunu) öne sürenlerden (kendilerini) sıyıramamışlardır. Bu (durumun) çıkışı hiç yoktur (8)

Denilirse ki; bu (görüş), sizin de aleyhinize döner. Şöyle ki, Allah Teâlâ; âlemi yaratmazdan bir veya birkaç yıl kadar (önce) onu yaratmaya kadîr idi. Onun kudretinin nihâyeti yoktur. Sanki o sabretmiş ve yaratmamış ta, sonra yaratmıştır. O halde (yaratmayı) terk süresi, sonsuz mudur sonsuz değil midir? «Sonsuzdur» dersanız Bâri'nin varlığı başlangıç bakımından sonlu olur. «Sonsuzdur» dersanız bu takdirde sayısı sonsuz olan (yaratmanın) mümkün olduğu süreler yok olmuş olur.

Deriz ki: Bize göre süre (veya madde) ve zaman mahlûk-turlar (yaratılmışlar). Biz bu cevâbın hakikatını onların ikinci delillerinden sıyrılırken açıklayacağız.

Denilirse ki: Zorunluluk iddiâsını terkeden ve buna başka türlü delil getirenlere nasıl karşılık verirsiniz? Şöyleki; irâdenin (yaratmaya) taallukunun câiz oluşu (konusunda) vakitler eşittirler. Öyleyse, (yaratmanın olduğu zamanda) belirli bir

vaktin, ondan öncesinden veya sonrasında ayırd edilmesinin sebebi nedir? Öne alma ve ya gecikmenin kasdedilmiş olması muhâl değildir. Hattâ (vakitlerin eşitliğinden arazların eşitliğine dönerek diyoruz ki, irâdenin yaratmaya taallukunun câiz olması husûsundaki eşitlik) siyahlık ve beyazlık, hareket ve sükûnet konusunda da vardır. Siz dersiniz ki: (Bir yerde) beyazlık kadim bir irâde ile hâdis olmaktadır. (Aynı) mahal beyazı kabule (müsâit olduğu kadar) siyahı kabule de müsâittir. Öyleyse kadim irâde neden beyaza taalluk etmiştir de, siyaha değil? Irâdenin taalluku bakımından iki mümkünden birini diğerinden ayırd eden şey nedir? Biz zorunlu olarak biliyoruz ki; bir şey mislinden; ancak tahsis edici (hususileştirici) bir özellikle ayırd edilebilir. Bu (bir şeyin mislinden tahsis edici olmadan ayırd edilmesi), câiz olursa -vücûdu mümkün olduğu gibi yok olması da mümkün olan- âlemin hâdis olması da câiz olur. Ve mümkün oluş bakımından adem (yok olma) tarafıyla eşit olan vücûd (var olma) tarafı hiçbir tahsis edici olmaksızın tahassus ederdi (özelleşmiş olurdu).

Derseniz ki: onu (âlemin var veya yok olma imkânından birine tahsisini) irâde tahsis etmiştir. O zaman suâl irâdenin tahsisi konusuna döner ve neden tahsis etmiştir diye sorulur. Derseniz ki; Kadim için neden sorusu sorulmaz. O zaman kadim olduğu için âlemin de sâni'inin ve sebebinin sorulmaması gerekir. Çünkü kadim için neden sorusu sorulmaz. Eğer, kadimin iki mümkünden birine tesâdüf yoluyla tahsis edildiği câiz olursa, âlem mahsûs olarak özel şekillerle tahsis edilmiştir» denmesi son derece uzak bir söz olur. Çünkü bu takdirde bu şeklin yerine başka şekillere de tahsis edilmesi câiz olur ve «bu, tesâdüfen vuku'bulmuştur denir.» Tıpkı sizin «irâde tesâdüfen bir vakte tahsis etmiş, diğerine etmemiştir, bir şekle tahsis etmiş diğerine etmemiştir» demeniz gibi. Eğer dersiniz ki; «bu soru lâzım değildir, çünkü Bâri Teâlâ'nın murâd ettiği her şeye vârid olduğu gibi, takdir ettiği her şeye de âit olur» biz deriz ki; «hayır, bu suâl lâzımdır, çünkü o, her vakte âit ve bize karşı çıkanları ilzâm edicidir.

Biz diyoruz ki; âlem bugün var olduğu şekilde, var olduğu nitelikte ve var olduğu mekânda irâde ile var olmuştur. Irâde (öyle bir) niteliktir ki; bir şeyi diğerinden ayırd etmek onun özelliğindendir. Eğer bu özelliği olmasaydı, kudretle yetinilirdi. Lâkin kudretin; nisbeti zıtların her ikisine de eşit olduğundan ve bir şeyi benzerinden tahsis edecek bir muhassıs (özel) bulunmadığından, kadim için -kudretin ötesinde- öyle bir nitelik söylenmiştir ki, bir şeyi benzerinden tahsis etmek o (niteliğin) özelliğindendir. «Irâde, benzer iki şeyden biri

ne neden tahsis olmuştur?» diyenin sözü «ilim, bilineni olduğu şekilde bilmeyi niçin gerektirmiştir?». diyenin sözüne benzer. (Ve şöyle) denir; çünkü ilim öyle bir nitelikten ibârettir ki, o niteliğin özelliği budur. Aynı şekilde irâde de öyle bir nitelikten ibârettir ki, onun özelliği budur. O, şeyi benzerinden temyiz eder.

Denilirse ki; şeyi benzerinden ayırd etme niteliğine (sâhip olan) bir sıfatın tesbiti (kabulü) ma'kûl değil, çelişiktir. Zira bir şeyin benzer olması demek, o ayırd edilmez demektir ve bir şeyin ayırd edilmiş olması demek benzer değildir demektir. Bir mahalde her bakımdan birbirine benzer iki siyahlık olduğunu zannetmek gerekmez. Çünkü bu (siyahlık) bir yerededir, o (siyahlık) ise bir başka yerededir. Bu da ayırd edilmeyi gerektirir. Bir yerde ve iki vakitte yer alan iki siyahlık mutlak anlamda birbirinin benzeri değildir. Çünkü bu (siyahlık) vakit bakımından diğerinden ayrılmıştır. Dolayısıyla her yönden ona nasıl eşit olabilir? Biz -sözgelimi- benzer iki siyahlık dediğimiz zaman, bununla mutlak olarak değil, özel olarak izâfe edilmiş siyahlığı kasd etmekteyiz. Aksi takdirde zamanla yer birleşmiş olsa ve değişiklik kalmamış olsaydı, iki siyahlık düşünülemediği gibi, ikilik te katiyen düşünülemezdi. Bu da ifâde ediyor ki, irâde lafzı, bizim kendi irâdemizden alınmış bir lafızdır, bizden hiç kimse irâde (lafzı ile) şeyi benzerinden ayırd etme özelliğini tasavvur edemez. Susuz kalmış bir kişinin önünde her bakımdan -maksadına izâfetle- eşit olan suların bulunduğu iki kadeh yer alsa, ikisinden birisini alması, ancak en güzel olanı veya en hafif olanı veya -eğer sağ elini hareket ettirme alışkanlığına sahipse- sağ tarafına en yakın olanı alır, veya -gizli açık herhangi bir sebeple- ikisinden birisini alır. Aksi takdirde bir şeyi benzerinden ayırd etmek hiçbir şekilde tasavvur edilemez.

Buna itirâz iki yöndendir:

Birincisi, siz «bu tasavvur edilemez» sözünü zarûri olarak mı biliyorsunuz, yoksa nazarî olarak mı? İkisinden hiçbirisini de iddiâ edemezsiniz. (İlâhî irâdeyi) bizim irâdemizle temsiliniz bozuk (fâsid) bir mukâyesedir. Ve bilgi konusundaki mukâyeseye benzer. Allah'ın bilgisi birçok bakımdan bizim bilgimizden ayrıdır. O halde irâde konusundaki farklılık niçin uzak karşılanıyor? Bu söz; «âlemin ne dışında, ne içinde, ne ona bitişik, ne de ondan ayrı bir varlığın zâtı düşünülemez. Çünkü biz onu kendimiz hakkında düşünemiyoruz» diyenin sözü gibidir. Buna şöyle denir: «Bu senin vehminin işidir. Akli delile gelince; akıl sâhipleri bunun doğrulanması yönünde hareket etmiştir. Şu halde, «akli de-

lil; özelliği, bir şeyi mislinden ayırd etmek olan bir niteliğin Allah Teâlâ için tesbitini kabul etmiştir» diyenlere ne karşılık verirsiniz? İrâde ismi (lafzı) buna mutâbık gelmiyorsa başka bir isimle isimlendirin, çünkü isimlere itibâr yoktur. Biz (irâde ismini) şeriâtın izniyle kullandık, aksi takdîrde lûgat bakımından irâde; kasıtlı olan şeyi tayin etmek için konulmuştur (kullanılır). Halbuki Allah hakkında maksat sözkonusu olamaz. Şu halde (irâdeden) kasd olunan; lafız değil manâdır. Kaldı ki, bunun (benzer iki şeyden birinin irâde ile tercih edilmesi husûsunun) bizim hakkımızda düşünölemeyeceği (iddâsını) kabul etmiyoruz. Zira her bakımdan birbirine eşit iki hurma farzedelim, bunlar onu yemek isteyen kişinin önünde hazır olsun, ancak (o kişi) ikisine birlikte uzanmaktan âciz olsun. Şüphesiz ki adam bu (iki hurmadan) birisini, bir şeyi benzerinden ayırd etme özelliğine sâhip olan bir nitelikle alacaktır. Sizin güzellik, yakınlık veya kolay elde etmek gibi zikrettiğiniz bu husûslar (tahsis edici sebepler) ın yok olduğunu farzedelim, o zaman geriye, almaktan başka bir imkân kalmayacaktır. Bu durumda siz iki halle karşı karşıya bulunursunuz: Ya «kişinin maksatlarına izâfetle eşitlik katiyen tasavvur edilemez» diyeceksiniz ki bu budalalıktır, ama farzedilmesi mümkündür. Ya da eğer eşitlik farzedilirse o (hurmaları) almak arzusu duyan kişi, süresiz kararsız kalacaktır, her iki hurmaya da bakacak, mücerred irâde ve maksattan ayrı olan ihtiyâr gücüyle, iki hurmanın birisini alamıyacaktır diyeceksiniz, ama bu da muhâldir, bâtil olduğu zarûrî olarak bilinmektedir. Öyleyse ister görerek, ister uzaktan olsun, ihtiyârî fiilin gerçekleşmesi için bir şeyi benzerinden ayırd eden özelliğe sâhip bir niteliğin tesbiti (kabul edilmesi) gerekmektedir. (9)

İkinci itirâz şekli: Biz diyoruz ki; sizin mezhebimize göre; siz, şeyi mislinden ayırd etmekten müstağni kalamadınız. Zira âlem; zıtlarına benzer olan özel şekiller üzere (varlığını) icâb ettiren sebepten var edilmiştir. Öyleyse (âlem,) niçin bu (sebeplerden) bazıları için özelleşmiştir? Şeyi mislinden ayırd etmeyi fiilde veya tabii lüzûmda veya zarûrette müstahil saymak farksızdır.

Derseniz ki: Âlemin külli nizâmı ancak (bugün) olduğu şekle imkân vermektedir. Âlem eğer, bugün olduğundan daha büyük veya daha küçük olsaydı bu nizâm tam olarak gerçekleşmezdi. Feleklerin ve yıldızların sayısındaki söz de böyledir. Sizin iddiânıza göre; büyük, küçüğün tersidir. Çok; irâde edilen bakımından azdan farklıdır. Bunlar birbirinin benzeri değil ayrı şeylerdir. Ancak beşer gücü miktar ve ayrıntılarındaki hikmet noktalarını idrâk etmek gücünden yoksundur. Hikmetin sadece bir kısmını kavrayabilir. Burçların feleğinin gündönümü (nok-

tasından) eğiminde (yıldızların dünyadan) en uzak noktada olmasındaki ve merkez dışı yörüngedeki hikmet gibi. Çoğunluk bunların sırrını bilmez sadece farklılığını bilir. Bir şeyin karşı-tından; o şeyin nizâmının taalluk etmesinden dolayı ayırd edilmesi uzak görülemez. Vakitlere gelince; imkân ve nizâma nisbetler bakımından kesinlikle birbirlerine benzerler. Çünkü (âlemin) yaratıldığından bir sâniye önce veya sonra yaratılmış olması halinde bu nizâmın varlığı düşünülemez (diye) iddiâ etmek mümkün olmaz. Çünkü hallerin birbirine benzeştiği zarûri olarak bilinmektedir.

Biz diyoruz ki; her ne kadar haller konusunda size aynı şekilde karşılık vermeye gücümüz yeterse de -nitekim bazıları (âlemi Allah) yaratılmaya en uygun olan vakitte yaratmıştır» demektedirler- bu karşılıkla yetinmiyor, sizin kâidenize göre, aralarında iki farklılığın takdir edilmesi mümkün olmayan bir tahsisin varlığını farzediyoruz. Bu iki farklılıktan birincisi hareket yönü, diğeri de o mıntika üzerindeki hareketin kutup noktasının tayinidir.

Kutbun açıklanması şöyledir: Gökyüzü küre biçiminde, sâbit gibi duran iki kutup üzerinde hareket etmektedir. Gök küresinin bölümleri birbirine benzerdir, (homegene) zira basittir. Özellikle dokuzuncu (felek olan) en üstteki felek katiyen bileşik değildir. O, kuzey ve güney kutupları üzerinde hareket eder. Biz diyoruz ki; onlara göre sonsuz olan noktalardan karşılıklı iki noktanın muhakkak iki kutup olması düşünülür. Kutup (noktası) olarak yeretmek üzere kuzey ve güney noktaları neden taayyün etmiştir de, mıntika çizgisi her iki noktadan geçecek şekilde olmamıştır. Ta ki kutup (noktası) mıntikanın üzerinde paralel iki nokta haline dönüşsün. Eğer gökyüzünün büyüklüğünde ve şeklinde bir hikmet varsa kutup mahâllini, diğerinden ayıran özellik nedir ki kutup olmak bakımından diğer noktalar ve bölümler değil de orası taayyün etmiştir? Halbuki kürenin bütün bölümleri eşittir ve bütün noktalar birbirine benzerdir. Bu (sorunun) çıkışı yoktur.

Denilirse ki: «Belki kutup noktasının bulunduğu mahal; diğerinden, oranın kutup mahalli olması için elverişli olan bir özellikle ayrılmış ve o yüzden tesbit edilmiştir. Ve onun yeri, mekânı, durumu- ya da verilebilecek isimlerden herhangi birisiyle ifâde edilirse edilsin- ayırd edilmez. Dönme hareketinden dolayı feleğin diğer yerlerinin yeryüzüne ve feleklere göre durumu değişir, ancak kutup (noktası) her zaman sâbittir. Belki o yer; durumu itibâriyle sâbit olmak için diğerlerinden daha evlâdır.

Deriz ki: Bu (ifâde) tabiatta ilk kürenin bölümlerinin farklı olduğunu ve bütün cüz'lerinin birbirine benzer (homegene) olmadığını açıkça ifâde etmektedir. Halbuki bu (ifâde) sizin kâidenize aykırıdır. Çünkü sizin gökyüzünün küre şeklinde olmasının gerektiğine dâir (getirdiğiniz) delilin (dayandığı) kâide (şudur:) Onun (gökyüzü) tabiatı basittir, (cüz'leri) birbirine benzerdir ve onda farklılıklar yoktur. Şekillerin en basiti ise küredir. Dörtgen veya altıgen oluş veya diğer (şekiller) açılarının farklı çıkışını gerektirir. Ne varki bu (ifâde) her ne kadar sizin mezhebinize (görüşünüze) muhâlif olsa da, bununla ilzâm (edilme) durumu ortadan kalkmaz. Çünkü bu (kutub noktası olma) husûsiyyeti üzerinde (yine suâl kâimdir. Şöyle ki; (kürenin kutup noktasının dışındaki) diğer bölümleri o özelliğe (kutub noktası olma) yetenekli midir değil midir? Şayet «evet» derlerse o halde bu özellik niçin benzer şeylerden bir kısmına tahsis etmiş te diğerine tahsis etmemiştir?» Şayet, «bu özellik, sadece oraya mahsûstur, diğer cüz'ler onu kabul etmezler» derlerse, biz deriz ki; «diğer bölümler de cisim olması ve şekillere kâbiliyetli olması (bakımından) zorunlu olarak birbirine benzerdir. O yer (sizin sözkonusu ettiğimiz) o özelliğe salt cisim olması veya salt semâ olması bakımından hak kazanmıyor. Çünkü bu anlamlar bakımından göğün diğer cüz'leri de ona ortaklık ederler. Öyleyse o noktaya tahsisi bir tahakkümle olmalıdır veya şey'i mislin-den tahsis etme özelliği bulunan bir nitelikten dolayı olmalıdır. Aksi takdirde nasıl onların (filozofların) «âlemin vukû bulmasını kabul için bütün haller eşittir» sözleri kendileri bakımından doğru (görünüyor) sa, hasımları bakımından da «bir durumun sâbit kalmasını o durumun değişmesinden daha uygun kılan anlamı kabul husûsunda, gökyüzünün cüz'leri eşittir» sözü doğru olur. Bu ise çıkışı olmayan bir durumdur. (10)

İkinci ilzâm: Yönler eşit olduğu halde, feleklerin hareket yönünün bir kısmının doğudan batıya, bir kısmının da tersine ta-ayyün etmesinin ve vakitlerin eşitliği gibi yönlerin eşitliğinin farksız olmasının sebebi nedir?

Denilirse ki: Eğer (bütün felekler) bir tek yönden dönseydi, durumları birbirinden ayırd edilemez ve üçgenlik, altıgenlik ve paralellik gibi yıldızlar arasındaki ilişki meydana gelmezdi, hep-si aynı olurdu ve aralarında hiçbir farklılık bulunmazdı. Halbuki bu ilişkiler âlemdeki hâdislerin prensibleridir.

Deriz ki: Hareketlerin yönlerinin ayrı olmayışını kabul etmiyoruz, aksine diyoruz ki; en üstte bulunan felek (el-Felek'el-A'lâ) doğudan batıya hareket eder, onun altında bulunan da ter-

sine. Bununla elde edilmesi mümkün olan her şey tersiyle de elde edilebilir. Yani en üstte bulunan, batıdan doğuya, onun altında bulunanlar da ona mukâbil olarak tersine hareket eder ve böylece farklılık elde edilir Hareket yönleri; dönüşlü, karşılıklı olduğu gibi, eşit de olabilir. Öyleyse bir yönü ona benzeyen diğer yönden ayırd eden şey nedir?

Derlerse ki, «birbirine ters ve karşılıklı iki yön nasıl birbirine eşit olabilir?»

Deriz ki, Bu şöyle diyenin sözüne benzer: «Âlemin varlığı konusunda öncelik ve sonralık birbirinin tersidir, bunların eşit olduğu nasıl iddiâ edilebilir?» Nasıl ki varlık imkânına nisbetle ve varlıkta farzedilebilecek bütün menfaatlar bakımından O (Tanrı) muhtelif vakitlerin birbirine benzediğini bilirse, aynı şekilde hareketi kabul bakımından ve bu konuyla ilgili her menfaat yönünden hayyizlerin, durumların, yerlerin ve yönlerin eşitliğini de bilir diye iddiâ ettiler. Evet eğer onlar için bunca benzerliğe karşı farklılık iddiâsı uygun gelirse, hasımları için de haller ve durumların farklılığı iddiâsı uygun gelir.

İkinci itirâz: Onların deliline dayanılarak denilebilir ki; Siz bir kadimden bir hâdisin meydana gelmesini uzak saydınız ama bunu (bir kadimden bir hâdisin meydana gelmesini) kabul etmek zorundasınız. Zira âlemde hâdisler vardır ve bunların da sebepleri vardır. Eğer hâdisler sonsuza kadar hâdislere dayanırsa bu muhâldir ve hiçbir akıllı (buna) inanmaz. Bu mümkün olsaydı, bütün mümkünlerin dayanağı olan bir Vâcib'el-Vücûd'u kabul ve Sâni'i (yapıcıyı) itirâf gereği duymazdınız. Eğer hâdisler silsilesinin son bulduğu bir noktası varsa bu nokta kadımın kendisidir. Öyleyse sizin kâidenize göre, bir kadimden bir hâdisin südürüne cevâz verilmesi gerekir. (11)

Denilirse ki; hangi hâdis olursa olsun biz; bir kâdimden bir hâdisin südürünü (meydana gelmesini) uzak görmüyoruz. Sadece hâdislerin ilki olan hâdisin kadimden südürünü uzak görüyoruz. Çünkü* ne vaktin gelmesi ne âletin, ne şartın, ne tabiatın, ne maksadın, ne de sebeplerden bir sebebin bulunması bakımından hâdis olma halini öncesinden (hâdis olmamaktan) hiçbir şey ayırd etmez. Bu, ilk hâdis olmadığına göre, hûdûs için kâbiliyetli mahallin ve uygun vaktin gelmesiyle, ya da bunun yerine geçen bir şeyin bulunmasıyla ondan başka bir şeyin sâdır olması câizdir.

(*) Varolma cihetini tercih etmek hususunda

Deriz ki; hâdis e kâbiliyetli olan mahallin hazırlanması, vak-
tin meydana gelmesi ve yenilenen her durumun hâsıl olması ko-
nusunda da suâl vârittir. Ya (bunlar) sonsuza kadar zincirleme
(devâm edecektir), ya da ondan ilk hâdisin meydana geldiği bir
kadimle son bulacaktır.

Denilirse ki; şekilleri, arâzları ve keyfiyetleri kabul eden
maddelerden hiçbirisi hâdis değildir. Hâdis olan keyfiyetler (ni-
celikler) feleklerin hareketidir, yani (feleklerin) devri hareketi
ve ona izâfi olarak yenilenen niteliklerdir. Üçgenlik, dörtgenlik,
altıgenlik gibi. Bunlar, -doğuş ve batış, yükselmesinin zirvesine
vardıktan sonra (güneşin) zevâli, yıldızın en üst noktada olduğu
sırada yerden uzaklığı, en alt noktada olduğu sırada yer yakınlı-
ğı, kuzey veya güneyde olması nedeniyle bazı bölgelere karşı eği-
mi gibi- felekin cüz'lerinin ve yıldızların birbirine olan nisbeti ile,
onların yeryüzüne olan nisbetidir. Bu izâfet; zorunlu olan devri
hareket gibi lâzımdır, çünkü bunun mucibi; devri harekettir. Ka-
mer feleğinin iç bükeyinin ihtivâ ettiği hâdislere gelince -ki bun-
lar oluşma ve bozuşmaya (el-Kevn v'el-fesâd) birleşme ve ayrış-
maya, bir nitelikten bir başka niteliğe geçmeye marûz olan dört
unsurlardır. Bütün bunlar uzun bir ayırımla birbirine dayalı olan
hâdislerdir. En sonunda bunların sebeplerinin ilkesi; göğün dev-
ri hareketine, yıldızların birbirine olan nisbeti ile yeryüzüne olan
nisbetine dayanır.

Bu anlatılanların toplamından (ortaya) şu çıkıyor: Bütün
hâdislerin dayanağı ebedî ve devamlı olan devri harekettir. Gö-
ğü devri hareketi ile hareket ettiren de göklerin nefisleridir (rûh-
larıdır). Bunlar, bizim rûhlarımızın bedenlerimize nisbeti gibi
olup canlıdırlar. (Göğün) rûhları kadimdir. Dolayısıyla (bu rûh-
ların) mucibi (gerekiricisi) olan devri hareket te şüphesiz ka-
dimdir. Kadim olduğu için rûhların durumu birbirine benzedi-
ğinden, hareketlerin durumu da birbirine benzemektedir, yani
ebediyen dönücü olmaktadır.

Şu halde bir kadimden hâdisin sâdır olması ancak ebedî olan
devri hareket vâsıtasıyla düşünülebilir. (Bu hareket) bir yön-
den kadime benzer çünkü o ebedîdir ve süreklidir. Bir yönden
de hâdis e benzer, çünkü onun var sayılan her cüz'ü var değilken
sonradan hâdis olmuştur. Dolayısıyla bölümleri ve izâfetleriyle
hâdis olması bakımından, hâdislerin ilkesidir, hallerinin birbiri-
ne benzemesi ve ebedî olması nedeniyle de ezeli nefis (rûh) ten
sâdır olmuştur. Binaenaleyh eğer âlemde hâdisler varsa, mutlaka
devri hareket te vardır. Âlemde hâdisler olduğuna göre, ebedî
olan devri hareketler var demektir.

Deriz ki: Bu uzatma sizi kurtarmaz. Bütün hâdislerin dayanağı olan devri hareketin kendisi hâdis midir kadim midir? Eğer kadim ise nasıl olmuş ta ilk hâdislerin ilkesi olmuştur? Eğer hâdis ise bir başka hâdis ihtiyâç duyacaktır ve bu durum zincirleme (uzayıp) gidecektir. Sizin «bir yönden kadime, bir yönden de hâdis benzer, dolayısıyla o sâbit ve yenilenendir; yani yenilenmesi sâbit, sâbitliği yenilenir» sözünüze gelince; biz deriz ki: O, sâbit olma bakımından mı, yoksa yenilenmesi bakımından mı hâdislerin ilkesidir. Eğer sâbit olması bakımından (hâdislerin) ilkesi ise, bazı vakitlerde durumları birbirine benzeyen bazı vakitlerde benzemeyen bir şey; sâbit olan bir şeyden nasıl sâdir olmuştur? Eğer yenilenmesi bakımından (hâdislerin ilkesi) ise kendi nefsinde yenilenmesinin sebebi nedir? Bu sebep bir başka sebebe ihtiyâç duyar ve (sebepler halkası) zincirleme devâm eder. İşte bu son derece ilzâmın kesinlik kazanmasıdır.

Onların bu ilzâmdan çıkabilmeleri; bir tür hile ile mümkündür ki bundan sonra bazı mes'elelerde onu açıklayacağız. (Maksat) bu mes'eledede sözün dallarının ve san'atlarının bölünerek uzamasını önlemektir. Kaldı ki biz ilerde devri hareketin hâdislerin ilkesi olmaya elverişli olmayacağını açıklayacağız. Çünkü tüm hâdisler başlangıçta Allah tarafından yoktan var edilmişlerdir. Biz onların gökyüzünün kendi ihtiyâriyle-tıpkı bizim hareketimiz gibi- canlı olduğunu söyleyen sözlerini iptâl edeceğiz.

(Âlemin kadim olması) mes'elesinde

Onlar (filozoflar) ın ikinci delili:

Onlar (filozoflar) iddiâ ettiler ki; «âlem Allah'tan sonradır, Allah ondan öncedir» diyen bununla; ya «Allah, âlemden zaman bakımından değil, zât bakımından öncedir» demek istemiştir. Tıpkı birin, ikiden önce olması gibi, bu (öncelik) tabiat bakımındandır. Halbuki zamanî varlık bakımından onunla beraber olması câizdir ve illetin ma'lûlden önce olması gibi sözelimi, sahsın hareketinin ona tâbi olan gölgenin hareketinden önce ve elin hareketinin, (parmaktaki) yüzüğün hareketinden önce (olması gibi) ve elin su içinde hareketiyle birlikte suyun hareketi gibi. Bunlar zaman bakımından eşittirler, ancak bir kısmı illet bir kısmı da ma'lûldurlar. Nitekim «şahıs hareket ettiği için gölge de hareket etti, el suyun içinde hareket ettiği için, su da hareket etti» denir de, «gölge hareket ettiği için şahıs hareket etti veya su hareket ettiği için el hareket etti» denmez, halbuki her ikisi birbirine eşittir.

Eğer Bâri Teâlâ'nın âleme önceliği ile bu kastedilmişse ikisinin de (Allah ve âlem), ya hâdis veya kadim olmaları lâzım gelir ve birisinin kadim diğerrinin hâdis olması muhâl olur.

Eğer, «âlem Allah'tan sonradır, Allah âlemden öncedir» sözü ile; Bâri Teâlâ, âlem ve zamandan zât bakımından değil, zaman bakımından öncedir demek kastediliyorsa bu takdirden; zamanın ve âlemin varlığından önce âlemin yok olduğu bir zamanın bulunması gerekir. Çünkü varlıktan önce bir yokluk bulunmaktadır ve Allah son bakımından bir noktası bulunan ama öncelik bakımından hiçbir noktası bulunmayan uzun bir süre (zaman ve âlemden) önce vardır. O halde zamandan önce sonu olmayan bir zamanın bulunması gerekir ki bu çelişiktir. Bu sebeple zamanın hâdis olduğunu söylemek muhâldir. Zamanın kadim olması gerekirse -ki o (zaman); hareket miktarından ibârettir-hareketin de kadim olması icâbeder. Keza kendisinin hareketinin devâmı ile zamanın devam ettiği hareket ettiricinin de kâdim olması icâbeder. (12)

İtirâz olarak şöyle denilebilir: Zaman, hâdis ve mahlûk (yaratılmış) dır ondan önce kesinlikle bir zaman yoktur. Bizim, «Allah âlemden ve zamandan öncedir» sözümüzün anlamı şudur: Allah Sübhânehû vardı ve âlem yoktu. Sonra O, vardı ve beraberinde âlem de olmuştu. Bizim «Allah Sübhanehû vardı ve âlem yoktu» sözümüzün anlamı ise şudur: Önce Bâri Teâlâ'nın zâtının varlığı vardı ve âlemin zâtının varlığı yoktu. «Allah vardı ve onunla beraber âlem oldu» sözümüzün anlamı da her iki zâtın (Allah ve âlem) var olmasıdır. Biz öncelik ile onun varlık bakımından tekliğini kastediyoruz, âlem ise bir tek şahıs gibidir. Biz «Allah vardı ve sözgelimi- İsâ yoktu, sonra Allah vardı ve beraberinde İsâ da oldu» dersek bu ifâde ancak; bir zâtın var olup bir zâtın olmadığını, sonra her iki zâtın varolduğunu tazammun eder (kapsar). Üçüncü bir şeyin var sayılması bunun zorunlu gereği değildir. Eğer vehim üçüncü bir şeyi var saymaktan geri kalmazsa -ki zamandır- vehmin uydurmalarına iltifât gerekmez. (13)

Denilirse ki; bizim «Allah vardı ve âlem yoktu» sözümüzün, âlemin yokluğu ve zâtın varlığından başka üçüncü bir anlamı daha vardır. Zira biz delil olarak gelecekte âlemin yokluğunu farzedecek olursak, bir zâtın varlığının ve bir zâtın yokluğunun hâsıl olduğunu, görürüz, o zaman «Allah vardı ve âlem yoktu» sözümüz doğru* olan şöyle dememizdir: Allah oluyordu ve âlem

(*) Olmaz. Doğru olan

yoktu. «Biz, ancak geçmiş için «Allah vardı ve âlem yoktu» deriz. Öyleyse bizim «vardı» sözümüz ile «oluyor» sözümüz arasında fark vardır, bunlardan birisi diğerinin yerine geçmez. Şu halde biz bu farkın neye râci olduğunu araştıralım: Şüphesiz ki bu iki ifâde bir zâtın varlığı ile âlemin yok olmasının bulunmayışını birbirinden ayırmaz, aksine üçüncü bir anlam taşır. Çünkü, biz; gelecekte âlem yok olacağı için, «Allah vardı ve âlem yoktu» dersek bize «bu hatâdır» denilir. Çünkü, «vardı» sözü ancak geçmiş için söylenir ve «vardı» sözünün altında üçüncü bir kavram bulunduğunu gösterir ki bu da geçmiş kavramıdır. Zâtı ile geçen şey, zamandır. Başkasıyla geçen şey ise harekettir. Çünkü hareket zamanın geçmesiyle geçer, dolayısıyla zorunlu olarak âlemden önce yok olmuş bir zamanın bulunması ve (bu zamanın) âlemin var olmasıyla son bulması lüzûmu ortaya çıkar.

Deriz ki: Her iki ifâdeden temel olarak anlaşılan; bir zâtın varlığı ve bir zâtın yokluğudur. İki lafzı birbirinden ayıran üçüncü duruma gelince bu; bize kıyâsla lâzım olan bir nisbettir. Şöyleki; biz gelecekte âlemin yok olmasını var sayarsak, sonra ona ikinci bir varlık farzederek, o zaman, «Allah vardı ve âlem yoktu» diyebiliriz ve ister ilk yokluğu kastetmiş olalım, ister varlıktan sonraki (gelecek olan) ikinci yokluğu kastetmiş olalım, sözümüz doğrudur. Bunun bir nisbet olduğunun işareti şudur; gelecek aynıyla geçmiş olabilir ve onun için geçmiş lafzı kullanılabilir. Bütün bunların sebebi vehmin, (başlangıç) için bir öncelik farzetmeden bir başlangıcın varlığını anlamaktan âciz kalmasıdır. Vehmin (farzetmekten) uzak durmadığı «öncelik» öyle sanıyoruz ki, muhakkak mevcûd bir şeydir ve o da zamandır. Bu (âcizlik), tıpkı vehmin -sözgelimi- başın (hizâsından) sonra cisimlerin son bulmasını, üstü olan bir yüzey olmadıkça farzetmekten âciz olması gibidir. (Zihin) âlemin ötesinde dolu veya boş bir mekânın varlığını vehmeder. Ama ona, âlemin yüzeyinin üstünde bir üst, onun ötesinde bir boyut yoktur» denildiğinde vehim bunu kabul edip boyun eğmekten kaçır, tıpkı âlemin varlığından önce kesinleşmiş bir varlık olan «öncelik» yoktur dediği zaman, vehmin bunu kabulden kaçınması gibi. Nitekim âlemin üzerinde boşluk farzetmek -ki bu, sonu olmayan bir sonralıktan ibârettir- konusunda vehim yalanlanabilir ve ona şöyle denebilir, «boşluk, kendiliğinden anlaşılmaz, sonralık ise çapı birbirinden uzaklaşan cisimlere tâbidir. Eğer cisim sonlu ise ona tâbî olan sonralık ta sonludur. Öyleyse boşluğun ve doluluğun anlaşılmaz olduğu kesinleşmiştir ve âlemin ötesinde boşluğun da, doluluğunda bulunmadığı sâbit olmuştur.» Vehim bu (görüşü) kabule yanaşmaz. Aynı şekilde denilebilir ki: «Nasıl

mekân bakımından sonralık, cisme tâbi ise, zaman bakımından sonralık ta harekete tâbidir.

Zira nasıl mekân; cismin boyutlarının uzanmasından ibâretse, zaman da hareketin devâmından ibârettir. Ve nasıl ki, cismin boyutlarının sonlu olduğu konusunda getirilen deliller, (mekânın) ötesinde mekân bakımından bir sonralığın var sayılmasını engelliyorsa, hareketin iki tarafı bakımından sonlu olduğuna dâir getirilen deliller de (zamanın) ötesinde, zaman bakımından bir sonluluğun var sayılmasını -her ne kadar vehim bunu hayâletmeye ve varsaymaya teşebbüs edip ondan kaçınmazsa da- önlemektedir. İfâde edildiği zaman, izâfet yönünden öncelik ve sonralık diye bölümlenen zaman bakımından sonralıkla, ifâde edildiği zaman üst ve alt diye bölümlenen mekân bakımından sonralık arasında fark yoktur. Kendisinin üstünde bir üst bulunmayan üstün kabulü câiz ise, kendisinden önce bir öncelik bulunmayan öncenin varlığının ve kesinliğinin kabulü de-üst konusunda olduğu gibi -hayâlen ve vehmen câizdir. Bunu (kabul etmek) lâzımdır, üzerinde düşünölmelidir. Çünkü onlar, âlemin ötesinde, ne boşluğun, ne de doluluğun bulunmadığı konusunda ittifâk etmişlerdir. (14)

Denilirse ki; bu muvâzene sakattır. Çünkü âlemin üstü veya altı yoktur, o küre biçimindedir. Kürenin ise üstü ve altı yoktur. Eğer bir yere üst adı verilmişse bu, senin başından sonra (üstünde) gelmesindendir. Diğer yöne alt (adı verilmişse) ayağından aşağıya (alta) gelmesindendir. Bu isim, sana izâfetle tayin edilmektedir. Sana izâfetle alt olan yön, senden başkasına (izâfetle) üsttür. Çünkü sen yer yuvarlığının öbür tarafında bir insan var sayarsan ve onun ayağının tabanını senin ayağının tabanına gelecek şekilde durmus kabul edersen (sana izâfetle üst olan yön) ona izâfetle alttır. Hattâ senin gündüz göğün bölümlerinden üst diye takdir ettiğin yön; yerin altında gecedir. Yerin altında olan kısım, dönerek yerin üstüne gelebilir. Âlemin varlığının başının sona dönmesi düşünölemez Bu; bizim, iki tarafından biri kalın, diğeri ince bir tahta farzetmemiz ve -kendi ifâdemizle- inceden sonra gelen kısmı üst, diğesine alt dememiz gibi (bir varsayım-dan ibâret) dir. Böyle bir (varsayımla) âlemin cüz'lerinde zâtî bir ayrılık ortaya çıkmaz. Bunlar sadece ayrı ayrı isimlerdir. Bu (isimlendirmenin) dayanağı tahtanın şeklidir. Öyleki tahta parçasının konumu tersine çevrilirse isim de tersine çevrilir. Ancak âlem (in kendisi) değişmez. Öyleyse üst ve alt sana hâs birer nisbettirler. Âlemin cüz'leri ve yüzeyleri bununla değişmez. Âlemden önce (var olan) yokluk ile âlemin varlığının ilk sonu, onun zâtına mahsûstur, değişik bir başka şekle girmesi düşünölemez. Keza âlemin yok olması anında var sayılan yokluk ta, ona

sonradan ilîşen yokluktur, önceden olması düşünülemez. Şu halde birisi önce, ikincisi son olan âlemin sonundaki iki taraf sâbit ve onun zâtına bağılı taraflardır. Ona (âleme) izâfetlerin değişmesiyle onların da (öncelik ve sonralık) değişmesi düşünülemez. Üst ve alt ise bunun hilâfınadır. Binaenaleyh bizim «âlemin üst ve altı yoktur» dememiz mümkün olduğu halde, sizin «âlemin varlığı için önce ve sonra yoktur» demeniz mümkün olmaz. Âlem için önce ve sonra sâbit olduğuna göre; zamanın önce ve sonra (kelimeleri ile) ifâde edilenden başka bir anlamı bulunmadığı açıktır.

Deriz ki: (Arada) hiçbir fark yoktur. Çünkü üst ve alt tabirlerinin belirlenmesi maksat değildir. Biz bu (tabirden) vazgeçiyor iç ve dış lâfızlarını kullanıyoruz ve diyoruz ki; âlemin içi ve dışı vardır. Ancak âlemin dışı doluluk mudur, boşluk mudur? Onlar (filozoflar) diyeceklerdir ki: Âlemin içerisinde ne doluluk, ne de boşluk vardır. Eğer siz dış ile âlemin her iki yüzeyini kastediyorsanız onun dışı vardır. Eğer başka bir şeyi bastediyorsanız onun dışı yoktur. Bize, «âlemin öncesi var mıdır?» denildiği zaman da -aynı şekilde- biz şöyle deriz: «Bu ifâdeyle âlemin varlığının başlangıcı, yani âlemin o noktadan başladığı bir başlangıcı varmıdır demek istiyorsanız, bu anlamda onun bir «önce» liği (başlangıcı) vardır. Tıpkı âlemin şu (şekilde) yorumlanan bir dışı olduğu gibi (âlemin dışı); açılmış olan tarafı ve kesişmiş olan yüzeyidir. Eğer siz «önce» ile (âlemin varlığının başladığı bir noktanın dışında) başka bir şey kastediyorsanız âlemin «önce» liği yoktur. Tıpkı âlemin dışı ile, yüzeyin dışında başka bir şey kastedildiği zaman, «âlemin dışı yoktur» dendiği gibi. Eğer önceliği olmıyan bir varlığın mebdeinin düşünülemediği söylenirse, dış olmıyan bir cismin varlığının sonsuzluğunun düşünülemediği de söylenir. Eğer sen, «(âlemin) dışı; onun kesişmiş olan yüzeyidir başkası değildir» dersen, biz de «(âlemin) öncesi; varlığının başlangıcıdır bu noktadan başkası değildir» deriz.

Geriye şöyle dememiz kalıyor: «Allah'ın varlığı vardı ve onunla beraber âlem yoktu.» Bu söz de -aynı şekilde- başka bir şeyin kabulünü gerektirmez. Onun vehmin uydurması olduğunnu gösteren şey, onun zaman ve mekâna mahsûs olmasıdır. Çünkü hasım, (muhâlifimiz olan filozoflar) her ne kadar cismin kadim olduğuna inanırsa da, vehmi onun hâdis olduğunun farzedilmesine boyun eğer. Biz de, her ne kadar cismin hâdis olduğuna inanıyor isek te, vehmimiz onun kadim farzedilmesine boyun eğebilir. Bu cisim konusunda böyledir. Zamana döndüğümüz vakit, hasım (filozoflar); öncesi olmayan bir zamanın hâdis olduğunu farzedemez. Halbuki inanılanın tersini farazi olarak (varsayım olarak) vehme yerleştirmek mümkündür. Ancak bunu (fi-

lozofların zaman görüşünü) vehme yerleştirmek mümkün değildir. Tıpkı mekânda olduğu gibi. Zira cismin sonluğuna inananla inanmıyanın her birisi; ötesinde boşluğun ve doluluğun bulunmadığı bir cismi varsaymaktan âciz kalır, hatta vehmi bunu kabule yanaşmaz. Fakat denilir ki; delile istinâd ettiği için sonlu bir cismin varlığını sarîh akıl men'etmezse de (onu) vehmetmeye de iltifât etmez. Aynı şekilde (denilir ki,) sarîh akıl; kendisinden önce bir açıklığın bulunmadığı bir varlığın (mümkün oluşunu) men'etmez.

Eğer vehim onu (kabul etmekten) eksik (âciz) kalırsa, ona yanaşmaz. Zira vehim, sonlu bir cismin yanısıra muhakkak başka bir cismin (bulunduğuna) alışkın olduğu veya bir hava ile (birlikte) boşluk düşündüğü için, görülmeyen (konusunda) buna imkân vermemiştir. Aynı şekilde vehim; bir hâdisi ancak bir şeyden sonra (kabule) alışmıştır. Bunun için de, öncesi olmayan bir hâdisi var saymaktan -ki mevcûd olup ta yok olan şeyin kendisidir- kaçınmıştır. İşte galatın (yanılmasının) sebebi budur, ona mukâvemet, bu çekişme ile hâsıl olmuştur (başarıya ulaştıran Allah'tır).

Onlar (filozoflar)ın zamanın kadim olması

Konusunda ilzâm edilişlerinin ikinci şekli:

Onlar (filozoflar) dediler ki; «şüphesiz Allah -size göre- âlemi yarattığından bir yıl, yüz yıl, bin yıl veya sonsuz süre önce yaratmaya kâdir idi. Bu takdirler miktar ve kemmiyet bakımından birbirinden farklıdır. Öyleyse âlemin var olmasından önce bir kısmı diğerinden daha uzun ve daha devamlı olan bir süre ve miktarın kabul edilmesi gerekir.

Derseniz ki, «seneler» lafzı ancak felekin hâdis olmasından ve dönmeye başlamasından sonra kullanılabilecek bir lâfızdır. Öyleyse biz «seneler» lafzını bırakalım, başka bir ifâde kullanalım ve diyelim ki: Âlemin -sözgelimi- varlığının başlangıcından şu ana kadar kendi yörüngesinde bin devir yapmış olduğunu kabul edelim. Acaba Allah Sübhânehû bu âlemden önce, onun gibi bizim zamanımıza kadar bin yüz devir yapmış olacak- bir başka âlem-yaratmaya kâdir mi idi? Şayet «hayır (kâdir) değildi» dersiniz bu söz; sanki kadimin acz halinden, kudret haline inkılâp etmesidir veya âlemin istihlâleden imkân haline dönüşmesidir. Şayet «evet (kâdirdir)» dersiniz ki -bunu demek gerekir- o takdirde «bizim zamanımıza kadar binikiyüz devir yapan üçüncü bir âlem yaratmaya kâdir miydi, değil miydi?» Buna da evet

demek lâzımdır. O halde biz diyoruz ki: Her ne kadar en eskisi o olmakla beraber (çünkü bize kadar binikiyüz devir yapmıştır) bizim varsayımımızdaki sıralamamızda üçüncü dediğimiz âlemin, ikinci adını verdiğimiz âlemle beraber yaratılması mümkün müdür değil midir? Bu âlem bize kadar binikiyüz devir yapmıştır, diğeri ise (ikinci diye sıraladığımız) binyüz devir yapmıştır. Bunun ikisi hareketin hızı ve mesâfesi bakımından eşit midirler? Şayet «evet (eşittir)» derseniz bu, muhâldir. Zira hız ve durgunluk bakımından birbirine eşit olan iki hareketin aynı vakitte son bulduğu halde, farklı miktar (sayılar) ın ortaya çıkması müstahildir. Eğer derseniz ki, binikiyüz devirle günümüze ulaşan üçüncü âlemin bize binyüz devirle ulaşan ikinci âlemle birlikte yaratılmış olması imkânsızdır, aksine bunun (üçüncü âlemin) ondan (ikinci âlemden) ikinci âlemi birinci âlemden öne geçiren miktara eşit bir miktar önce yaratılmış olması gerekir. Biz birinciye birinci adını; bizim vehmimize daha yakın olduğu için veriyoruz, çünkü varsayımımızda kendi zamanımızdan ona doğru yükseldiğimizde birincinin imkân süresi diğerinin imkân süresinin bir katıdır* Bu takdîrde hepsinden daha fazla olan bir başka âlemin var sayılması imkânı gerekir.

Bir kısmı diğer kısmından belirli bir miktar daha uzun olan ve sayı bakımından varsayılan bu imkânın zamandan başka bir gerçekliği yoktur. Şu halde bu var sayılan kemmiyetler Bârî Teâlâ'nın sıfatı değildir, Allah bu tür varsayımından münezzehtir. Âlemin yokluğunun sıfatı da değildir, zira yokluk bir şey değildir ki muhtelif miktarlarla takdîr edilebilsin. Kemmiyet, bir sıfattır ve kemmiyeti olan bir şeyi gerektirir ki bu, hareketten başka bir şey değildir. Kemmiyet ise; hareketin miktarı olan zamandan başka bir şey değildir. Şu halde -size göre- âlemden önce farklı kemmiyetlerde bir şey bulunması gerekir ki bu zamandır. Binaenaleyh -size göre- âlemden önce bir zaman vardır.

İtirâz (olarak denilir ki:) Bütün bunlar vahmin oyunlarıdır. Bu oyunları bertaraf etmenin en kısa yolu zamanı mekânla karşılaştırmaktır. Biz diyoruz ki: Allah Teâlâ en yüce feleki (el-felek'el-â'lâ) yaratmış olduğu şekilden bir kulaç daha büyük (kalın) yaratabilir miydi, yaratamaz mıydı? Eğer hayır (yarata-mazdı) derlerse bu, (Allah'ı) âciz saymaktır. Şayet evet (yaratabilirdi) derlerse bu miktar iki kulaç, üç kulaç veya sonsuza kadar uzayabilir. O zaman biz deriz ki, bu ifâdede, âlemin ötesinde

(*) Yani üçüncü âlemin birinci âlemden önce olduğu miktar ikinci âlemin birinci âlemden önce olduğu miktarın bir katıdır, keza birinci âlemin üçüncü âlemin geçtiği miktarın bir katı daha geçen dördüncü bir âlem var saymak mümkündür. (Süleymân Dünyâ.)

miktar ve kemmiyeti olan bir sonralık kabulü yer almaktadır. Zira iki veya üç kulaç büyük olan şey, bir kulaç olanın işgâl ettiği yerden daha büyük bir yer işgâl edecektir. Öyleyse -bu hükme göre- âlemin ötesinde bir kemmiyet vardır. Kemmiyet ise sayılan bir şey gerektirir ki bu, cisim veya boşluktur. Binaenaleyh âlemin ötesinde bir boşluk veya doluluk bulunmaktadır. Aynı şekilde, Allah Teâlâ âlemin yuvarlağını (küresini) yarattığı şekilden bir kulaç, sonra iki kulaç daha küçük yaratabilir miydi? Bu iki varsayım arasında yer işgâl etmeyi ve boşluğu ortadan kaldıracak farklılık var mıdır? Zira iki kulaç eksiklik halinde reddedilecek doluluk, bir kulaç eksiklik halinde reddedilecek (doluluktan) daha çoktur. Öyleyse boşluk bir miktar olmaktadır. Boşluk bir şey olmadığına göre nasıl miktar olabilir? Âlemin varlığından önce zaman (bakımından) imkânların takdiri (ne dâir) vehmin tahayyüllerine bizim (vereceğimiz) cevabımız, âlemin varlığından önce mekân (bakımından) imkânların takdiri (ne dâir) vehmin tahayyüllerine sizin (vereceğiniz) cevabınız gibidir. (15)

Denilirse ki: «Biz mümkün olmayanın ölçülmüş olacağını söylemiyoruz âlemin bugün olduğu şekilden daha büyük veya daha küçük olması mümkün değildir, dolayısıyla bu ölçülmüş değildir.»

Bu özür üç yönden batıldır:

Birincisi: Bu, akla karşı bir büyüklenmedir, çünkü aklın, âlemi olduğu şekilden bir kulaç daha büyük veya daha küçük olarak takdir etmesi; siyahla beyazın, yoklukla varlığın arasını birleştirirken yaptığı takdirden ayrıdır. Mümtenî; olumsuzla olumlunun arasını birleştirmektir. Bütün muhâllar buna dönüşür (dayanır) ki bu soğuk ve bozuk bir tahakkümdür.

İkincisi: Âlemin olduğu şekilden daha büyük veya daha küçük olmasının imkânsızlığı halinde; olduğu şekilde var olması mümkün değil vâcip olacaktır. Vâcip ise bir illetten müstağnîdir. O takdirde siz de Dehrîlerin (Materyalistlerin) sâni'i (kâinatın yapıcısını) sebeplerin müsebbibi olan sebebi reddederken söyledikleri sözü söyleyin. Halbuki sizin görüşünüz böyle değildir (16)

Üçüncüsü: Bu bozuk (ifâde); hasmını benzeriyle mukâbeleden âciz bırakamaz. Biz deriz ki: Âlemin varlığı var olmasından önce mümkün değildi. Aksine varlık ile imkân -ne fazla ne eksik- uygun geldi (ve âlem var oldu). Eğer siz, «kadim âczden kudrete intikâl etti» dersanız, biz de «hayır» deriz. Çünkü varlık mümkün değildi ki, kudret dâhilinde olsun. Mümkün

olmayan bir şeyin hâsıl olmasının mümteni oluşu, acze delâlet etmez. Eğer «mümteni idi de nasıl mümkün oldu?» dersanız biz de deriz ki, bir halde mümkün olanın (başka) bir halde mümteni olması neden müstahil olsun? Nitekim bir şey iki zıttan bir tarafıyla alınırsa öbür tarafıyla nitelendirilmesi mümteni olur. Eğer diğer tarafı olmadan alınacak olursa mümkün olur. Haller eşittir dersanız, biz de size miktarlar eşittir deriz. Nasıl oluyor da bir miktar mümkün oluyor ondan bir tırnak boyu büyük veya küçüğü mümteni oluyor? Eğer bu müşhil olmazsa o da müstahil olmaz.

İşte mukâvemet (karşı koymanın) yolu budur.

Cevâbın tahkikine gelince; onların imkânların varsayımı konusunda zikretmiş oldukları şeylerin anlamı yoktur. Kesin olan, Allah Teâlânın kadim ve kâdir olmasıdır. O istediği takdirde hiçbir fiil onun için ebediyen mümteni olmaz. Bu varsayımda önceden uzanan bir sürecin veya zamanın kabul edilmesini gerektiren hiçbir şey yoktur. Sadece vehim karışıklıkla ona başka bir şeyi ekliyebilir.

Âlemin kadim olması konusunda

Onlar (filozoflar)ın üçüncü delilleri:

Onlar (filozoflar) şöyle diyerek tutundular: Âlemin varlığı var olmasından önce mümkündür. Çünkü (önce) mümteni olup sonra mümkün olması müstahildir. Bu imkânın (âlemin var olduğundan önce varlığının mümkün olmasının) öncesi yoktur, yani her zaman vardır, âlemin var olması her zaman için mümkündür. Hiçbir halde, âlemin varlığının mümteni olabileceğinin ifâde edilebileceği bir durum yoktur. İmkân, devamlı var olduğuna göre, -imkân uyarınca- mümkünün de devamlı var olması gerekir. Bizim «onun (âlemin varlığı mümkündür» sözümüzün anlamı var olması muhâl değildir. Onun (âlemin) varlığı ebediyen mümkün olduğuna göre, var olması da ebediyen muhâl değildir. Aksi takdirde ebediyen varlığı muhâl olmuş olur ve bizim «varlığı ebediyen mümkündür» sözümüz batıl olur. «Varlığı ebediyen mümkündür» sözümüz batıl olunca, «imkân devamlı vardır» sözümüz de batıl olur.» İmkân devamlı vardır» sözümüz batıl olunca, «imkânın öncesi vardır» sözümüz doğru olur. «İmkânın öncesi vardır» sözümüz doğru olunca onun (zamandan) önce mümkün olmadığı ortaya çıkar. Bu ise âlemin henüz mümkün olmadığı ve Allah'ın ona (âlemi var etmeye) kâdir olmadığı bir halin var sayılmasına vesile olur. (17)

İtirâz olarak denilir ki: Her zaman âlemin hüdüsu mümkün olmuştur. Bu takdirde mutlaka âlemin ihdâs edildiği bir vaktin

tasavvur edilmesi gerekecektir. Ebediyen mevcûd olup da hâdis olmadığı var sayılacak olursa onun vuku bulması, imkâna uygun olarak değil, tersine meydana gelir. Bu (görüş) onların mekân konusundaki sözleri gibidir. Şöyleki, âlemin olduğundan daha büyük veya âlemin üstünde bir cismin yaratılmasının farzedilmesi mümkündür. Bu son cisim üzerinde bir başka cisim var sayılabilir ve bu sonsuza kadar gidebilir, binaenaleyh fazlalık imkânının sonu olmaz. Buna karşılık, mutlak manâda sonsuz olan bir doluluğun varlığı mümkün değildir. Aynı şekilde bir tarafı mümkün olmayanla sonuçlanan varlık ta böyledir. Hattâ (bu şöyle) demeye benzer: Mümkün, yüzeyleri sonlu olan cisimdir. Ancak (mümkünlük) miktarı büyüklük veya küçüklük ile belirlenemez. Hüdûsü mümkün olan da böyledir. Varlığın ilkeleri de öncelik ve sonralık ile belirlenemez. Ama hâdis olması prensibi bellidir. (Bu (prensib) mümkündür, başka değil.

**(Âlemin kadim olması konusunda filozofların)
dördüncü delili: (*)**

Onlar (filozoflar) dediler ki: Her hâdiste bulunan madde ondan önce gelir. Zira hâdisin maddeden müstağni olması mümkün değildir, binaenaleyh madde hâdis olmaz. Hâdis olan, maddenin üzerine gelen şekiller, arazlar ve keyfiyetlerdir.

(Bu görüşün) açıklanması: Her hâdis; hâdis olmazdan önce, ya vücûdu mümkün olacaktır veya vücûdu mümteni olacaktır, yahut ta vücûdu vâcib olacaktır. Vücûdunun mümteni olması muhâldir. Çünkü mümteni olan şey bizâtihi kat'iyen var olmaz. (Hâdisin) kendiliğinden vâcib'el-Vücûd olması da muhâldir, çünkü kendiliğinden vâcib olan kat'iyen yok olmaz. Şu halde bu ifâdeler gösteriyor ki; onun (hâdis) kendiliğinden vücûdu mümkündür. Öyleyse vücûd imkânı onun için var olmazdan önce, hâsıl olmuştur. Var olma (vücûd) imkânı, izâfi bir niteliktir, kendi içinde bir dayanağı yoktur. Onun muhakkak izâfe edilecek bir mahalli olması gerekir. Bu mahal ise maddeden başkası değildir. Dolayısıyla vücûd imkânı; maddeye izâfe edilir. «Şu madde, hararet ve soğukluğa, siyahlık ve beyazlığa, hareket ve sükûnete kâbiliyetlidir denildiği gibi. Yani bu keyfiyetlerin onda meydana gelmesi ve bu değişikliklerin üzerinden geçmesi onun için mümkün (denilmek istenir). Öyleyse imkân maddenin bir niteliği oluyor. Maddesi olmayan bir maddenin hâdis olması ise imkânsızdır. Eğer hâdis olabilse onun varlığının mümkün oluşu, varlığından önce olurdu, varlığının imkânı ken-

(*) Halbuki müellif daha önce «bu tür delilleri üç tanedir» demişti. [Bkz. 14 b (5)] şimdi ise dördüncü bir delil ilâve ediyor.

diliğinden kâim olurdu ve hiçbir şeye izâfe edilmezdi. Kaldı ki (varlık imkânı) izâfi bir nitelik olduğundan, kendiliğinden kâim olması düşünülemez ve imkânının anlamı, «onun kudret dâhilinde olması ve kadimin ona gücünün yetmesidir» denemez. Çünkü biz bir şeyin kudret dahilinde olmasını ancak mümkün olmasıyla biliriz. Ve «bu şey, kudret dâhilindedir, çünkü mümkündür.» deriz. Şu da «kudret dâhilinde değildir, çünkü mümkün değildir» deriz. Eğer «bu mümkündür» sözümüz, «bu kudret dâhilindedir» demek oluyorsa; biz, «bu kudret dâhilindedir, çünkü kudret dâhilindedir, şu kudret dâhilinde değildir, çünkü kudret dâhilinde değildir» demekteyiz. Bu ise bir şeyin kendisi ile târifidir. Şu halde bir şeyin mümkün olması, akılda apaçık beliren bir başka kazıyyeye (önermeye) delâlet etmektedir. Bu kazıyye ile ikinci (kazıye) olan kudret dâhilindedir kazıyesi bilinmektedir. Bu (ifâdenin) kadimin mümkün olduğunu bilmesine götürülmesi müstahildir. Zira bilgi; bir bilineni gerektirir. Bilinen imkân, şüphesiz ki bilginin gayrıdır. Ayrıca o, izâfi bir niteliktir, mutlaka kendisine izâfe edilecek bir zâtı gerektirir. Bu da maddeden başkası değildir. Şu halde her hâdisten önce bir madde vardır. Öyleyse ilk madde hiçbir şekilde hâdis (sonradan meydana gelmiş) değildir. (18)

İtirâz olarak denilir ki: Sizin zikrettiğiniz imkân (tarzı) aklın yıkımına varır. Çünkü aklın varlığını takdîr ettiği ve bu takdîrin mümteni olmadığı her şeye biz mümkün adını veriyoruz. (takdîrin) mümteni olduğu şeye, müstahil adını veriyoruz. Aklın yok sayılmasını farzetmediği şeye de vâcib adını veriyoruz. Bunlar akli kazıyyelerdir. Bir şeye nitelik olabilmeleri için varlığa ihtiyaçları yoktur. Bunun delili üç şekildedir.

Birincisi: Eğer imkân; kendisine izâfe edilecek bir mevcûdu gerektirseydi ve «bu, onun imkânıdır» denseydi imtina da, kendisine «bunun imtinâdır» denilebilecek mevcûd bir şeyi gerektirirdi. Halbuki mümteniin kendiliğinden varlığı yoktur. Muhâlin üzerine geçirilebileceği bir madde de yoktur ki imtinâ maddeye izâfe edilebilsin.

İkincisi; Akıl siyah ve beyazın var olmasından önce mümkün olmalarına hükmetmektedir. Bu imkân üzerine geçirileceği cisme muzâf olursa ve bu, «cismın siyah veya beyaz olması mümkündür» anlamında söylenirse beyazın kendiliğinden mümkün olmadığı ve onun imkân niteliği bulunmadığı ortaya çıkar. Mümkün olan cisimdir, imkân ise ona izâfe edilmiştir. Biz deriz ki; kendiliğinden siyahın varlığı mümkün müdür, vâcib midir, mümteni midir? Elbette «mümkündür» demek gerekecektir. Bu

da gösteriyor ki akıl; imkân hükmünü verirken imkânın kendisine izâfe edileceği mevcûd bir zâtın ortaya konmasına gerek duymuyor.

Üçüncüsü: Âdemoğullarının rûhları-onlara (filozoflara) göre-kendiliğinden kâim olan cevherlerdir. Cisim değildir, madde değildir ve madenin yapısına karışmış da değildir. İbn Sinâ'nın ve onlardan muhakkiklerin tercih ettiklerine göre, onlar (insanların rûhları) hâdistirler. Bunlar, hâdis olmazdan önce (hâdis olma) imkânına sâhiptirler ancak ne zâtları vardır, ne de maddeleri. Şu halde bunların (rûhların) mümkün oluşu izâfi bir vasıftır, ne kudret sâhibinin kudretine, ne fâile râcî olur. O zaman neye râcî olacaktır? İşte bu zorluk onların aleyhine dönmektedir (19)

Denilirse ki; imkânın aklın hükmüne döndürülmesi muhâldir, zira aklın hükmü demek, sadece imkânı bilmek demektir. İmkân, bilinendir ve bilginin gayrıdır. Hatta bilgi onu (imkânı) kuşatır, takip eder ve ona olduğu halde- ilişir. Eğer bilginin yokluğu farzedilirse bilinen yok olmaz, ama bilinenin yokluğu farzedilirse, bilgi yok olur. Öyle ise bilgi ve bilinen iki durumdur, birisi diğere tâbî'dir diğeri ise tâbî olunandır. Eğer biz akıl sahiplerinin imkân takdîrinden vazgeçtiklerini ve onu görmezlikten geldiklerini farzedecek olursak, imkânın ortadan kalkmadığını söylemiş oluruz. Çünkü kendiliklerinden mümkün olanlar, kendiliklerinden mümkündürler, ancak akıllar onları görememişlerdir. Akıllar ve akıllılar yok olsalar da şüphesiz ki imkân hali bâkî kalır.

Üç duruma gelince; bu konuda hiçbir hüccet (leri) yoktur. Zira imtinâ da aynı şekilde izâfi bir niteliktir ve izâfe edilen bir mevcûdu gerektirir. Mümteni'in anlamı iki zıddın arasını birleştirmektir. Eğer bir yer beyaz ise, beyazlığın (olduğu gibi) kalarak siyah olması mümtenîdir. Öyleyse, beyazlığın gösterilebileceği bir yerin bulunması ve o yerin bir sıfatla nitelendirilmesi gerekir. O zaman, «bunun tersi orası için mümteni'dir» denilir. Şu halde imtinâ izâfi bir nitelik oluyor ve kendisine izâfe edilen yer ile kâim bulunuyor. Vücûba gelince, onun vâcib olan bir vücûda izâfe edildiği gizlenemez.

İkincisi ise -siyahın kendiliğinden mümkün olması- galattır. Zira somut olarak yerleştiği bir mahal olmadan saf siyah, ele alınacak olursa, mümkün değil mümteni olur. Ancak bir cisim şeklinde var sayıldığı takdirde mümkün olabilir. Cisim ise şekil değiştirmeye hazırdır ve değişiklik cisim için mümkündür. Aksi takdirde siyahlık için tek başına kendilik yoktur ki, imkânla nitelendirilebilsin.

Üçüncüye gelince -ki bu, rûh meselesidir- o bir gruba göre kadimdir. Fakat onun bedenlere ilişmesi mümkündür. Bu takdirde sizin söyledikleriniz lâzım gelmez. Rûhun hâdis olduğunu kabul edenlere gelince; bunlardan bir grub rûhun maddeye karışmış olduğunu ve -Calinus'un bazı yerlerde söylediği sözlerin gösterdiğine göre- mizâca tâbi olduğunu kabul etmektedirler Bu takdirde o bir madde şeklinde olup mümkün oluşu maddesine izâfe edilmiştir. Rûhun hâdis olduğunu, ancak maddeye karışmamış olduğunu kabul edenlerin mezhebine (görüşüne) göre; bunun anlamı şudur: Maddeyi nefis-i nâtikanın idâre etmesi mümkündür. Binaenaleyh hâdis olmazdan önceki imkân halî, maddeye izâfe edilmiş olmaktadır. Rûh, her ne kadar maddeye karışmamış olsa da onunla (madde) alâkası vardır. Çünkü o maddeyi yönetmekte ve kullanmaktadır. Bu yolla da ona imkân halî rücû etmektedir.

Cevâp (olarak denilir ki:) İmkân, vücûp ve imtinâ hallerinin, akli kaziiyyelere döndürülmesi doğrudur. Onların «aklın hüküm vermesi; bilmesi demektir, bilgi ise; bilineni gerektirir» diye zikrettiklerine gelince, biz deriz ki; malûmdur, renklilik, canlılık ve diğer külli kaziiyeler -onlara göre- akılda sâbittirler ve bunlar birer bilgidirler. «Bilinenleri yoktur» denemez, fakat bunların bilinenlerinin âyân arasında varlığı yoktur. Hattâ filozoflar, küllîlerin zihinde mevcûd olduğunu â'yân arasında bulunmadığını tasrih etmişlerdir. (Küllîlerden) â'yân içinde mevcûd olan, şahıslara (bağlı) cüz'ilerdir. Bunlar ise ma'kûl (akledilmiş) değil, mahsûs (duyulanmış) durlar. Ancak aklın bunlardan maddeden soyutlanmış akli kaziiyeler çıkarmasına sebep olmaktadırlar. Öyleyse renklilik; beyazlık ve siyahlıktan ayrı tek başına akılda (yer eden) bir kaziiyedir. Siyahlıktan, beyazlıktan ve diğer renklerden ayrı varlıkta, (soyut) bir renk düşünülemez. Renkliliğin şekli akılda tafsîlâtsiz olarak yer eder. Bu sebeple (renk için), «varlığı zihinlerde yer eden, fakat â'yân da bulunmayan bir şekildir» denir. Bu mümteni değilse bizim zikrettiğimiz de mümteni olmaz. (20)

Onlar (filozoflar)ın «akıl sahiplerinin yok olması veya görememesi farzedilse de, imkân yok olmaz» sözlerine gelince, biz de deriz ki; akıl sahiplerinin yok olması farzedilse külli kaziiyeler (önergeler) -ki bunlar cinsler ve türlerdir- yok olur muydu? Eğer, «evet yok olurdu, zira bunların akılda birer kaziiye olmaktan öteye anlamları yoktur» derlerse, bizim imkân konusundaki sözümüz aynıdır ve ikisi arasında fark yoktur. Eğer onlar (filozoflar külli önermenin) Allah Sübhanehûnun ilminde baki olduğunu iddiâ ederlerse, imkân konusunda da söz aynıdır. Şu halde ilzâm vâki'dir ve maksat onların sözlerinin çelişkiliğini açığa çıkarmaktır.

«İmtinâ; bir şeyle nitelenen maddeye izâfe edilmiştir, dolaşısıyla onun zıddı mümtendir» mazeretlerine gelince, her muhâl böyle değildir. Allah'ın şerikinin (ortağının) bulunması muhâldir ve (bu konuda) imtinanın kendisine izâfe edileceği bir madde yoktur. (Allah'ın) şerikinin müstahil olmasının anlamı; Allah'ın zâtı ile münferid olması ve vücudunun vâcip olmasıdır, münferid olmak ise ona muzâftır diye iddiâ ederlerse, biz de deriz ki; bu (Allah'ın zâtı ile münferid olması) onların kâidesine göre vâcip değildir, çünkü âlem onunla beraber var olmuştur ve ondan ayrı (münferid) değildir. Eğer «(Allah'ın) nazirinden ayırd edilmesi vâciptir, vâcibin tersi ise mümtendir ki bu, Allah'a izâfetidir» diye iddiâ ederlerse, deriz ki; Allah'ın zâtıyla münferid olması, nazirinden ayırd edilmesi gibi değildir. Çünkü onun nazirinden ayırd edilmesi vâciptir. Mümkün olan yaratıklardan ayırd edilmesi ise vâcip değildir. Tıpkı onlar (filozoflar)ın imtinâ ifâdesini vücûb (ifâdesiyle) değiştirmeleri sonra da vücûb sıfatı ile ona (Allah'a) münferid olmayı izâfe etmeleri ve imtinâ'ı Allah'ın zâtına döndürerek yükledikleri gibi, biz de aynı hile ile ona imkân izâfetini yüklüyoruz.

«Siyah ve beyazın münferid bir zâtı ve nefsi yoktur» mazeretlerine gelince, eğer bununla varlıkta (münferid bir zâtının ve nefsinin yokluğu) kastediliyorsa bu doğrudur, ama akılda (münferit bir zâtının olmadığı) kastediliyorsa doğru değildir. Çünkü akıl, külli olarak siyahı düşünür ve kendi zâtında bunun mümkün olduğuna hükmeder.

Kaldı ki bu mazeret, hâdis olan rûhlarla da bâtil olmaktadır çünkü hâdis olan rûhların hem tek başına zâtları vardır hem de hüdûstan önce imkânları vardır. Ancak ona izâfe edilecek bir şey yoktur. Onların, «maddeyi rûhların idâre etmesi mümkündür» sözlerine gelince bu, uzak bir izâfettir. Eğer bununla yetinirseniz, «hâdisin mümkün olmasının mânâsı, gücü yetenin (hâdisi) meydana getirmesinin mümkün oluşudur» denilmesi de uzak görülemez. Böylece fâile izâfet gerçekleşir, ancak fâil katışmış olmaz. Tıpkı edilgen olan bedene (fâilin) katışmadan onun yapısına izâfe edilmesi gibi. Fâile nisbetle münfail (edilgen)e nisbet arasında -her iki yerde katışma söz konusu olmayınca- fark yoktur.

Denilirse ki; bütün itirazlarda siz problemlere, problemlerle karşılık vermeye çalıştınız fakat onların öne sürdükleri problemleri çözemediniz.

Deriz ki; Muâraza (karşı çıkma) şüphesiz ki sözün bozukluğunu açıklar. Problem şekli muâraza ve mutâlebe takdîri ile çözümlenir. Biz ise bu kitâpta sadece onların görülüşerini tekzip et-

me yolunu tuttuk. Delil getirme şekillerini derinlemesine ortaya koyarak, tutarsızlıklarını belirtmeyi hedef aldık belli bir görüşe dalmayı denemedik. Bu sebeple kitabın maksadının dışına çıkmadık. Hüdûsa delâlet eden delilleri uzun uzadıya anlatıyoruz. Çünkü maksadımız; onların kadîmi bilme konusundaki iddiâlarının iptâlinden ibârettir. Hak mezhebinin tesbitine gelince; bu (kitâbı) bitirdikten sonra Allah diler ve Tevfiki de destek olursa bir başka kitâpta onu açıklayacağız. O kitaba **Kavâid'el-Akâid** (Akâidin kâideleri) (21) adını vereceğiz. Bu kitâpta yıkmaya çalıştığımız gibi, orada da (doğru görüşü) isbâta çalışacağız. Şüphesiz ki Allah en iyi bilendir (22)

İKİNCİ MES'ELE

**ONLAR (FİLOZOFLAR)IN ÂLEMİN EBEDİYETİ, ZAMAN VE HAREKET KONUSUNDAKİ SÖZLERİNİN İPTÂLINE DÂİR-
DİR:**

Bilinmelidir ki; bu mes'ele, birincinin dalı (devamı) dır. Onlara (filozoflara) göre âlem; nasıl ezeli ise ve varlığının başlangıcı yoksa, aynı şekilde ebedidir ve sonu yoktur. Onun bozulup yok olması düşünülemez, böylece devâm eder gider.

(Âlemin) ezeliyeti konusunda zikrettiğimiz delillerinin dördü (âlemin) ebediliği konusunda da geçerlidir. (Bizim yaptığımız) itirazlar da aynı itirazlardır ve hiçbir fark yoktur. Onlar diyorlar ki: Âlem mâlûdür (illetlenmiştir). Onun illeti hem ezeli hem de ebedidir. Binaenaleyh mâlûl ile illet beraber olmaktadır. Ve (yine) diyorlar ki: İlet değişmeyince ma'lûl da değişmez. (Âlemin) hâdis olmamasını buna dayandırıyorlar. Aynı şekilde son bulması konusunda da bu görülşeri geçerlidir. İşte bunların birinci mesleki (metodu) budur.

İkinci mesleklerine göre; eğer âlem yok olursa, yokluğu varlığından sonra olacaktır. Öyleyse onun için bir «sonralık» sözkonusudur. Bununla zaman isbât edilmektedir.

Üçüncü mesleklerine gelince, şöyledir; varlık imkânı hiçbir zaman yok olmaz. Aynı şekilde mümkün olan varlık, imkân uyarınca her zaman olabilir. Ancak bu delil yeterli kuvvete (sâhip) değildir. Biz âlemin ezeli oluşunu muhâl sayıyoruz. Fakat Allah Teâlâ onu ebediyen bâki kılacak olursa (âlemin) ebedi olmasını muhâl saymıyoruz. Çünkü hâdis olan bir şeyin sonunun bulunması zorunlu değildir. Fiilin hâdis olması ve evvelinin (başlangıcının) bulunması ise zorunludur. Âlemin muhakkak sonlu olmasının gerektiğini öne süren yalnızca Ebul-Hüzeyl el-Allâf'tır, o der ki; «nasıl geçmişte âlemin sonsuz devirleri müstahil ise, gelecekte de aynı şekilde müstahildir.» bu fâsit bir görüştür, çünkü bütün gelecekler; ne birbirini takip ederek, ne bir-

birinin ardı sıra gelerek varlığa dâhil olabilirler. Halbuki geçmiş birbirini takip etmese de birbiri ardı sıra gelerek varlığa dâhil olmuştur. Öyleyse Bizim, âlemin ebediyen bâki olmasını muhâl saymadığımız, hatta onun bâki kalmasına veya yok olmasına cevâz verdiğimiz açığa çıkmıştır. Fakat mümkünün iki kısmından vâki olanı, ancak şeriat yoluyla bilinir, buraya aklın nazarı ilişmez. (Yani âlemin devamlı kalıp kalmaması akıl yoluyla değil şeriat yoluyla bilinir).

Dördüncü meslek (metod)lerine gelince bu, muhâldir. Zira diyorlar ki; âlem yok olunca varlık imkânı bâki kalır. Mümkün müstahil haline dönüşmez. Zira o izafi bir vasıftır ve -onların iddiâsına göre- her hâdis önceden bir maddeye muhtaçtır. Her yok olan da kendisinden yok olduğu maddeye gerek duyar. Binaenaleyh maddeler ve ilkeler yok olmaz. Yok olan o maddeye hülûl eden şekiller ve arazlardır.

Hepsinin cevâbı yukarda geçtiği gibidir.

Biz bu mes'eleye başlıbaşına (bir bölüm) ayırdık, çünkü onların (bu dört delilden başka) iki ayrı delilleri bulunmaktadır.

Birinci Delil

Bu (delil) Calinus'un tutunduğu delildir. Nitekim o der ki; meselâ güneş yokluğu kabul etseydi, uzun bir süre sonunda onda zayıflama meydana gelirdi. Halbuki binlerce yıldır devâm eden gözlemler onun miktarının ancak bu kadar olduğunu göstermektedir. Güneş bu uzun sürelerde zayıflamadığına göre bu, güneşin bozulmadığını gösterir.

Buna itirâz birkaç yöndendir:

Birincisi: Bu delil şekli şöyle de ifâde edilebilir: Eğer güneş bozulsaydı mutlakâ ona zayıflama ilişirdi, ancak tâli (ikinci önerme) muhâldir, dolayısıyla mukaddime (öncül) de muhâldir. Bu kıyâsa onlar bitişik şartlı kıyâs (el-şartî el-muttasıl) adını verirler. Ancak bu kıyâstan bu sonucu çıkarmak lâzım değildir, çünkü Öncül doğru değildir. Ancak ona bir başka şart izâfe edilir ve -sözgelimi -şöyle denilirse doğru olabilir: Eğer güneş bozulmuş sa mutlaka zayıflamış olmalıdır. Bu tâli (ikinci önerme) bu öncülü ancak bir şartın fazlalaşmasıyla lâzım kılabilir ki şöyle demeliyiz: Eğer güneş zayıflıyarak bozuluyorsa, uzun bir süre zayıflaması gerekir. Ya da bozulmanın ancak zayıflama yoluyla olduğu açıklanmalıdır ki, öncülden tâli (ikinci önerme) lâzım olsun. Biz, bir şeyin ancak zayıflama ile bozulabileceğini kabul etmeyiz, çünkü zayıflama bozulma şekillerinden (sadece) birisi-

dir. Bir şeyin en olgun halinde bulunduğu sırada âniden bozulması uzak görülemez.

İkincisi, bu görüşleri kabul edilse ve bozulmanın ancak zayıflama ile olduğu teslim edilse bile (güneşe) zayıflamanın sirâyet etmediği nereden bilinmektedir? Gözlemlere iltifât etmek muhâldir, çünkü güneşin miktarı gözlemlerle yaklaşık olarak bilinir. Yeryüzünden yüzyetmiş defa veya buna yakın bir miktar daha büyük olduğu söylenen güneşten -sözgelimi- bir dağ kadar miktar eksilse bu, duyularla anlaşılamazdı. Belki de (güneşte) zayıflama vardır ve günümüze kadar bir dağ miktarı veya daha fazla bir miktar azalmıştır da duyular bu miktarı kavrayamamaktadırlar. Çünkü Menâzır (gözlemler) ilminde bu miktarın tesbiti yaklaşık olarak bilinebilir. Bu, şunun gibidir. Onlara göre yâkût ile altın unsurlardan mürekkeptir ve bu unsurlar bozulmaya kâbiliyetlidir. Eğer bir yâkût yüz sene bir yerde bekletilse duyularla onun eksildiği farkedilemez. Belki de güneşten gözlem tarihinden bu yana eksilen miktar bir yâkuttan yüz sene de eksilen miktar kadardır ve bu da duyularla görülememektedir. Bu ise (onların) delillerinin son derece bozuk olduğunu gösterir.

Biz akıllıların terkedeceği bu türden pekçok delillerini irâd etmekten vazgeçtik. Burada sadece bu (delili) irâd ettik ki, terkettiklerimize örnek ve ibret olsun. Daha önce geçtiği gibi şüphelerini çözmek için zorlamayı gerektiren dört delili açıklamakla yetindik. (1)

İkinci Delil

Onlar (filozoflar) âlemin yok oluşunun müstahil olması konusunda (ikinci bir delil getirerek) dediler ki: Âlemin cevherleri yok olmaz, zira onu yok edici bir sebep düşünülemez. (Önce) yok olmayıp ta sonra yok olan şeyin elbetteki bir sebebi olmalıdır. Bu sebep te ya (*) Allah Sübhânehu'nün kadim irâdesi olacaktır ki bu, muhâldir. Zira Onun (Allah'ın) önce âlemin yok olmasını istemeyip sonra istemiş olması, bir değişmedir. Veya kadimin ve onun irâdesinin her ahvâlde aynı nitelik üzere olmasını gerektirecektir. (Âlemin yok olmasını istemekle) istenilen (şey) önce yokluktan varlık haline değişmekte, sonra da varlık halinden yokluğa değişmektedir. Kadim bir irâde ile hâdisin var olmasının muhâllîği konusunda zikretmiş olduğumuz husûslar, âlemin yok olmasının müstahil olduğuna delâlet eder. (2)

Burada ondan çok kuvvetli bir başka problem daha ortaya

(*) Bunun mukâbilini müellif zikretmemektedir.

çıkar. Şöyleki; murâd (istenen şey) şüphesiz ki mürid (isteyen) in fiilidir. Önce fâil olmayıp ta sonra fâil olan herkes, eğer kendi nefsinde bir değişme meydana gelmemişse muhakkak ki onun fiili önce mevcûd değilken sonra mevcûd olmalıdır. Zira fâil, olduğu gibi kalsaydı, onun fiili nasıl önceden yok idiyse, şimdi de olmayacaktı. Öyleyse o (fâil) bir şey işlememiştir. Yokluk bir şey olmadığına göre, nasıl fiil olacaktır. Eğer âlem yok olur ve onun önceden olmayan fiili yeniden oluverirse bu fiil nedir? Âlemin var oluşu mudur? Bu muhâldir, çünkü varlık kopmuş (yok olup gitmiş) tur. Yoksa onun fiili âlemin yok oluşu mudur? Âlemin yok oluşu bir şey değildir ki fiil olsun. Zira var olmak fiilin derecelerinin en alt basamağıdır. Âlemin yok oluşu ise var olan bir şey değildir ki onun için fâilin fiili, mücidin icad ettiği şey denebilsin. Bu zorlamadan dolayı -onlar- kelâmcıların bu konuda dört fırkaya ayrıldıklarını iddiâ ettiler ve her fırka-nın muhâle daldığını (söylediler).

(Birinci fırka olan) Mu'tezile'ye gelince, onlar dediler ki: Fâilden sâdır olan fiil, mevcûttur. Bu (fiil), yok (fenâ) olmadır. Onu yersiz (bir mahall dışında) yaratmıştır. Bu sebeple âlemin (hepsi) bir defada yok olur. Binaenaleyh kendisi yaratılmış olan yokluk ta yok olmaktadır. Ta ki bir başka yokluğa ihtiyâc hissedip te sonsuza kadar teselsül etmesin. Bu (görüş) birçok bakımından fâsittir:

Birincisi; yokluk (fenâ bulma) düşünölebilen bir mevcûd değildir ki onun yaratıldığı farzedilebilsin. Hem eğer mevcûd ise bir yok edici bulunmadan kendiliğinden niçin yok oluyor?:

Sonra âlem, ne ile yok oluyor? Eğer (yokluğu) âlemin zâtında yaratılmışsa ve onun içerisine hülûl etmişse bu, muhâldir. Çünkü hülûl eden hülûl edilenle karşılaşır ve bir anda da olsa ikisi birleşir. İkisinin birleşmesi câiz olduğuna göre, ikisi birbirinin zıddı değildir. Binaenaleyh onu yok etmez. Eğer (yokluğu), âlemin dışında (âlemsiz) ve mahalsiz yaratılmışsa onun varlığı, âlemin varlığına nereden ters düşmektedir?

Kaldı ki bu mezhep (görüş)lerde bir başka çirkinlik daha vardır. Şöyleki; âlemin cevherlerinden bir kısmını yok etmeye Allah Teâlâ'nın gücü yetmemekte, bir kısmına yetmektedir. Hat-tâ sadece âlemin cevherlerinin tümünü yok edecek, yok olma (fi-ilini) meydana getirmeye gücü yetmektedir. Eğer bu cevherler bir mahalde değilse, bunun külle nisbeti tek bir süreç (vetire) üzere olması gerekir.

İkinci fırka Kerrâmiye'dir. Nitekim onlar da dediler ki: (Fâilin - Tanrı'nın) fiili yok etmedir. Yok etme ise, onun zâtında

meydana getirdiği bir mevcuttan ibârettir- Allah onların sözlerinden münezzehtir- ki âlem bununla yok edilmiş olmaktadır. Onlara göre; aynı şekilde varlık ta O'nun (fâilin = Tanrı'nın) zâtında meydana gelen bir var oluşla var olmaktadır ve var olan onunla var olmaktadır. Bu (görüş te) fâsittir.

Zira bunda kadimin hâdislerin mahalli olması sözkonusudur, ayrıca ma'kûlün dışına çıkış vardır. Çünkü var etmek ile, ancak irâde ve kudrete nisbet edilen bir varlık düşünülebilir. İrâde ve kudretin dışında başka bir şeyin tesbiti ve farzedilen şeyin varlığı -ki o âlemdir- düşünülemez. Yok etme de böyledir.

Üçüncü fırka Eş'ariye'dir. Nitekim onlar da dediler ki : Arazlar kendiliklerinden yok olurlar ve onların bâki kalması düşünülemez. Çünkü (arazların) bâki kalmaları düşünülseydi, yok olmaları -bu anlamda- düşünülemezdi. Cevherlere gelince onlar, kendiliklerinde bâki değildirler, aksine varlıklarının üzerinde artık olan (eklenen) bir bâki oluşla bâkidirler. Allah Sübhânehû; bekâyı yaratmamış olsaydı, cevherler -bekâ olmadığı için- yok olacaktı. Bu (görüş te) aynı şekilde fâsittir. Çünkü siyahlığın ve beyazlığın bâki kalmaması ve (onun) varlığının her bir halde yenilenmesi (görüşünde) duyumlara karşı çıkma vardır. Akıl; her bir halde cismin varlığı yenilenir diyenin sözünden uzak durduğu gibi bu (görüşten de) uzak durur. İnsanın başında bugün yer alan saçın dün yer alan saçın benzeri değil kendisi olduğuna hükmeden akıl, aynı şekilde saçın siyahlığına da hükmetmektedir.

Ayrıca bunda bir başka zorlama daha vardır: Şöyleki; Bâki olan; bir bekâ ile bakî oluyorsa, bunun neticesinde Allah Teâlâ'nın sıfatlarının da bir bekâ ile bâki olması lâzım gelir. Bu bekâ'nın da bir başka bekâ ile bâki olması gerekir ve bu teselsül sonuza kadar uzanır.

Dördüncü fırka ise Eş'ariye'den bir başka tâifedir. Onlar dediler ki: Arazlar kendiliklerinden fenâ bulurlar, cevherler ise Allah Teâlâ'nın onlarda hareket ve sükûnu, birleşme ve ayrışmayı yaratmaması sebebiyle fenâ bulurlar. Çünkü hareket etmeyen veya durucu olmayan bir cismin bâki kalması müstahildir, bu sebeple yok olur. (Öyle görülüyor ki) Eş'ariye'nin her iki fırkası da yokluğun bir fiil olmadığını düşündüklerinden yok etmenin bir fiil olmadığına, sadece fiili engelleme olduğuna meyletmişlerdir.

Filozoflar da dediler ki; bu yolların hepsi bâtil olduğuna göre âlemin yok edilmesinin cevâzı için söylenecek bir başka söz şekli kalmamaktadır.

Bu (yani âlemin yok olmadığının filozoflarca kabulü) hatta âlem hâdistir dense de böyledir. Çünkü onlar insan nefsinin hâdis olduğunu kabul etmekle beraber yukarda zikrettiğimize yakın bir yolla bunun (insan nefsinin) yok olmasının müstahil olduğunu iddiâ etmektedirler.

Ezcümle onlara (Filozoflara) göre; kendi nefsiyle kâim olan ve bir mahalli bulunmayan her şeyin var olduktan sonra -ister kadim olsun, ister hâdis olsun- yok edilmesi düşünülemez. Onlara denilirse ki; suyun altında ateş yakılırsa su yok olur. Hemen derler ki (hayır) yok olmadı sadece buhâr haline dönüştü, sonra su haline (dönüşecektir). Madde -ki o heyûlâdır- havada bâkidir. Bu madde su şeklinin yer aldığı mahal idi, ancak heyûlâ su şeklinden sıyrılarak hava şekline bürünmüştür. Hava soğuyunca yoğunlaşacak ve su haline dönüşecektir. Bu, bir maddenin yenilenmiş olmasından değildir. Bilakis madde unsurlar arasında müşterektir, değişen sadece şekillerdir.

Cevâp (olarak deriz ki): Sizin zikrettiğiniz kısımların (görüşlerin) her birine teker teker dalıp, sizin (filozoflar) kâidelerinize göre bunların iptâl edilmesinin doğru olmadığını açıklamamız mümkündür. Çünkü sizin kâidelerinizde o türden görüşleri ihtivâ etmektedir. Ancak biz konuyu uzatmıyor ve (cevâbımızı) bir tek kısma (konuya) inhisâr ettiriyoruz. Ve diyoruz ki: «Var etme ve yok etme kudret sâhibinin irâdesiyledir. Allah Sübhânehû ve Teâlâ irâde edince var eder ve irâde edince yok eder. Onun -Sübhânehû- kâdir olmasının en mükemmel anlamı budur. O, bütünüyle kendi nefsinde değişikliğe uğramaz, sadece fiili değişir» diyene nasıl karşılık verirsiniz? Sizin, «Fâilden mutlaka bir fiil sâdir olmalıdır. Öyleyse Ondan (Tanrı) sâdir olan nedir?» sözünüze gelince, biz deriz ki, «Ondan sâdir olan yenilenen şeydir ki bu, yokluktur. Çünkü yokluk yok iken sonradan meydana gelmiş ve yokluk yenilenmiştir. İşte bu, ondan sâdir olandır.

Derseniz ki; o (yok olma) bir şey değildir, ondan (fâil) nasıl sâdir olmuştur?

Deriz ki; o (yokluk) bir şey değilse nasıl vuku'bulmuştur? Ondan sâdir olmanın anlamı sadece vuku'bulan şeyin onun kudretine izâfe edilmiş olmasıdır. Vuku'buluşu düşünülebildiğine göre, kudrete izâfeti niçin düşünülmesin? Sizinle, yokluğun arazlar ve şekiller üzerine sirâyetini kesinlikle inkâr ederek «yokluk bir şey değildir, öyleyse nasıl sirâyet edecek, sirâyet ve yenilenme ile nasıl nitelendirilecektir?» diyenin arasında ne fark vardır? Şüphesiz yokluğun arazlar ve şekiller üzerine sirâyetinden biz şüphe etmiyoruz, çünkü sirâyet ile nitelendirilen şeyin vukûu -ister bir şey adı verilsin, ister verilmesin- düşünüle-

bilir. Vukû'bulan ve düşünülebilin şeyin kudret sahibine izâfeti de aynı şekilde düşünülebilir (3)

Denilirse ki; bu (görüş,) bir şeyin var olmasından sonra yok olmasını câiz görenin mezhebine göre lâzımdır. Ona denilir ki; «sirâyet eden şey nedir?» Bize göre var olan şey yok olmaz. Arazların yok olması demek; var olan zıtlarının onlara sirâyetidir. Yoksa hiçbir şey olmayan mücerret yokluğun sirâyeti değildir. Çünkü bir şey olmayan, nasıl sirâyet niteliğiyle nitelendirilebilir? Saç; beyazlaşınca sirâyet eden sadece beyazlıktır ve o mevcuttur. Biz, sirâyet eden siyah olmamaktır diyemeyiz.

Bu (görüş de) iki yönden fâsittir:

Birincisi: (saça) beyazlığın sirâyeti; siyahlığın yok olmasını tazammun eder mi etmez mi? «Etmez» derlerse akıllar karşısında büyüklük taslamış olurlar. «Eder» derlerse bu takdirden tazammun eden şey tazammun edilenin aynı mıdır gayrı mıdır? Eğer «aynıdır» derlerse bu, çelişik olur, çünkü bir şey kendi nefsinin tazammun etmez. Eğer «gayrıdır» derlerse, «bu gayrı olan şey, ma'kûl mudur değil midir?» «Hayır (ma'kûl değildir)» derlerse biz de, «onun tazammun ettiğini nereden biliyorsunuz?» deriz. Onun tazammun edici olduğuna hükmetmek; ma'kûl olduğunu itirâftır. «Evet (ma'kûldur)» derlerse, «bu ma'kûl olan ve tazammun eden şey -ki bu siyahın yokluğudur- kadîm midir, yoksa hâdis midir?» «Kadîmdir» derlerse bu, muhâldir. «Hâdistir» derlerse hüdüs ile nitellendirilebilen şey, nasıl ma'kûl (düşünülebilir) olamaz? Eğer, «ne kadîmdir, ne de hâdistir» derlerse bu, muhâldir. Çünkü beyazlığın sirâyetinden önce siyahlık yok olmuştur» denilirse bu yalan olur. «Beyazlığın sirâyetinden sonra bu (siyahlık) yok olmuştur» denilirse bu doğru olur. Öyleyse şüphesiz ki bu beyazlık sirâyet edicidir ve sirâyet eden şey de ma'kûldur. Öyleyse kudret sahibinin kudretine nisbet edilmesi câizdir.

(Fâsit oluşun) ikinci şekli: Onlara (filozoflara) göre arazların bir kısmı ancak zıddı ile yok olur. Onlara göre; hareketin zıddı yoktur. Hareket ile sükûnet arasındaki karşılık meleke ve yokluğun karşılığı gibidir. Varlıkla yokluğun karşılığı demek istiyorum. Sükûnet demek, hareketsizlik demektir, hareket yok olunca onun zıddı olan sükûnet sirâyet etmez, Bilakis o salt yokluktur. istikmâl (kemal isteği) kabilinden sıfatlar da; dıvumlanan şeylerin şekillerinin gözün ağ tabakasında şekillenmesi gibidir. Hattâ ma'küllerin şekillerinin rûhta yer etmesi de böyledir. Bu (şekillerin rûhta yer etmesi) zıddının ortadan kalkmasına gerek olmadan, varlığın açılması şeklindedir. Eğer yok

olursa, bunun anlamı; zıddı ardından gelmeden varlığın yok olmasıdır. Şu halde sirâyet eden yokluğun gerçekleşmesi düşünülebilir. Bir şey olmasa da kendiliğinden vuku'u düşünülebilen şeyin kudret sahibinin kudretine nisbet edilmesi de düşünülebilir.

Buradan ortaya çıkıyor ki; her ne zaman bir hâdisin kadîm bir irâde ile vukû'u düşünülürse vukû'bulan şeyin var veya yok olması arasında fark yoktur. Ve en iyi bilen Allâhtır. (4)

ÜÇÜNCÜ MES'ELE

Onlar (Filozoflar)ın «Allah; âlemin fâili ve sâni'i (yapıcısı) dır ve âlem de onun sun'u (yapısı) ve fiilidir» diyerek karışıklık meydana getirmelerinin ve bu sözün onların yanında hakikat olmayıp mecâz olduğunun beyanına dâirdir:

Dehri (Materyalist)lerin dışında filozofların tümü; âlemin bir sâni'i (yapıcısı) bulunduğu ve Allah Teâlâ'nın âlemin fâili ve sâni'i, âlemin de onun fiili ve sun'u (yapısı) olduğu konusunda ittifâk etmişlerdir. Bu, onların kurallarına göre bir aldatmacadır. Bilâkis onların kurallarının seyrine göre âlemin Allah'ın sun'u (yapısı) olması üç yönden düşünülemez:

- 1 — Fâil yönünden
- 2 — Fiil yönünden
- 3 — Fiil ile fâil arasında müsterek olan nisbet yönünden.

Fâil yönünden: Fâilin muhakkak ihtiyâr ve irâde sahibi olması, istediğini bilmesi gerekir ki istediğinin fâili olabilsin. Allah Teâlâ onlara göre- mürid (istek sâhibi) değildir. Hattâ onun hiçbir sıfatı yoktur. Ondan sâdır olan şey zorunlu ve lâzım olarak sâdır olmaktadır.

İkincisi, âlem kadîmdir, fiil ise hâdistir.

Üçüncüsü -onlara göre- Allah Teâlâ her yönden birdir. Bir-den -onlara göre- ancak yine bir sâdır olabilir. Âlem ise muhtelif şeylerden mürekkeptir, dolayısıyla âlem ondan (Allah'tan) nasıl sâdır olabilir?

Biz bu üç yönün her birini, onların savunmaktan âciz kalışlarıyla birlikte inceleyelim:

Birincisi;

(Âlemin Allah'ın sun'u (yapısı) olmayışının fâil bakımından düşünülememesi:)

Biz deriz ki; fâil, fiilin kendisinden irâde ve ihtiyâr yoluyla ve irâde edileni bilerek sâdır olduğu kimseden ibârettir. Sizze göre âlem, Allah Teâlâ bakımından ma'lûlün, illete nisbeti gibidir ve ona zorunlu olarak lâzımdır. Allah Teâlâ'nın onu (âlemi yaratmayı) red etmesi düşünülemez. Gölgenin şahsa, ışığın güneşe lüzûmu gibi. Bunlar ise hiçbir şekilde fiil değildir. Hatta ışığı yapan (fail) çıradır, gölgesini yapan fail şahıstır diyen kimse aşırı gitmiş ve aşırılıkta da haddin dışına çıkmış olur. Kendisiyle istiâre yapılanla, kendisinden istiâre yapılan şeyin bir nitelikte ortak olmasına dayanarak; bir lafzı istiâre etmiş olur. Şöyleki, fâil; hepsinin sebebidir. Işığın sebebi lamba, aydınlığın sebebi güneştir. Ancak fâile-salt sebep olmasından dolayı fâil ve sâni (yapıcı) adı verilmez. Aksine özel bir şekilde sebep olmasından dolayı bu ad verilir. Bu şekil fiilin ondan irâde ve ihtiyâr şeklinde vâki olmasıdır. Hattâ «duvar fâil değildir, taş fâil değildir, katı (maddeler) fâil değildir, çünkü fiil, sadece canlılar içindir» diyen kimseye bu noktada bir şey söylenemez ve sözü yalanlanamaz. Halbuki onlara (filozoflara) göre, taşın bir fiili vardır bu da yuvarlanma, ağırlık ve merkeze doğru meyildir. Aynı şekilde ateşin de bir fiili vardır bu, ısıtmadır. Duvarın da bir fiili vardır bu, merkeze doğru meyil ve gölge yapmadır, çünkü bütün bunlar ondan sâdır olmaktadır. Bu sözü söylemek ise muhâldir. (1)

Denilirse ki: Her var olanın varlığı kendiliğinden vâcip değildir. Bilakis o başkasıyla var olur. İşte bu (varolan) şeye biz mef'ûl ve ona sebep olan şeye de fâil adını veririz. İrâdi olarak mı, yoksa sebep olarak mı fâil olduğuna aldırış etmeyiz. Tıpkı sizin fâilin âletle mi, yoksa âletsiz mi fâil olduğuna aldırış etmemeniz gibi. Fiil; bir cinstir; âletle olan (fiil) âletsiz olan (fiil) diye ayrılır. Keza (fâil de) bir cinstir, tabii olarak vukû bulan ve ihtiyâr ile vukû bulan (diye ikiye) ayrılır. Şöyleki; biz «tabii olarak yaptı» dediğimiz zaman «tabii olarak» sözümüz «yaptı» sözümüzün zıddı olmaz, onunla çelişmez ve onu reddetmez. Bilakis fiilin türünün açıklanması olur. Tıpkı «doğrudan ve âletsiz yaptı» dediğimiz zaman, bunun bir çelişki olmayıp açıklama ve türlendirme olması gibi. «İhtiyâr ile yaptı» dediğimiz zaman bu da «canlı insan» sözümüzde olduğu gibi, tekrar olmaz. Bilakis fiilin türünü beyân olur, tıpkı «âlet ile yaptı» dediğimiz gibi. Eğer «yaptı» sözümüz irâdeyi tazammun etseydi ve irâde de

fiil olması nedeniyle, fiil için zati bir nitelik olsaydı o zaman «tabii olarak yaptı» sözümüz tıpkı «yaptı» ve «yapmadı» dediğimiz gibi çelişik olurdu.

Deriz ki: Bu isimlendirme bozuktur ve ne şekilde olursa olsun her sebebe fâil ve her müsebbebe de (sebeplenene şeye) mef'ûl demek câiz değildir. Eğer böyle (câiz) olsaydı katı maddele-
rin fiili yoktur, fiil ancak canlılara hâstır demek doğru olmazdı. Halbuki bu (ifâde) doğru olduğu şöhret bulan külli önermelerden birisidir. Eğer katı nesneye fâil adı veriliyorsa bu, istîâre yoluyla, tıpkı isteyene, mecâz yoluyla mürîd adı verildiği gibi. Denilir ki; taş yuvarlanıyor, çünkü o merkezi ister ve arar, isteme ve arama ancak istenen ve arananı bilmekle düşünöle-
bilen bir gerçekliktir, dolayısıyla canlılardan başka bir şey için düşünölemez.

Sizin «yaptı» sözümüz umûmidir, tabii ve irâdi olmak üzere (ikiye) bölünür» sözünüze gelince bu, kabul değildir. Bu tıpkı, «irâde etti sözümüz umûmidir: irâde edileni bilerek irâde etmek ve irâde ettiği şeyi bilmiyerek irâde etmek diye (ikiye bölünür» diyenin sözü gibidir ve fâsittir. Çünkü irâde; zorunlu olarak bilmeyi tazammun eder. Aynı şekilde fiil de irâdeyi tazammun eder.

Sizin «tabii olarak yaptı sözünüz öncekiyle (yaptı sözüyle tabii olarak sözü birbiriyle) çelişik değildir» demenize gelince bu öyle değildir, bilakis hakikat bakımından o öncekiyle çelişik-
tir. Ancak mecâz olarak kaldığı için kavrayışımız birden bire çelişkiye geçmiyor ve tabiatın ondan kaçınması hızlanmıyor çünkü o bir bakımdan sebep olduğu için fâil de sebeptir ve bu yüzden mecâzi olarak fiil adı verilmektedir.

«İhtiyâr ile yaptı» denilince gerçekten bu, bir tekrardır. Tıpkı «neyi irâde ettiğini bilerek, irâde etti» demek gibidir. Lâkin mecâzi olarak «yaptı» ve hakikat olarak «yaptı» demek tasav-
vur edilebildiği için nefis «ihtiyâr ile yaptı» demekten nefret etmemektedir. Bunun anlamı mecâzi değil hakiki bir fiille yapılmaktadır. «Diliyle konuştu, gözüyle baktı» diyenin sözü gibidir. Nasıl ki bakışın mecâzi olarak, kalb için, sözün de el ve başın hareket ettirilmesi için kullanılması câiz ise, hattâ başla evet denilebilirse aynı şekilde «dili ile söyledi, gözüyle baktı» demek te çirkin karşılanmamalıdır. Bunun anlamı; mecâz ihtimâlini reddetmektir. İşte ayağın kaydığı nokta burasıdır. Bu budalalar aldanma noktasına dikkat etsinler.

Denilirse ki; fâile, fâil adının verilmesi ancak lüğât bakımından bilinebilir. Aksi takdirde bir şeye sebep olanın irâdeli ve irâdesiz olmak üzere bölümlendiği akıl bakımından apaçık

ortadadır. Fâil isminin gerçekten her iki kısım için verilip verilmeyeceği tartışma konusudur. Bunu inkâr etmenin yolu yoktur. Nitekim araplar «ateş yakar, kılıç keser, kar dondurur, sakamonya ishâl eder, ekmek doyurur, su susuzluğu giderir» derler. Bizim «vuruyor» sözümüzün manâsı, vurma işlemini yapıyor, «yakıyor» sözümüzün manâsı yakma işlemini yapıyor, «kesiyor» sözümüzün manâsı kesme işlemini yapıyor demektir. Eğer bütün bunlar mecâzdır derseniz, siz hiç bir dayanak olmaksızın tahakküm edici (olmuş) olursunuz.

Cevâb (olarak deriz ki): Tüm bunlar mecâz yoluyladır. Gerçek olan fiil, sadece irâde yoluyla olandır. Bunun delili şudur: Biz, hâsıl olması iki şeye dayanan bir hâdis farzedelim. Bunlardan birisi irâdî diğeri gayriirâdîdir. Akıl; fiili irâdî olana izâfe eder. Lügat ta böyledir. Çünkü bir insanı ateşe atıp öldüren kimseye kâtil denir, ateşe kâtil denmez. Hattâ onu öldüren falancadır denildiğinde bu sözü söyleyen doğrulanır.

Eğer fâil ismi; hem irâde edene, hem de irâde etmeyene bir (aynı şekilde), veriliyorsa ve birisine asli olarak, diğerine de istiâre yoluyla veriliyor değilse öldürme (fiili); akıl, lügat ve örf bakımından niçin irâde edene izâfe edilmektedir?

Halbuki öldürmenin en yakın illeti ateştir ve ateşe atan kimse ölenle ateşin arasını birleştirmekten başka bir şey yapmamıştır. Ne var ki ölenle ateşin arasını birleştirme fiili irâde ile olduğundan ve ateşin etkisi de irâdesiz olduğundan (ateşe atan kişiye) kâtil adı verilmiştir de ateşe kâtil denmemiştir. (Ateşe kâtil denmesi) ancak (istiâre ile) mümkündür. Bu da gösteriyor ki fâil; fiilin kendisinden irâde ile sâdir olduğu kim-sedir. Onlara (filozoflara) göre Allah Teâlâ; âlemi (yaratma) fiili için irâde ve ihtiyâr sâhibi olmadığından, onun fâili ve sâni'i de değildir, ancak mecâz yoluyla (âlemin fâili ve sâni'i olabilir.)

Denilirse ki; biz Allah'ın fâil olmasıyla; onun kendisinden başka her varlığın sebebi olduğunu ve âlemin ayakta durmasının ona bağlı bulunduğunu kastediyoruz. Eğer Bâri Teâlâ'nın varlığı olmasaydı âlemin varlığı düşünülemezdi. Tıpkı güneşin yokluğu farzedilecek olursa ışığın yok olması gibi. Şayet Bâri Teâlâ'nın yokluğu farzedilecek olursa âlem de yok olur. İşte Allah Teâlâ'nın fâil olmasıyla bunu kastediyoruz. Eğer hasım (düşmanımız) bu manâya fiil ismini vermekten kaçınıyorsa, isimlere itibâr yoktur, yeter ki manâ açığa çıksın.

Deriz ki, bizim maksadımız bu manâya fiil ve san'at (adının) verilmeyeceğini açıklamaktır. Fiil ve san'at, sadece gerçek irâdeyle sâdir olan şeydir. Siz ise fiilin hakiki manâsını reddettiniz ve sırf islâmcılara güzel görünmek için, fiil lafzını kullan-

dınız. Halbuki din; anlamlardan fâriğ olan (soyutlanmış) ifâde-leri kullanmakla tamamlanmaz (gerçekleşmez). Öyleyse Allah Sübâhânehû ve Teâlâ'nın fiilini açıklayınız ki sizin inandıklarınızın müslümanların dinine aykırı olduğu açığa çıksın. Allah Teâlâ'nın âlemin sâni'i olduğunu ve âlemin onun sun'u (yapısı) olduğunu söyleyerek aldatmacaya başvurmayınız. Çünkü bu, sadece söylediğiniz bir sözden ibârettir, onun hakikatını ise reddetmektedirsiniz. Bu mes'eledede maksad; bu aldatmacayı açığa çıkarmaktan ibârettir.

İkinci Şekil:

Onlar (filozoflar)ın kurallarına göre fiilde şartını yok olmasından dolayı, âlemin Allah Teâlâ'nın fiili olmasının iptâline dâirdir.

Söyle ki; fiil, ihdâs (meydana getirmek)tan ibârettir.. Onlara göre âlem, hâdis değil kadîmdir. Fiilin anlamı ise sonradan meydana getirilerek bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmaktır. Bu ise kadîm için düşünülemez, çünkü mevcûdu icâd etmek mümkün değildir. Şu halde fiilin şartı hâdis olmaktadır. Onlara göre ise, âlem kadîmdir, binaenaleyh nasıl (kadîm) Allah'ın fiili olabilir? Allah onların söylediklerinden yüce ve münezzehtir.

Denilirse ki, hâdisin manâsı; yokluktan sonra var olmaktadır. Öyleyse fâil; (bir şey) ihdâs ettiği zaman, ona ilişik olarak kendisinden sâdir olan şey, salt varlık mıdır, yoksa salt yokluk mudur veya her ikisi birden midir? Biz bunu araştıralım. Ona ilişkin şey; önceki yokluktur, sözü bâtıldır. Çünkü fâilin yokluğa etkisi yoktur. (Ona ilişkin şey, hem varlık hem yokluk) ikisi birdendir demek te, bâtıldır. Çünkü yokluğun fâile katıyen ilişmiyeceği ve yokluğun yok olması nedeniyle hiçbir şekilde fâile muhtâc olmadığı açıktır. Geriye yalnız (fâilden sâdir olan ve ona ilişkin şeyin) var oluş bakımından ilişkisi, ondan sâdir olan şeyin salt varlık olması ve fâile sadece varlığın nisbet edilmesi husûsu kalıyor. Çünkü sürekli olarak varlığın var sayılması sürekli nisbetin var sayılmasıdır. Bu nisbet devâm ettiği sürece, kendisine nisbet edilen şey de etki bakımından devam edecektir. Çünkü fâile yokluk hiçbir şekilde taalluk etmemiştir. Geriye şöyle demek kalıyor: «O (yokluk), ona (fâile) hâdis olması bakımından ilişmiştir.» Hâdis olmasının anlamı ise; sadece yokluktan sonra var olması ve yokluğun ona ilişmemesidir. Eğer «önceki yok oluş, varlık için bir nitelik sayılır, ona ilişkin şey bütün varlık değil, özel ve yokluğun kendisinden önce olduğu bir varlıktır» denilirse buna şöyle denilir: «Varlıktan önce yokluğun gelmesi fâilin fiili, sâni'in sun'u (yapısı)ndan dolayı değildir. Çünkü bu varlığın, fâilden sūduru; ancak ondan önce bir yok-

luğun düşünülmesiyle düşünülebilir. Yokluğun önceliği ise, fâilin fiilinden dolayı değildir. Binaenaleyh önceden bir yokluğun bulunması fâilin fiilinden değildir ve onunla ilişkisi yoktur. Fiil olması bakımından (önceki yokluğu) şart koşturmak; hiçbir şekilde fâilin etkisi olmayan bir şeyi şart koşturmak.

Sizin, «mevcûdun icâdı mümkün değildir» sözünüze gelince, eğer bununla mevcûdun yok olmadan sonra var olması yenilenmez demek istiyorsanız, bu doğrudur. Şayet bununla, mevcûdun mevcûd olması bakımından bir mücid ile mevcûd olması gerekmez demek istiyorsanız, biz mevcûdun mevcûd olması halinde, mevcûd olduğunu, yok olması halinde mevcûd olmadığını açıklamıştık. Zira bir şey ancak onun fâili mücid (icad edici) olursa mevcûd olabilir. Yokluk halinde ise fâil mücid olmaz. Ancak bir şeyin ondan vücûd bulması halinde fâil, mücid olabilir. Fâil mücid olduğu, mef'ûl mevcûd olduğu için icad onunla beraberdir. Çünkü icad; mücidin mevcûda nisbetinden ibârettir ve bütün bunlar, vücûd (var olma) ile beraberdir, ondan önce değildir. Şu halde eğer icad ile kastedilen şey, fâilin mücid ve mef'ûlün de mevcûd olduğu nisbet ise; icad, ancak mevcûd içindir. Onlar (filozoflar); «İşte bunun için biz âlem ezeli ve ebedi olarak, Allah'ın fiilidir hükmünü verdik» dediler. Ondaki her halin fâili Allah Teâlâ'dır. Çünkü fâile iştirilen şey, varlıktır. Eğer ilişki devâm ederse, varlık devâm eder, ilişki kesilirse varlık ta kesilir. Yoksa sizin tahayyül ettiğiniz gibi, Bâri Teâlâ'nın yokluğu var sayılırsa âlem yine bâki kalır (değildir). Çünkü siz (Allah ile âlemin) yapıcı ile yapı gibi olduğunu iddiâ ettiniz. Yapıcı yok olduğu halde, yapı yine bâki kalır. Yapının bâki kalması; yapıcı ile değildir, aksine yapının bileşimini tutan kurulum ile. Eğer yapıda -sözgelimi- su gibi tutucu bir güç bulunmazsa onu meydana getiren fâilin fiiliyle ortaya çıkan şeklin bâki kalması düşünülemez.

Cevâb (olarak deriz ki:) Fiil; fâile hâdis olması bakımından ilişir. Yoksa (hâdis olmazdan önceki) yokluğu bakımından veya sadece var olması bakımından (ilişmez). Çünkü -bize göre- fiil; fâile varlığın ikinci halinde (merhalesinde) ilişmez -o zaten vardır- aksine varlığın hâdis olması halinde ilişir. Çünkü vücûd bulma; hâdis olma ve yokluktan varlığa çıkmadır. Eğer fiilden hüdûs anlamı reddedilecek olursa; onun fiil olduğu da düşünülemez, fâile ilişmesi de düşünülemez. Sizin (filozofların) «fiilin hâdis olması; yokluk ile sebkat edilmiş (önünün alınmış) olmasından dolayıdır, yoksa fâilin fiilinden veya yapanın yapmasından dolayı değildir» sözünüz böyledir (doğrudur). Ancak bu -yokluk ile sebkat edilmiş olmayı kasdediyorum -varlığın fâilin fiili olması için şarttır. Yokluk ile sebkat edilmemiş

(Önceden yokluk bulunmayan) varlık, dâimdir ve fâilin fiili olmaya elverişli değildir. Fiilin fiil olması için şart koşulan her şeyin; fâilin fiili ile olması şart değildir. Çünkü fâilin zâtı, bilgisi, irâdesi ve kudreti fâil olmasının şartıdır ve bunlar fâilin eseri değildir. Ancak fiil yalnız var olan için düşünülebilir. Binaenaleyh, fâilin varlığı, bilgisi, irâdesi ve kudreti -fâilin eseri olmasada- fâil olması için şarttır. (2)

Denilirse ki: Fiilin fâil ile beraber ve ondan gecikmemiş olmasının câiz olduğunu itirâf ettiniz. Dolayısıyla bundan, fâil hâdis ise fiilin de hâdis olması, fâil kadim ise fiilin de kadim olması zorunluluğunu (kabul etmek neticesi doğar). Eğer siz, fiilin, fâilden zaman bakımından gecikmesini şart koşmuşsanız, bu muhâldir. Çünkü suda elini hareket ettiren kimsenin, elinin hareketiyle su da hareket eder. Ne ondan önce ne de sonra. Eğer su, sonra hareket etmiş olsaydı, el bir anda oynatılmadan önce su ile breaber olurdu. Eğer el sudan önce hareket ettirilmiş olsaydı, su elden ayrılmış olurdu. Hareket ettiğini var sayacak olursak, suyun hareketi de aynı şekilde hem sürekli, hem de ma'lûl ve mef'ûl olur. Ve bu, hareketin sürekliliği varsayımını engellemez. İşte âlemin Allah Teâlâ'ya nisbeti de böyledir.

Deriz ki: Fiilin hâdis olmasını (kabul ettikten) sonra -suyun hâreketi gibi- fiilin fâil ile beraber olmasını muhâl saymıyoruz. Suyun hareketi yokluktan hâdis olmuştur ve onun fiil olması câizdir. İster fâilin zâtından sonra olsun, ister onunla beraber olsun farksızdır. Biz sadece kadim fiili muhâl sayıyoruz. Çünkü yokluktan hâdis olmayan şeye; fiil adını vermek salt mecâz yoluyladır, bir hakikatı yoktur. İletle beraber ma'lûle gelince; onların ikisinin birlikte hâdis olması veya ikisinin birlikte kadim olması câizdir. Nitekim denilir ki: Kadim bilgi; kadim (Allah) Sübhânehû ve Teâlâ'nın bilen olması için bir illettir. Bu konuda söylenecek söz yoktur. Söz, fiil adı verilen şeydedir. İletin ma'lûluna, illetin fiili adı, ancak mecâzi olarak verilebilir. Hattâ fiil adı verilen şeyin şartı; yokluktan meydana gelmiş olması (hâdis olması)dır. Eğer bir kişi, varlığı dâim olan Kadime, aşırı giderek başkasının fiili ismini verirse, istiarede aşırı gitmiş olur. Sizin (filozofların) «Eğer biz suyun hareketinin parmakla beraber, sürekli ve kadim olduğunu var sayarsak, suyun hareketi fiil olmaktan çıkmaz» sözünüze gelince bu bir aldatmacadır. Çünkü parmağın (harekette) fiili yoktur, fâil; parmak sâhibidir, isteyen odur, eğer onu kadim farzedecek olursak parmağın hareketi onun fiili olur.

Şu bakımdan ki; hareketin her cüz'ü yoktan hâdis olmuştur ve bu itibarla da fiil olmuştur. Suyun hareketine gelince «o, parmağın fiilidir» diyemeyiz, bilakis o Allah Sübhânehû'nun

fiilidir. Her ne bakımdan olursa olsun, suyun fiil olması, hâdis olmasındandır. Ancak onun hâdis oluşu devâmlıdır. Dolayısıyla o, hâdis olması bakımından bir fiildir.

Denilirse ki: Fiilin fâile nisbetinin, tıpkı ma'lûlün illete nisbeti gibi onunla beraber mevcûd olması bakımından olduğunu itirâf ettiniz ve illetin sürekli nisbetini düşünmeyi kabul ettiniz. Biz, âlemin fiil olmasıyla Allah Teâlâ'ya nisbeti dâim olan bir ma'lûl olmaktan başkasını kastetmedik. Eğer siz buna fiil adını vermiyorsanız; manâ zâhir olduktan sonra isim vermelerde sışkırmaya gerek yoktur.

Deriz ki: Bizim bu mes'eledede sizin bu isimleri (sırf) güzel görünmek için araştırmadan kullandığınızı açıklamaktan başka maksadımız yoktur. Size göre Allah Teâlâ gerçek fâil değildir ve âlem de onun gerçek fiili değildir ve bu (fiil kelimesinin) ismin kullanılışı sizin bakımınızdan gerçek değil, mecâzidir. İşte bu, ortaya çıkmıştır.

Üçüncü Şekil

Onlar (filozoflar)ın kâidesine göre fâil ile fiil arasında ortak olan bir şarttan dolayı âlemin Allah Teâlâ'nın fiili olmasının müstahil oluşuna dâirdir.

Şöyleki; Onlar (filozoflar), «birden, ancak bir çıkar, ilk mebde her bakımdan birdir, âlem ise muhtelif şeylerden mürekkeptir dolayısıyla -onların kuralı uyarınca- âlemin Allah'ın fiili olması düşünülemez» dediler.

Eğer onlar (filozoflar) derlerse ki; âlem, Allah Teâlâ'dan vâsitasız olarak bütünûyle sâdir olmamıştır, ondan sâdir olan bir tek varlıktır ve o salt akıldır -Yani- o kendi nefsiyle kâimdir, yer işgâl etmeyen mücerred bir cevherdir, hem kendi nefsinin hem de ilkesini bilir. Bu cevhere şeriat lisânında melek adı verilir,. Ondandır üçüncü bir varlık sâdir olur, üçüncüden dördüncü ve böylece vâsitalı olarak varlıklar çoğalır.

Fiilin ihtilâfı ve çokluğu gazab kuvvetiyle yaptığımızın hilâfını -şehvet kuvvetiyle, yapmamız gibi- ya fâil kuvvetinin ihtilâfından dolayı olur, veya -güneşin yıkanan elbiseyi beyazlattığı halde insan vücudunu siyahlatması, bazı cevherleri erittiği halde bazılarını sertleştirmesi gibi- maddelerin ihtilâfından dolayı olur, veya (fiilin ihtilâfı ve çokluğu) -bir dülgerin testere ile biçmesi, keserle yontması ve matkap ile delmesi gibi âletlerin ihtilâfından olabilir, veya fiilin (ihtilâfı ve) çokluğu -bir fiili işleyip sonra o fiilin diğerlerini yapması böylece fiilin çoğalması gibi- aracı ile olur.

Bu kısımların hepsi de ilk mebdde bakımından muhâldir. Çünkü onun zâtında ihtilâf, ikilik ve çokluk yoktur. Nitekim ilerde Tevhîd delillerinde bu (konu) gelecektir. Ortada madde-lerin ihtilâfı da yoktur; zira -sözgelimi- ilk ma'lûl diye söylenen şey, ilk maddedir. Âletlerin ihtilâfı da yoktur; zira rûtbe bakımından Allah ile birlikte olabilecek hiçbir mevcûd yoktur. Çünkü söz ilk âletin (ihdâsı) meydana getirilmesi konusundadır. Öyleyse geriye -daha önce geçtiği gibi- Allah Teâlâ'dan tavassut yoluyla sâdir olan âlemin, çokluktan ibâret olması (hususı) kalıyor.

Deriz ki: Bundan (bu görüşten) âlemde birlerden mürekkep bir şeyin bulunmaması, bütûn var olanların birler (tekler) halinde olması zorunluluğu doğar. Her bir (tek) ise kendinin üzerinde bir başka birin ma'lûlû ve kendinin altındaki (bir başka birin de) illetidir. Nihâyet yükselme yönünden illeti olmayan illete kadar uzanıp gittiği gibi ma'lûlû olmayan malûle kadar uzanıp gider. Ama durum böyle değildir. Çünkü -onlara göre- cisim; şekil (sûret) ve heyûlâ (madde) den mürekkeptir ve bu ikisinin birleşmesiyle bir tek şey olmaktadır. İnsan cisim ve rûhtan mürekkeptir, bunlardan birisinin varlığı diğerinden değildir. Her ikisinin de varlığı br başka illetendir. Onlara (filozoflara) göre, felek te öyledir. O (felek) rûh sahibi bir cirim (katı cisim)dir. Ancak rûh, cirimden cirim de, rûhtan hâdis olmamıştır. Her ikisi de kendilerinden ayrı bir illetten sâdir olmuşlardır. Öyleyse bu bileşik (şeyler) nasıl var olmuşlardır? Tek bir illetten mi? Bu takdirde «birden sadece bir doğar» sözleri bâtil olmaktadır. Yoksa bileşik bir illetten mi? Bu takdirde de suâl, illetin birleşimine yöneltir. Neticede -zorunlu olarak- bileşik basit ile karşı karşıya gelir çünkü ilke basittir, diğerinde ise terkib vardır. Bunların ikisi ise ancak birleşince tasavvur edilebilir. İkisi birleştiği zaman da «birden ancak bir sâdir olur» sözleri bâtil olur. (3)

Denilirse ki; bizim mezhebimiz bilinirse (bu konuda) problem (zorluk) ortadan kalkar. Zira (bizim mezhebimize göre) varlıklar arazlar ve şekiller gibi bir yerde bulunan ve bir yerde bulunmayan diye (ikiye) bölünürler. Bu da -cisimler gibi- başkaları için yer olan ve -kendiliğinden kâim cevherlerden ibâret varlıklar gibi- (başkaları için) yer olmayan diye (ikiye) bölünür. Bu da cisimlere etki eden -ki biz onlara rûhlar adını veriyoruz- ve cisimlere etki etmeyip rûhlara etki eden -ki biz bunlara da mücerred akıllar adını veriyoruz- diye (ikiye) ayrılır.

Arazlar gibi bir yerde yer eden varlıklara gelince; bunlar hâdis oldukları gibi, illetleri de hâdistir. Nihâyet bir bakıma hâ-

dis, bir bakıma dâim olan bir ilkeye kadar uzayıp gider. (Bu ilke) devri harekettir. Söz (ümüz) bu (devri hareket) konusunda değildir, asıl söz (ümüz) kendi nefisleriyle kâim olup da bir mahalde yer etmeyen esâslar üzerindedir. Bunlar da üçe ayrılırlar: (Birincisi) cisimlerdir. Bu, (kendiliğinden kâim olan ve bir mahalde yer işgâl etmiyen esâsların) en düşük olanıdır. (İkincisi ise) mücerred akıllardır. Bunlar cisimlere fiili alâka veya onların tabiatına karışarak ilişmezler. Bu ise (kendiliğinden kâim olan ve bir mahalde yer işgâl etmeyen esâsların) en üstün olanıdır. (Üçüncüsü ise) rûhlardır. Bu, ortada yer alır. Çünkü cisimlere bir tür ilişki ile taalluk eder ki bu ilişki etki ve onda fiil (halinde)dir. Şeref bakımından ortada yer alır. Zira o hem akıllardan etkilenir, hem de cisimleri etkiler.

Sonra cisimler on tanedir dokuzu gök (cisimleridir) onuncusu ise kamer feleğinin içbükey uzantısında yer alan maddedir. Dokuz gök (cisimleri) canlıdırlar, onların cirimleri ve rûhları vardır. Zikredeceğimiz gibi onların varlık içerisinde bir de sırası vardır:

Söyleki; ilk mebde'in varlığından ilk akıl sūdūr etmiştir. O kendi nefsi ile kâimdir, cisim değildir, cismin içine karışmış ta değildir. O kendi nefsinin ve kendi ilkesini bilir. Bunun için biz ona el-Akl'el-Evvel (ilk akıl) adını verdik. Ona ister melek densin, ister akıl densin, ister istenen herhangi bir isim verilsin isimlere itibâr yoktur. (4) Onun (ilk aklın) varlığından üç şey lâzım olur: (Birincisi) akıl, (ikincisi) en uzak feleğin (el-felek'el-aksâ) nefsi -ki, bu dokuzuncu göktür- (üçüncüsü) en uzak feleğin cirmi. Sonra bu ikinci akıldan üçüncü akıl ve yıldızlar feleğinin nefsi ve cirmi lâzım olmuştur. Sonra üçüncü akıldan dördüncü akıl ve Zühal feleğinin nefsi ve cirmi lâzım olmuştur. Dördüncü akıldan da beşinci akıl ve müşteri feleğinin cirmi ve nefsi lâzım olmuştur. Bu sıralanma böylece gider, nihâyet kendisinden aklın ve kamer feleğinin nefsinin ve cirminin lâzım olduğu akla kadar uzanır.

Bu son akıl, işte faal akıl (el-akl'el-faal) adı verilen akıldır. Kamer feleğinin uzantısı -ki bu kevn ve fesada (oluş ve bozuluşa generation et corruption) kâbil olan maddenin kendisidir- faal akıldan ve feleklerin tabiatlarından lâzım olmuştur.

Sonra maddeler; yıldızların hareketleri sebebiyle muhtelif karışımlarla karışırlar ve bundan; madenler, bitkiler ve canlılar hâsıl olur. Her akıldan sonsuza kadar bir aklın lâzım gelmesi zorunlu değildir. Çünkü bu akılların türleri muhtelifdir, birisi için sâbit olan şey, diğeri için lâzım olmaz.

Bundan ortaya çıkıyor ki; ilk mebde'den sonra, akıllar on

tanedir felekler ise dokuzdur. İlk Mebde'den sonra yer alan bu yüce mebde'lerin toplamı ondokuzdur. Ve yine bundan ortaya çıkıyor ki; ilk akıllardan her aklın altında; bir akıl, felekin nefsi ve cirmi olmak üzere üç şey yer almaktadır. Binaenaleyh her aklın ilkesinde şüphesiz (bu) üçlem (akıl, felekin nefsi ve cirmi) bulunacaktır. İlk ma'lûlde ise çokluk ancak bir yönden düşünülebilir. Şöyleki; o (ilk ma'lûl) kendi ilkesini (mebde) düşünür ve kendi nefsinin düşünür. O, zâtı itibariyle vücûdu mümkündür, çünkü varlığının vâcip olması kendisinden değil başkasından dolayısıdır. Muhtelif üç anlam işte bunlardır. Üç ma'lûllerden en şerefli olana bu anlamlardan en üstünü olanının nisbet edilmesi gerekir. Dolayısıyla ondan -kendi ilkesini akletmesi nedeniyle- akıl sâdır olur. -kendi nefsinin akletmesi nedeniyle de- ondan felekin nefsi sâdır olur Varlığı zâtı ile mümkün olduğundan dolayı da ondan (ilk mebde'den) feleğin cirmi sâdır olur.

O halde şöyle demek gerekir: Mebde'i bir olduğuna göre ilk mâ'lûlde bu üçlem (teslis) nereden hâsıl olmuştur? Biz deriz ki: İlk Mebde'den ancak bir şey sâdır olmuştur ve bu, kendi nefsinin akleden aklın zâtıdır. Mebde'i akletmek buna mebde cihetinden değil zorunlu olarak lâzım olmuştur, o (akıl) zâtı itibariyle vücûdu mümkündür Onun mümkün oluşu ilk Mebde'den dolayı değil, zâtının kendisinden dolayısıdır. Biz birden birin sâdır olmasını uzak görmüyoruz Mebde yönünden değil, kendi yönünden ma'lûlün zâtı, bazı zorunlu halleri -izâfî veya gayri izâfî olarak- lâzım kılar. Bu yüzden onda çokluk meydana gelir ve böylece çokluğun varlığının ilkesi olur. Buna göre bileşiğin basit ile buluşması mümkün olur: Çünkü (bileşik ile basitin) mutlakâ birleşmesi gerekir. Bu da sadece bu yolla mümkün olur. Bu konuda hüküm verilmesi gereken husus budur. İşte onların mezheplerinin açıklanmasındaki sözleri bundan ibarettir.

Deriz ki: Sizin zikrettikleriniz, tahakkümlerden başka bir şey değildir. Gerçekten bu (sözler) karanlık üzerine karanlıktan ibârettir. Eğer bir kişi onu rû'yâda gördüğünü söyleyerek nakletseydi bu sözü onun mizâcının kötülüğüne delil getirilirdi. Hattâ asıl maksadı tahminlerden ibâret olan bu tür sözler fıkhi konularda zikredilmiş olsaydı bunların lüzumsuzluk olduğu ve çoğunlukla zannlardan başka bir şey ifâde etmediği söylenirdi.

Bu tür sözlere itirâz noktaları sayısızdır, ancak biz sayılı yönlerden itirâz edeceğiz:

Birincisi, biz şöyle deriz: Siz ilk ma'lûlde çokluk ifâde eden anlamlardan birisinin, Onun vücûdunun mümkün olması olduğunu iddiâ ettiniz. Biz diyoruz ki Onun vücûdunun mümkün ol-

ması, varlığının aynı mıdır, gayri mıdır? Eğer varlığının aynı ise ondan çokluk meydana gelmez. Eğer varlığının gayri ise şöyle diyenler siz değil miydiniz? «İlk mebdde'de çokluk vardır, çünkü o mevcûddur ve aynı zamanda vücûdu vâciptir.» Vücûdun vâcip olması, vücûdun kendisinin gayridir. Binaenaleyh bu çokluktan dolayı, muhtelif şeylerin ondan sâdir olması câiz olmalıdır. Eğer vücûdun vâcip olmasının anlamı, sadece varlıktır denilirse, deriz ki vücûdun mümkün olmasının anlamı da varlıktan başka bir şey değildir. Eğer siz (filozoflar) dersiniz ki; «O (ilk mebdde'), mevcûd olduğunu bilebilir, ancak mümkün olduğunu bilemez, çünkü o kendisinin gayridir.» Biz de deriz ki; Vâcip el-Vücûdun kendi varlığını bilmesi mümkündür. Vücûbunu ise ancak bir başka delille bilebilir. Öyleyse onun gayri olmalıdır. Ezcümle varlık; umûmî bir haldir. Vâcip ve mümkün diye (ikiye) ayrılır. Eğer iki bölümden (vacip mümkün) birinin ayrımları (fasılları) umûmun (varlığın) üzerine zâid olursa ikincinin ayrımları da zâid olur çünkü (aralarında) fark yoktur.

Denilirse ki; onun varlık imkânı zâtındandır, varlığı ise gayrindendir, binaenaleyh kendi zâtından olan şeyle, gayrinden olan şey nasıl bir olabilir?

Deriz ki; (Peki öyleyse) Vücûdun vâcip olmasının, vücûdun aynı olması nasıl mümkündür? Vücûdun vâcip olduğunu nefyedip vücûdu kabul etmek nasıl olabilir? Her yönden gerçek Bir, nefy ve isbâta (olumluluk ve olumsuzluk) aslâ elverişli olmaz. Çünkü onun için var ve var değil denemez. Keza vücûdu vâciptir ve vücûdu vâcip değildir denemez. Fakat vardır ve vücûdu vâcip değildir demek mümkündür. Tıpkı vardır ama vücûdu mümkün değildir demek mümkün olduğu gibi. Birlik, ancak böylece bilinebilir. Vücud imkânı, mümkün olan vücûdun gayridir diye zikrettikleri doğru ise, bu husûsun Evvel hakkında var sayılması doğru olmaz.

İkinci itirâz: Biz şöyle diyebiliriz. (İlk Mebdde'in) kendi mebdde'ini akletmesi varlığının ve kendi nefsini akletmesinin aynı mıdır, gayri midir? Eğer aynı ise, zâtında çokluk yoktur, sadece zâtının ifâdesinde (çokluk) vardır. Eğer gayri ise, bu takdirde Evvelin kendisinde çokluk vardır, çünkü o, hem zâtını akleder, hem de zâtının gayrini akleder. Eğer onlar, «(Evvelin) zâtını akletmesi, zâtının aynıdır, o, gayrinin mebddei olduğunu akletmeden kendi nefsini akletmez, çünkü akıl akledilene uygun düşer, dolayısıyla o, zâtına râcî olur» diye iddiâ ederlerse, biz de deriz ki: Ma'lûlün de kendi zâtını akletmesi, zâtının aynıdır. Çünkü o, kendi cevheriyle akleder, dolayısıyla kendi nefsini akleder. Onun için akıl, âkil (akleden) ve kendisinden akledilen şey biridir. Sonra, eğer kendi zâtını akletmesi zâtının aynı ise, kendi

zâtını bir illetin mâlûlû olarak akletsin, çünkü o böyledir. Akıl, akledilene uygun düşer dolayısıyla hepsi (onun) zâtına râci olur ve çokluk bulunmaz, eğer bu çokluk ise o (çokluk) Evvelde de mevcûddur. Dolayısıyla ondan birbirinden farklı olan şeyler çıkabilir. Eğer bu tür çoklukla onun vahdâniyeti ortadan kalkıyorsa, biz her yönden vahdâniyet tezini bırakalım.

Şayet «Evvel; ancak zâtını akleder. Onun zâtını akletmesi, zâtının aynıdır, dolayısıyla akl, âkil (akleden) ve ma'kûl (aklolunan) birdir ve o bunun gayrini akletmez» denirse buna iki yönden cevap verilebilir:

Birincisi, bu mezhep (görüş) çirkin olduğundan dolayı İbn Sînâ ve diğer muhakkikler onu terketmişlerdir. Onların iddiâsına göre, Evvel kendini mebde olarak akleder, çünkü kendisinden sâdır olan şey; mebde olarak sâdır olur. Bütün mevcûdâtı ise her çeşidiyle birlikte cüz'i olarak değil, külli olarak akleder. Onlar, «ilk Mebde'den bir akıl sâdır olur, kendisinden sâdır olanı o akletmez onun mâ'lûlû akıldır» diyenlerin sözlerini çirkin saymışlardır. İlk Mebde'den akıl, felekin nefsi ve felekin cirmi sâdır olur. Ve O, nefsinin, her üç mâ'lûlünü, illetini ve mebdeini akleder. Dolayısıyla mâ'lûl, illetten şu bakımdan daha üstün olur. İlletten ancak bir şey sâdır olmuştur, halbuki bundan (mâ'lûl) üç şey sâdır olmuştur. Evvel ancak kendi nefsinin akletmiştir, bu (malûl) ise hem kendi nefsinin akletmiş, hem ilk Mebde'in nefsinin akletmiş, hem de mâ'lûllerin nefsinin akletmiştir. Allah Teâlâ hakkındaki sözünün bu dereceye râci olduğuna kanaat getirenler, O'nu bütün varlıklardan daha aşağıya düşürmüş olurlar. Çünkü varlıklar hem kendi nefislerini, hem de gayrini aklederler. Hem kendi nefsinin, hem de gayrini akleden (şey); mertebe bakımından Ondan (Allah Teâlâ'dan) daha üstün olur. Çünkü O (Allah) sadece kendi nefsinin akleder.

Onların ta'zim konusunda derine dalmaları son haddine varmış ve neticede azâmet anlamını ifâde eden her şeyi ortadan kaldıracak noktaya ulaşmıştır. Böylece Allah Teâlâ'nın durumunu, âlemde cereyan eden şeylerden haberi olmayan bir ölü durumuna getirmişlerdir. Onu (Allah Teâlâ'yı) ölüden kendi nefsinin şuûrunda olmaştı ayırd etmektedir. İşte Allah'ın hidâyet yolunda yüz çeviren ve doğru yoldan saparak Allah'ın, «Ben onları göklerin ve yerin yaratılışına ve kendi nefislerinin yaratılışına şahit kılmadım» (*) buyruğunu inkar edenleri Allah Sübhânehû böyle yapar. (Onlar,) Allah hakkında kötü zann besliyerek, akıllarıyla gururlanan insanların kuvvetlerinin rubûbiyet konularının künhüne (derinliğine) hâkim olacağına inanmışlardır.

(*) Kehf: 51

Böylece Peygamberler -Allah'ın selât ve selâmı onların üzerine olsun- ve tâbilerini -Allah onlardan râzı olsun- taklide gerek kalmıyacağını zannetmişlerdir. Şüphesiz ki düşündükleri şeylerin özü, kendilerine rüyâda anlatılsa hayrette kalacaklarını itirâf etmek zorunda kalmışlardır. (5)

İkinci cevâb: «Evvel, ancak kendini akleder» diyenler sadece çokluğun lüzümünden kaçınmak için bunu demişlerdir. Eğer bunu (çokluğun lüzümünü) demiş olsaydı (kabul etseydi) onun (Evvelin) gayrını akletmesi; nefsinin akletmesinin gayridir» demek de lâzım gelirdi. Bu ise, ilk ma'lûl konusunda lâzımdır. Çünkü onun ancak kendi nefsinin akletmesi icâbeder. İlk ma'lûl Evvel'i veya onun gayrını akletmiş olsaydı bu akletme, kendi zâtının gayri olurdu ve zâtının illetinden başka bir illete muhtâç olurdu. Halbuki onun zâtının illetinden -ki o ilk mebde'dir- başka bir illeti yoktur. Dolayısıyla onun ancak zâtını bilmesi gerekir. Bu bakımdan doğmuş olan çokluk ta ortadan kalkar.

Denilirse ki; o var olduğuna ve zâtını aklettiğine göre, ilk mebde'i de akletmesi lâzım gelir.

Deriz ki; bu, illetli olarak mı yoksa illetsiz olarak mı lâzım gelmiştir? Eğer illetli (olarak lâzım gelmiş) ise, ilk Mebde'den başka bir illet yoktur. Ve o bir olduğu için, ondan ancak birin çıkması tasavvur edilebilir ki bu, ma'lûlün kendisidir. Öyleyse ikincisi ondan nasıl sâdır olmaktadır? Eğer (ilk mebde'in akletmesi) illetsiz olarak lâzım ise Evvelin varlığından illetsiz olarak birçok varlıkların çıkması gerektiği ve bunun çokluğu lâzım kılmadığı kabul edilmelidir. Eğer «Vâcib el-Vücûd, ancak bir olabilir ve bunun (birin) üstünde olan mümkündür, mümkün ise illete muhtâctır ve bu bakımdan o akledilemez» denirse bu husûs; ma'lûlün hakkında da lâzımdır. Eğer o (ilk mebde) kendi zâtıyla Vâcib el-Vücûd ise onların, «Vâcib el-Vücûd birdir» sözü bâtıl olur. Eğer mümkün ise onun bir illeti olması gerekir. Dolayısıyla onun illeti olmadığına göre varlığı düşünülemez. Bu husûs vücûdu mümkün olduğu için mâ'lûl bakımından zorunlu değildir. Çünkü vücûd imkânı, her ma'lûl için zarûridir. Nasıl illetin ma'lûlû bilici olması, zâtının varlığı bakımından zarûri değil ise, ma'lûlün illeti bilir olması da, zâtının varlığı için zorunlu değildir. Hattâ ma'lûlû bilmenin lâzım oluşu, illeti bilmenin lâzım oluşundan daha açık ve sarîhtir.

Şu halde Evvel'in mebdei bilmesinden meydana gelen çokluğun muhâl olduğu açıklık kazanmıştır. Çünkü Evvel'in mebdei yoktur ve bu bilgi ma'lûlün zâtının varlığı için zarûri değildir. Bu da çıkışı olmayan (bir yoldur.)

Üçüncü itirâz: İlk ma'lûlün kendi nefsinin zâtını akletmesi,

zâtının aynı mıdır gayri midir? Eğer aynı ise bu, muhâldir. Çünkü bilgi, bilinenin gayridir. Eğer gayri ise bu husûs ilk mebde konusunda da böyle olmalıdır ve onun için de çokluk gerekir. Onların iddiâ ettikleri gibi sadece üçlem değil dörtlem gerekir. Bu (dörtlem); onun (ilk ma'lûlün) zâtı, nefsinin akletmesi, mebdeini akletmesi ve zâtıyla vücûdunun mümkün olmasıdır. Buna vücûdunun gayriyle vâcip olduğunu da eklemek mümkündür, (bu takdirde) beşlem olma durumu ortaya çıkmaktadır.

Böylece onların ne kadar hevese dalmış oldukları belli oluyor. (6)

Dördüncü itirâz (olarak) biz deriz ki; ilk ma'lûl için üçlem yeterli değildir. Çünkü ilk semânın cirmi -onlara göre- mebde'in zâtı bakımından birlik anlamını gerektirmektedir. Halbuki onda (ilk semâda) üç yönden bileşiklik vardır:

Birincisi: O (ilk semâ) sûret ve heyûlâdan mürekkeptir. Onlara göre, her cisim de böyle (mürekkep)dir, dolayısıyla onların (cisimlerin) her birisi için (sûret ve heyûlânın) bir ilke (mebde) olması gerekir. Çünkü sûret, heyûlâya karşıdır. Yine onların mezhebine göre, (sûret ve heyûlâdan) her birisi diğeri için başlıbaşına (bağımsız) bir illet değildir ki (o illetin) üzerine zâid başka bir illet olmadan birisi, diğerinin vâsıtasıyla (meydana gelmiş) olsun.

İkincisi; el-Cirm el-Aksâ'nın büyüklük bakımından özel bir sınırı vardır. Bunun (el-Cirm el-Aksâ'nın) diğer miktarlar içerisinde yalnız bu miktara tahsis edilmiş olması, kendi zâtının varlığı üzerine zâittir. Çünkü onun (el cirm) el-Aksâ) zâtının olduğundan daha küçük veya daha büyük olması mümkündür. öyleyse onun (el-cirm el-Aksâ) için; «basit anlamın üzerine zâid olan. Fakat aklın varlığı gibi olmayan, varlığını icâbettiren ve bu miktarda olmasını sağlayan bir muhassıs (özel sebep) bulunması gerekir. Çünkü akıl salt varlıktır diğer miktarlar mukâbil bir miktar ile tahsis edilmez, dolayısıyla ancak akıl basit bir illete muhtâtır» demek câiz olur.

Denilirse ki, (diğer miktarlara değil de olduğu miktara tahsis kılınmasının) sebebi şudur: Eğer o (olduğundan) daha büyük olsaydı; külli nizâmın elde edilmesi konusunda ona gerek duyulmazdı. Eğer olduğundan daha küçük olsaydı, kastedilen nizâm için elverişli olmazdı.

Deriz ki; nizâm cihetinin belirlenmesi nizâmın varlığı için yeterli midir, yoksa var edici bir illeti gerektirir mi? Eğer yeterli ise, siz illetleri vaz etmekten müstağni oldunuz. Binaenaleyh, bu varlıklardaki nizâmın bulunması bu varlıkları gerektirmiştir, başka hiçbir illet yoktur diye hükmediniz. Eğer bu, yeterli değil

de bir başka illet gerekiyorsa, aynı şekilde o da miktardan birinin tahsis edilmesi için kâfi değildir, aksine birleştirici bir illete ihtiyaç duyar.

Üçüncüsü; el-Felek'el-Aksâ (en uzak felek) iki noktaya bölünmüştür bunlar kutup noktalarıdır ve her iki (kutup noktası) da konum bakımından sabittirler, durumlarını aslâ değiştirmezler. Mintikanın diğer bölümlerinin konumu ise değişir, dolayısıyla el-Felek'el-Aksânın bölümleri ya birbirine benzerdir -(benzer ise) niçin sadece bu iki noktanın kutup noktası olmak üzere belirlenmesi lâzım olmuştur- Veya el-Felek el-Aksâ'nın cüz'leri birbirinden ayrıdır; bazısında bulunan özellikler bazısında bulunmamaktadır. O zaman bu ayrılıkların başlangıcı nedir? el-Felek el-Aksânın cirmi, basit bir tek anlamdan sâdir olmuştur. Basit ise ancak şekil bakımından bâsiti icâbettirir ki bu, küre biçimidir. Anlam bakımından ise benzeri gerektirir ki bu da; ayırd ettirici özelliklerden uzak kalmaz. İşte bu da çıkışı olmayan bir husûstur (yoldur).

Eğer «belki de mebde'te pek fazla çokluk türü lâzım olmuştur, ancak bu (lâzım oluş) Mebde bakımından değildir. Biz bundan üçünü veya dördünü fark etmişiz, geriye kalanından haberdâr değiliz. Bizim onlara (gözümüzün) ilişmemesi; çokluğun başlangıcının çokluk olduğu ve birden çokluğun sâdir olamayacağı konusunda bizi kuşkuya düşürmez.» denilirse (7)

Deriz ki; Siz buna cevâz verdiğinizize göre; şöyle deyiniz «Tüm varlıklar bütün çokluklarına rağmen -ki binlere bâliğ olmaktadır- ilk ma'lûlden sâdir olmuştur. Binaenaleyh sadece el-Felek el-Aksâ'nın kendisine ve cirmine münhasır kalma gereği yoktur. Aksine bütün felekî ve insani rûhların, tüm yeryüzü ve semavi cisimlerin lâzım olan pek çok türleriyle ilk ma'lûlden sâdir olması câizdir.» Ancak siz bunların (hepsine) muttali olmadığınız için, ilk ma'lûlle yetinmek (durumu) ortaya çıkmıştır.

Sonra, bundan ilk illetle yetinme zorunluluğu da doğar. Çünkü o çokluğu meydana getirdiğinden, kendisine ilk ma'lûlün varlığı-zorunlu olmamakla beraber- illetsiz olarak lâzımdır denil. Fakat varlığının illetsiz olması ve bunun yanı sıra kendisinin ilk illette var sayılması câizdir. Ve denilir ki: Çokluk kendisi için lâzım olmuştur, ancak sayısını bilmemektedir. İlk illet olmaksızın çokluğun var oluşu tahayyül edildiğine göre, aynı husûs, ikinci illetle birlikte olmadan da tahayyül edilebilir. Hattâ bizim ilk ve ikinci (illetle beraber) sözümüzün anlamı da kalmaz, çünkü aralarında ne zaman ne de mekân bakımında bir ayrılık vardır. Zaman ve mekân bakımından birbirinden ayrımayan ve illetsiz olarak var olması câiz olan şeyin ikisinden birisi izâfet ile ona tahsis edilmez.

Eğer «(ondan sâdır olan) şeyler, o kadar çoğaldı ki, bini aştı. İlk ma'lûlden bu derece çokluğun çıkması uzak görüldüğü için biz vâsıtaları da çoğalttık» denilirse.

Biz de deriz ki; (İlk ma'lûlde çokluğun bu dereceye ulaşması) «uzak görüldü» sözü tahminle (boşluğa) taş atma gibidir ve onun düşünülebilir olduğuna hükmedilmez. Ancak bunun müstahil olduğu söylenebilir. Biz de «niçin müstahil oluyor?» deriz. (İlk ma'lûlden sâdır olan şeyler) biri geçtiğine ve illet bakımından değil, ilk ma'lûl bakımından ikinci ve üçüncülerin lâzım olabileceğine inandığımıza göre; dördüncüyü beşinciye ve böylelikle bininciye muhâl kılan şey ve bunları birbirinden ayıran mak-sat nedir? Öyleyse bir miktarı diğer miktardan (ayırarak) hük-mü kim verecektir? Biri aştıktan sonra, varılacak bir yer yoktur. Bu da aynı şekilde kesindir (8)

Sonra biz deriz ki; bu, ikinci ma'lûl bakımından da bâtıldır. Zira ondan (ikinci ma'lûl) yıldızların feleği sâdır olmuştur. Bu felekte bilinen ve isimlendirilmiş olan binikiyüz şu kadar yıldız bulunmaktadır. Bu yıldızların büyüklüğü, şekli, rengi, etkisi, nü-hûseti (kötü tesiri), mutluluğu (sevinci) sağlaması değişiktir. Bir kısmı aslan, boğa ve öküz şeklindedir, bir kısmı ise insan şek-lindedir. Bunların süfli âlemde sıcaklık ve soğukluk, mutluluk ve mutsuzluk gibi bir mahalle te'sirleri farklı olduğu gibi, ken-di miktarları da farklıdır. Bunca farklılığa rağmen «hepsi bir türdür» demek mümkün olmaz. Eğer (bunca farklılığa rağmen «hepsi bir türdür» demek) câiz ise; «âlemdaki bütün cisimler, ci-sim olma bakımından bir tek türdür ve hepsine yeterlidir» de-mek de câizdir olur. Âlemdaki cisimlerin niteliklerinin, cevherle-rinin ve yapılarının farklı oluşu onların türlerinin de farklı ol-duğuna delâlet eder. Yıldızlar da şüphesiz aynı şekilde farklıdır-lar. Her birisi sûreti için bir illete, heyûlâsı için bir illete, ısıtıcı veya soğutucu tabiatına tahsis için bir illete, mutlu veya mutsuz kılışı tabiatına tahsis için bir illete, yerlerinin tahsisi için bir illete, sonra hepsinin muhtelif hayvan şekillerine tahsis edilmesi için bir illete muhtaçtırlar. Eğer bu çokluk ikinci ma'lûl için düşünülebilirse ilk ma'lûl için de düşünülebilir. Böylece istiğnâ (gerek duymama) durumu ortaya çıkmış olur.

Beşinci itirâz: Biz diyebiliriz ki; sizin bu fâsit (bozuk) ta-hakkümlerinizi ve soğuk durumlarınızı kabul edelim, ancak «ilk ma'lûlün vücûdunun mümkün olması; ondan felek-i aksâ'nın cirminin vücûd bulmasını gerektirmiştir. İlk ma'lûlün kendi nefsini akletmesi; ondan feleğin nefsinin varlığını gerektirmiştir. Onun (ilk ma'lûlün) Evveli akletmesi; ondan feleğin aklının varlığını gerektirmiştir» sözünüzden utanmayacak mısınız? Böyle diyen kişi ile ortada bulunmayan bir insanın varlığını tanıdı-

ğını ve onun varlığının mümkün olduğunu, kendi nefsinin ve sâni'ini aklettiğini söyleyen ve varlığının mümkün olmasından felekin var olması gerektiğini bildiren kişi arasında ne fark kalır? Ona denir ki; (bir insanın) vücûdunun mümkün olmasıyla; feleğin vücûdu arasında ne münâsebet vardır? Keza (bir insanın) kendi nefsinin ve sâni'ini akleder olmasıyla (bu akledikten) başka iki şeyin lâzım olması arasında ne gibi bir ilişki vardır? Bunu bir insan söylese ona gülünür. Keza bir başka varlık için de söylense durum aynıdır. Çünkü varlığın mümkün olması bir kazıyedir, ancak bu (mümkünün zâtı), ister bir insan olsun, ister melek olsun, ister felek olsun mümkünün zâtının değişmesiyle değişmez. Ma'kûller konusunda kılı kırk yardıklarını iddiâ eden akıllıları bir yana bırakalım bu gibi durumlara deliller bile nasıl inanabilirler anlayamıyorum? (9)

Birisi derse ki; onların mezhebini (görüşlerini) iptâl ettiğinize göre, siz ne diyorsunuz? Her bakımdan bir olan şeyden, birbirinden farklı iki şeyin sâdır olacağını mı iddiâ ediyorsunuz? Bu akıllara karşı büyüklenmedir. Yoksa ilk Mebde'de çokluk vardır diyerek tevhidi terk mi ediyorsunuz? Yoksa âlemde çokluk yoktur diyerek duyuları inkâr mı ediyorsunuz? Yoksa vâsıtalar lâzım oldu diyerek onlar (filozoflar)ın dediklerini kabul zorunda mı kalıyorsunuz?

Deriz ki; biz bu kitâpta derinliğine bir dalışla (o konulara) dalmıyoruz. Maksadımız; sadece onların iddiâlarını sarstırmaktır ve işte bu da hâsıl olmuştur. Kaldı ki, birden ikinin çıkmasını kabul etmenin ma'kûllere karşı büyüklenme olduğunu veya mebbde'in ezeli, kadim sıfatlarla nitelendirilmesinin tevhidle çelişik olduğunu kim iddiâ edebilir? Bu iki tez de bâtıldır ve bu konuda onlar (filozoflar)ın hiçbir burhânları yoktur. Zira, birden ikinin sâdır olmasının müstahil oluşu, bir şahsın iki yerde olmasının müstahil oluşunu bilmek gibi bilinemez. Ezcümle bu; ne zaruri ne de nazari (mantikî) bakımdan bilinebilir O halde «ilk mebde alim (bilici) mürid (irâde sâhibi) kâdir (kudret sâhibi), istediğini yapan ve murâd ettiğine hükmeden birisidir. Muhtelif ve mütecânis şeyleri istediği şekilde ve istediği zaman yaratabilir» demeyi engelleyen ne (mâni) vardır? Bu sözün müstahil oluşu ne akli zorunlulukla, ne de nazari (mantikî) yolla bilinebilir. Kaldı ki mucizelerle desteklenmiş olan peygamberler bu (fikri) getirmişlerdir. Binâenaleyh onun kabulü icâbeder. Allah Teâlâ'dan fiilin irâde ile nasıl sâdır olduğunu araştırmak; füzûlî (bir araştırma)dır ve umulmayan (bir şeyi) arzu etmedir. Bu konuda bilgi ve münâsebet aramayı arzu edenlerin görüşünün özü şuna varır: İlk ma'lûl -vücûdu mümkün olduğu için- ondan felek sâdır olmuştur. O kendisini akleder olduğu

için de ondan felekin nefsi sâdır olmuştur. Bu (görüş) bir münâsebet ortaya koyma değil ahmaklıktır.

Şu halde bu konuların ilkelerini, peygamberlerden -Allah'-ın salât ve selâmı onların üzerine olsun- alalım. Onlar bunu tasdik etsinler. Çünkü akıl bunları muhâl saymaz. Keyfiyet, kemiyet ve mâhiyet gibi konuları araştırma bırakılsın. Zira bunlar beşer gücünün kapsıyacağı husûslar değildir. Bunun için şeriat sahibi zât -Allah'ın salât ve selâmı onun üzerine olsun- da «Allah'ın yaratıkları (konusu) nda düşününüz, ancak Allah'ın zatı (konusu)nda düşünmeyiniz» buyurmuştur. (10)

DÖRDÜNCÜ MES'ELE

Onların (Filozofların) âlemin sâni'i (yapıcısı) bulunduğuna dâir delil getirmekten âciz kalmalarının beyânındadır.

Biz deriz ki; insanlar (bu konuda) iki fırkadırlar:

Bir fırka hak ehlidir. (Bunlar) âlemin hâdis olduğunu kabul ederler. Hâdisin kendiliğinden var olmayacağını, (bu yüzden bir Sâni'e (yapıcıya) muhtâç olduğunu zorunlu olarak bildiklerinden, mezhepleri (görüşleri) Sani'in varlığını söylemeyi (ikrârı) kabul etti.

Diğer fırka ise **Dehri (ler)**dir. Onlar, âlemin (şimdi) olduğu şekilde kadîm olduğunu kabul ettiler. Onun için de bir Sani (yapıcı) tesbît etmediler (kabul etmediler) Her ne kadar delil, bu (inançlarının) bâtil (olduğuna) delâlet ederse de, onların inançları anlaşılmıştır.

Filozoflara gelince; onlar âlemin kadîm olduğunu kabul ettiler. Bunun yanı sıra ona (âleme) bir Sâni tesbît ettiler. Bu görüş, vaziyeti itibâriyle çelişiktir. Ve onun iptâline ihtiyâç yoktur.

Denirse ki; «biz âlemin Sâni'i olduğunu söylerken, bu (sözümüzle Sâni'in), ihtiyâr sâhibi bir fâil olduğunu- terziler, örücüler ve (bina) yapıcılarından fâil (iş yapan) sınıflarda müşâhede edildiği gibi- önceden iş yapmazken, sonra iş yapar olduğunu kastetmiyoruz. Yalnız bu (sözümüzle), âlemin bir illeti olduğunu kastediyor ve ona İlk Mebde (ilk prensib) adını veriyoruz. Bu ifâdemiz şu anlamdadır: Onun (İlk Mebde'in) varlığı için bir illete gerek yoktur. Çünkü o, başkalarının varlığı için bir illettir. Biz ona (İlk Mebde'e), Sâni adını veriyorsak bu yorumu göredir.»

Varlığı için bir illete gerek bulunmayan bir mevcûdun (varolanın) tesbîti hemen hemen kesin burhâna dayanır. Biz diyoruz ki; âlem (in içindeki) mevcûdâtın, ya bir illeti vardır veya bir illeti yoktur. Eğer bir illeti var ise, bu illetin de bir başka

illeti var mıdır, yok mudur? Keza o illetin illeti konusundaki söz de böyledir. Bu (ta'lil=illet gösterme), ya sonsuza kadar sıralanıp gidecektir -ki bu, muhâldir- veya bir noktada son bulacaktır. İşte bu (son bulan nokta), varlığı için bir illet bulunmayan ilk illettir ki biz ona «İlk Mebde» adını veriyoruz. Âlem kendiliğinden var olsa da, bir illeti bulunmasa da, İlk Mebde'in (varlığı) ortadadır. Çünkü biz, İlk Mebde (tabiri) ile; illeti olmayan bir mevcuttan başkasını kastetmiyoruz. Bu ise, zorunlu olarak sâbittir.

Evet, semâvât'ın (göklerin) İlk Mebde olması câiz değildir. Çünkü o, adettir. Tevhid (Allah'ın birliği) delili onun (göklerin ilk Mebde) olmasını engeller. (İlk) Mebde'in niteliklerine bakmakla da (göklerin İlk Mebde olmasının) bâtıl olduğu bilinir. Onun (İlk Mebde) bir tek gök veya bir tek cisim veya bir tek güneş veya başka bir (tek) olduğunu söylemek te câiz değildir. Çünkü bu (nlar) bir cisimdir. Cisim ise, sûret (şekil) ve heyûlâ (madde) den mürekkeptir. İlk Mebde'in mürekkep olması câiz değildir. Bu (husus) ikinci bir nazarla bilinir.

Varlığı için bir illet bulunmayan, zorunlu olarak ve ittifakla -ihtilâf, sadece onun niteliklerindedir -sâbit olan bir mevcûd ile kastedilen şey, bizim İlk Mebde ile kastettiğimiz (şeyin) aynıdır.

Buna iki yönden cevap verilebilir:

Birincisi, (denilir ki,) sizin (filozoflar) görüşünüz uyarınca, âlemin cisimlerinin kadim olması ve aynı şekilde illetinin de bulunmaması icâbeder. «Bu ise, ikinci bir nazarla bilinir,» sözünüz, tevhid (Allah'ın birliği) ve sıfatların nefyi (kabul edilmemesi) mes'elesinde sizin aleyhinizde iptâl için (kullanılabilir) ki onlar bu mes'eleden sonra gelecektir (açıklanacaktır.)

İkincisi ise, sadece bu mes'eleye hâstır. Denilebilir ki; bu mevcûdâtın bir illeti olduğu, onun illetinin de bir illeti olduğu, onun illetinin de bir illeti olduğu ve böylece (illetler zincirinin) sonsuza kadar (devam edip) gittiği farazî olarak (varsayım) sâbit olmuştur. Sizin «sonsuza kadar illetler tesbit etmek muhâldir.» sözünüz, sizi doğrulamaz. Biz deriz ki; siz bu hükmü, bizzarûre ve vâsitasız olarak mı, yoksa bir vâsita ile mi öğrendiniz? (1) Bizzarûre (öğrendiğinizi) iddiâ etmeniz yolu yoktur. (Günkü), zikrettiğiniz bütün meslekler (metod) ve bakış şekilleri, başlangıcı olmayan hâdislerin varlığını câiz kılmakla aleyhinizde iptâl edilmiştir. Varlığa, sonu olmayan (illetlerin) idhâli câiz ise bunların bir kısmının, diğerinin illeti olması niçin uzak (kabul ediliyor?) Teselsül, bir yandan ma'lûlu olmayan bir ma'lûle kadar uzanıyor da, diğer yandan illeti olmayan bir illete kadar

niçin uzanmıyor? Nitekim, (âlemin) öncesindeki zamanın bir sonu vardır ve bu gelmiş olan zamandır. Onun öncesi ise yoktur.

Eğer siz, geçmiş hâdislerin şu halde veya bazı hallerde (birlikte) bulunmayacağını, yok olanın (ma'dûm) ise, sonsuzluk veya sonsuz (olmamakla) nitelendirilemeyeceğini iddiâ ediyorsanız, bu; sizi bedenlerden ayrılan beşer rûhlarını (kabul etmeye) ilzâm eder. Çünkü size göre; (bedenlerden ayrılan rûhlar) yok olmazlar. Rûhlar içerisinde, bedenlerden ayrılan ve yok olmayan varlıkların sayıları sonsuzdur. Zira insandan bir nutfе, nutfeden de bir insan doğar. Ve bu, sonsuza kadar devam eder. Sonra ölen her insanın rûhu bâkî kalır. Ancak o (bâkîkalan rûh), her ne kadar cins ve nevi bakımından bir ise de, sayı (bakımından) kendisinden önce, yahut beraber, yahut sonra ölen kişinin rûhunun aynı değildir. Size göre her hâlû kârda sayıları sonsuz olan rûhlar vardır.

Denilirse ki; Rûhların bir kısmının (diğer) bir kısmıyla irtibatı yoktur. Ne tâbiatı, ne de vadı (durum) düzenli değildir. Biz sadece sonsuz varlıkları muhâl kabul ediyoruz. Eğer onların (rûhların) cisimler gibi durum bakımından bir tertibi (düzeni) olursa, birbirilerinin üstüne sıralanmış olur. Veya tabiat bakımından bir tertibi var ise bu, illet ve ma'lûller sırasına göredir. Rûhların ise böyle bir (tertibi) yoktur.

Deriz ki; Bu vazı (durum) konusundaki hükmün reddi, aksinden daha evlâ değildir. Öyleyse iki kısımdan birini neden muhâl sayıyorsunuz da, diğerini saymıyorsunuz? Bu (hususla) ayırıcı delil nedir? Şöyle diyeni nasıl reddedeceksiniz: Size göre, sonsuz olan bu rûhlar tertipten hâlî değildir. Çünkü bir kısmının varlığı diğer kısmından öncedir. Geçmiş gecelerin ve gündüzlerin nihâyeti yoktur. Eğer biz, her gün ve gecede bir tek rûhun varolduğunu takdîr edecek olursak, şu anda varlığı meydana gelen rûhlar sonsuzun dışında kalacaktır, ama varlık bakımından tertipte yerini alacaktır. Yani bir kısmı, diğerinden sonra gelecektir. Netice itibariyle illet konusunda o (illet) ma'lûlden öncedir denilebilir, tıpkı bu (illet) ma'lûlden mekân bakımından değil, zât bakımından üstündür denildiği gibi. Gerçek zaman bakımından bu «öncelik» muhâl olmadığına göre, tabii ve zâtî bakımından «önceliğin» de muhâl olmaması icâbeder. Onlara ne oluyor ki, mekân bakımından, cisimlerin bir kısmının sonsuza kadar diğerinin üzerinde olmasına cevâz vermiyorlar da, zaman bakımından varlıklardan bir kısmının sonsuza kadar diğerinden «önce» olmasına cevâz veriyorlar? Bu soğuk ve temelsiz tehakümünden başka bir şey midir?

Denilirse ki; sonsuz illetlerin muhâl oluşuna kesin delil olarak şöyle denilebilir: Tek illetlerden her birisi kendiliğinden

mümkün müdür, yoksa vâcip midir? Eğer vâcip ise, neden başka bir illete ihtiyâç duymaktadır? Eğer mümkün ise, hepsi imkân ile nitelendirilmiş demektir. Her mümkün kendi zâtının üzerinde zâid bir illete muhtâttır, hepsi de kendi zatının dışında başka bir illete gerek duyar.

Deriz ki; mümkün ve vâcip lafzı müphem (anlaşılmaz) bir lafızdır. Fakat vâcip (lafzı) ile, varlığı için bir illet gerekmeyen şey kastediliyorsa, mümkün (lafzı) ile de, kendi zâtının üstünde (zâid), varlığı için bir illet gereken şey kastediliyorsa, eğer maksat bu ise, biz bu sözlere tekrar dönelim, diyelim ki, kendi zâtının üzerinde bir illeti vardır manasına her tek mümkündür. Bütün (küll) ise kendi zâtının üzerinde ayrı ve kendisinin dışında bir illete ihtiyacı yoktur anlamına mümkün değildir. Eğer mümkün lafzıyla bizim (az önce belirttiğimiz) maksadımızın dışında bir şey kastediliyorsa bu anlaşılır değildir.

Denilirse ki; (bu ifadeniz) Vâcib'el-Vücud'un (Allah'ın) mümkün el-vücûd (varlıklar) dayanması neticesini doğurur ki bu muhâldir.

Deriz ki, eğer «Vâcip» ve «mümkün» ile bizim zikrettiğimizi kasd ediyorsanız bu istenilenin kendisidir. Ve biz onun muhal olduğunu kabul etmeyiz. Bu şöyle diyenin sözü gibidir: Kadimin hâdislere dayanması muhâldir. Onlara göre zaman kadimdir. Fakat teker teker devirler hâdistir ve onların bir öncesi vardır. Ancak (devirlerin) toplamının öncesi yoktur. Böylece öncesi olmayan şey, öncesi olana dayandırılmış olmaktadır. Öncesinin olması tekler için doğrulanmakta, ancak teklerin mecmuu için doğrulanmamaktadır. Aynı şekilde her tekin illetinin olduğu söylenebilir, ancak (teklerin) toplamlarının illeti olduğu söylenilemez. Tekler için doğrulanana her şeyin toplamı için de doğrulanması gerektiği söz konusu edilemez. Çünkü her tek için, onun tek (vahid), bazı (kısım), cüz (parça) olduğu doğrulanır da toplam için bunlar doğrulanamaz. Yeryüzünde tayin ettiğimiz her yer güneşle gündüz aydınlanmış gece karanlıkta kalmıştır. Her tek henüz olmadan evvel hâdistir, yani onun bir öncesi vardır, onlara göre toplamın ise öncesi yoktur.

Ortaya çıkıyor ki; öncesi olmayan hâdislerin -ki bu değişen dört unsurun şekilleridir- varlığına cevaz veren, sonsuz illetlerin inkârı konusunda dayanmamaktadır. Buradanda şu (netice) çıkmaktadır: Bu zorlamadan dolayı onların ilk mebd'e'in isbatına ulaşma yolları yoktur. Fırkalarının hepsi doğrudan doğruya tahakküme dayanmaktadır.

Denilirse ki, devirler ve unsurların şekilleri bu anda mevcut değildir. Ancak onlardan mevcut olan, fiilen tek bir şekildir.

Mevcut olmayanın sonsuzluk veya sonsuz olmama (niteliğiyle) nitelendirilmesi mümkün olmaz. Ancak hayali olarak varlığı farzedilirse mümkün olabilir. Hayali olarak farzedilen şey, her ne kadar farzedilenler birbirinin illeti iseler de uzak karşılanamaz. İnsan bunu hayalinden farzedebilir. Ancak sözümüz varlıklar ve âyân üzerinedir. Zihindeki (hayaller) üzerine değil. Şu halde ancak geriye kalan ölümlerin ruhudur. Bazı filozoflara göre ruhlar bedenlere ilişmezden önce ezeli ve tek bir varlık idiler, bedenlerden ayrılınca da (tekrar) birleşirler ve onlar için sonsuzlukla nitelenmek şöyle dursun sayı bile söz konusu olmaz. Diğer (filozof)ler dediler ki; ruh, beden mizacına bağlıdır. Ölümün anlamı (ruhun) yok olmasıdır. Cisim olmadan ruhun cevherinin kâim olması ise mümkün değildir. Binaenaleyh ruhların varlığı ancak canlılar için sözkonusudur. Var olan canlılar ise sayılıdır. Onlardan sonsuzluk reddedilemez. Yok olanlar ise, ne sonsuz varlığıyla, ne de yokluğuyla katiyen nitelendirilemezler. Ancak (ayrı) iki varlık (olarak) farzedildiği takdirde vehmen nitelendirilebilir.

(Buna şöyle) cevap verilebilir: Ruhlar konusundaki bu problemleri biz İbn Sînâ, Fârâbî ve onlardan muhakkiklere irâd ettik. Onlar ruhun kendiliğinden kâim bir cevher olduğuna hükmettiler ki bu (görüş) Aristalis'in ve evvelki (filozoflardan) onu yorumlayanların seçimidir. Bu tutumdan vazgeçenlere deriz ki; bâki kalan bir şeyin sonradan meydana getirilebilmesi düşünülebilir mi düşünülemez mi? Hayır (düşünülemez) derlerse bu, muhâldir, eğer evet (düşünülebilir) derlerse, deriz ki eğer biz hergün bir şeyin sonradan meydana geldiğini ve bâki olduğunu takdir edersek bir anda şüphesiz ki sonsuz varlıkların birleştiğini söylemiş oluruz. Devir her ne kadar ortadan kalkmış ise de mevcudun meydana gelmesi o an için bakidir ve yok olmaz. Bu ise müstahil değildir. Bu takdirde işkâl (zorlama) belirir. Baki olan o şeyin; bir insanına bir cinnin, bir şeytanın veya bir meleğin veya istediğiniz herhangi bir varlığın ruhu olması maksud değildir. Onların her mezhebine göre bu lâzımdır. Çünkü onlar sonsuz devirleri tesbit etmişlerdir (2)

BEŞİNCİ MESELE

Onlar (filozoflar)ın Allah'ın bir olduğuna, illeti bulunmayan iki Vâcib'el-Vücûd'u var saymanın câiz olmadığına delil getirmekten âciz olmalarının beyânırdadır:

Onların bu konudaki istidlâlleri iki yöntemledir:

Birinci yöntem: Derler ki, (Vâcib'el-Vücûd) iki tane olsaydı o zaman varlığın vâcib oluş şeklini herbirine (ayrı ayrı) söylemek (izâfe etmek) gerekirdi. Kendisine Vâcib'el-Vücûd denilen şeyin varlığının vâcipliği; ya kendiliğinden olacak -ki başkasından olması düşünülemez- veya varlığının vâcipliği bir illetten dolayı olacaktır. Bu takdirde Vâcib'el-Vücûd'un zâtı mâlûl (illete dayalı) olurdu. Onun vücûdunun vâcib olması için bir illetin (bulunması) icâb etmiş olurdu. Biz Vâcib'el-Vücûd ile; varlığı için hiç bir yönden, hiç bir illetle bağlantısı olmayan şeyden başkasını kasdetmiyoruz. Onlar (filozoflar şöyle) iddiâ ederler: İnsan türü (nevi) Zeyd ve Amr için ifâde edilir. Zeyd, kendiliğinden insan değildir. Zira kendiliğinden insan olsa idi Amr insan olmazdı. Aksine (Zeyd'in insan olması) bir illete dayalıdır. Bu illet aynı zamanda Amr'ı da insan yapmıştır. Şu halde illeti taşıyan maddenin çok olması ile insanlık ta çoğalmıştır. (İlletin) maddeye ilişmesi ma'lûl olarak insanlığın zâtından dolayı değildir. Vâcib'el-Vücûd'un varlığının vâcib olmasının sübûtu da aynı şekildedir. Eğer (varlığın vâcib oluşu) kendisinden ise, ancak kendisi için (vâcib) olur. Şayet bir illetten dolayı ise bu takdirde (onun Vâcib'el Vücûd olması) ma'lûl olur. Böylece ortaya çıkıyor ki; Vâcib'el-Vücûd bir tek olmalıdır.

Biz deriz ki: «Sizin Vacib'el-Vücûd'un varlığının vâcib olma türünün ya zâtından veya illetten dolayıdır (diye yaptığınız) taksim konumu itibariyle hatâlıdır. Çünkü biz varlığın vâcib olması sözünün icmâl (kısa ve öz) olduğunu açıklamıştık. Ancak bununla illetin nefyedilmesi kasdolununca (durum değişir), biz bu ibâreyi kullanarak (şöyle deriz:) illeti olmayan ve biri de diğeri için illet olmayan iki varlığın sâbit olması niçin müstahîl

(imkânsız) olsun? Binaenaleyh, sizin illeti olmayanın, ya zâtından veya bir illetten dolayı illeti olmadığını söyleyerek (yaptığınız) taksim hatâlıdır. Çünkü illetin nefyedilmesi ve varlığın illetten müstağni kabul edilmesi böylece illete gerek bulunmaması halinde; «İleti olmıyanın ya kendiliğinden veya bir illet nedeniyle illeti yoktur» sözünün ne anlamı kalır? Çünkü bizim «ileti yoktur» sözümüz doğrudan selp (olumsuzluk) tur. Doğrudan selbin ise illeti ve sebebi olmaz ve onun için; kendiliğinden veya kendiliğinden olmıyan (diye bir şey sözkonusu) değildir. Varlığın vâcib olması (terimiyle) Vâcib'el-Vücûd'un sâbit bir niteliği bulunduğunu, fakat onun var olmak için illeti bulunmıyan bir varlık olduğunu kastediyorsanız; bu da kendiliğinden anlaşılmaz (bir ifâdedir). Lafzından varlık için illetin nefyi anlaşılan -ki bu sırf olumsuzluktur- (İfâdeye) «zâtından veya bir illetten dolayıdır» denilemez ki bu taksimin durumuna göre bir maksad bina edilsin. Görülüyor ki bu asılsız bozuk bir burhândır.

Aksine biz şöyle diyoruz: Sizin «O, Vâcib el-Vücûd'dur» sözünüz şu anlamdadır: Onun varlığının (Vücûd) illeti yoktur. İletsiz olduğu için de (kendisi) illet değildir. İletsiz oluşu, kendi zâtiyla illetlenmiş olmasından değildir. Bilakis, varlığının illeti yoktur, hiçbir şekilde illeti olmadığı için de (kendisi) illet değildir.

Bu nasıl olur? Bu taksim selbe râci olmaktan öte bazı isbât sıfatlarına girmez. Bir kişi «karalık kendiliğinden mi yoksa bir illetten dolayı mı renktir?» dese; Eğer (karalık) kendiliğinden (bir renk ise) kırmızılığın renk olmaması icâbeder. Bu türün (renkliliğin) ancak karalığın kendisine ait bulunması gerekir. Eğer karanlık illete dayalı olarak bir renk ise sen onu renk kılmaktasın. Dolayısıyla renksiz karalığın da düşünülmesi gerekir. Yani illetin onu renk kılmaması gerekir. Çünkü bir illetten dolayı zâta zaid olarak, zat için sâbit olan şey, vücûd bakımından gerçekleşmemiş olsa da hayali olarak onun yok oluşunu farz edebiliriz. Ancak denir ki bu taksim konum bakımında hatâlıdır. Siyah için; kendiliğinden renktir denemez. Bu söz kendiliğinden başkası için olmasını engeller. Aynı bunun gibi bu mevcûd kendiliğinden mevcûttur. Yani kendiliğinden bir illeti yoktur. denilemez. Bu söz, -ne şekilde olursa olsun- kendiliğinden başkası için olmasını engeller. (1)

İkinci şekil: Onlar (Filozoflar) derler ki: «Eğer biz iki vâcib el-Vücûd (Allah) farzetmiş olsaydık ikisinin ya her yönden birbirine benzer olmaları veya ayrı olmaları gerekirdi. Her yönden birbirine benzer olsalardı o zaman sayı ve ikilik düşünülemezdi.

Çünkü iki siyahlık vardır ve ikisi de ayrı yerde veya bir yerde fakat ayrı vakitlerdedir. Ya da siyahlık ve hareket bir yerde ve aynı vakittedir, bu ikisi kendiliklerinden ayrı oldukları için iki tanedirler. Fakat kendi zâtları ayrı olmazsa, iki siyahlık gibi zaman ve mekân aynı olursa taaddüt düşünülemez. Eğer bir yerde ve aynı vakitte iki karalık var denilirse her şahıs için de «iki şahıstır ama aralarındaki ayrılık belirlenemez» demek câiz olur. Her yönden benzerlik imkânsızlaşır da ayrılık gerekirse ve (ayrılık) zaman ve mekân bakımından değilse geriye sadece zâtî ayrılık kalır.

İki (Vâcib'el-Vücûd) (herhangi) bir şeyde ayrılrsa bile (başka) bir şeyde ya müşterek olacaklardır veya müşterek olmıyacaklardır. (Herhangi) bir şeyde müşterek değilse bu muhâldir. Çünkü bu, hem varlıkta iştirak etmemelerini, hem vücûdun vücûbiyetinde mevzu olarak ortak olmamalarını, hem de her birinin kendiliğinden kâim olmamalarını gerektirir.

Eğer bir şeyde iştirâk, bir şeyde de ihtilâf ederlerse; iştirâk ettikleri şey, ihtilâf ettiklerinin gayrı olur. Bu takdirde söz bakımından bölünme ve terekküp olur. Halbuki Vâcib el-Vücûd'un terkihi yoktur. Kemmiyet olarak bölümlenemediği gibi, açıklayıcı söz olarak ta bölümlenemez. Zira onun zâtı; açıklayıcı sözün (zâtının) taaddüdüne delâlet (edebileceği) şeylerden terekküb etmez. «Hayvan» ve «nâtık» sözünün insanın mâhiyetinin (üzerine) kâim olduğu şeye delâlet etmesi gibi, (İnsan) muhakkak hayvan ve nâtıktır. Hayvan lafzının insana delâleti, insan lafzının delâletinden ayrıdır. İnsan bölümlerden terekküb eder. Hadde (cevhere dayalı tarifte) lafızlar yanyana dizilir ve bu bölümlere delâlet eder. İnsan ismi bunların bütününe verilir. Bu ise Vâcib'el-Vücûd için düşünülemez. Kaldı ki bunun dışında ikilik te tasavvur edilemez.

(Buna verilecek) cevap şöyledir: Herhangi bir şeyde ikilik, sadece ayrılık ile tasavvur edilebilir (sözü) doğrudur. Her yönden birbirinin benzeri olan şeylerin ayrılığı tasavvur olunamaz. Ancak sizin, «Bu tür terkîp ilk mebde bakımından muhâldir» sözünüz mahzâ tahakkümdür. Bunun dayandığı delil nedir?

Bu mes'eleyi biz onların vazettiği şekilde canlandıralım. Onların meşhûr sözlerinden birisi şudur: «İlk Mebde kemmiyet bakımından bölünemediği gibi açıklayıcı söz bakımından da bölümlenemez.» Onlara göre Allah'ın birliğinin isbâtı buna dayanır. (2)

Hattâ onlar şöyle iddiâ ettiler: Bari Teâlâ'nın zâtının birliği her yönden isbât edilmedikçe tevhîd tamamlanamaz.

Birliğin isbatı da her yönden çokluğun reddi ile mümkündür. Çokluk ise beş yönden zâtlara sirâyet eder.

Birincisi, fiilen veya vehmen bölünmeyi kabul ile. Bunun için «bir» cisim; mutlak manâda «bir» değildir. O, yok olmayı kabul eden mevcut bir bağlantı ile «bir» dir. Ve o, vehmen kemmiyet bakımından bölümlenebilir ki ilk mebde için (böyle bir şey) muhâldir.

İkincisi, obje akılda kemiyet yoluyla değil farklı iki anlamda bölümlenebilir Cismin heyûlâ ve sûret (şeklinde ikiye) bölünmesi gibi. Heyûlâ ve sûretin her ikisinden birisinin her ne kadar diğeri olmadan kendiliğinden kâim olacağı düşünülemezse de, hadd (cevhere dayalı tarif) bakımından ve hakikat bakımından ayrı iki objedirler. İkisinin birleşmesinden bir tek şey meydana gelir ki bu da cisimdir. Bu ise Allah Sübhanehû ve Teâlâ için aynı şekilde nefy edilir. Çünkü Bâri Sübhanehû'nün bir cismin sûreti veya bir cismin heyûlâsı veya her ikisinin toplamı olması câiz değildir. İkisinin toplamı olmaması iki sebeptendir: Birincisi, o (cisim) vehmen ve fiilen parçalanma anında kemmiyet olarak bölümlenir. İkincisi, anlam olarak sûret ve heyûlâya bölünür. (Allah) madde olamaz, çünkü madde sûrete muhtaçtır. Vâcib'el-Vücûd (Allah) ise her yönden müstağni dir. Onun varlığının ondan başka bir şeye bağlanması câiz değildir. Sûret te olamaz. Çünkü o (sûret) maddeye muhtaçtır.

Üçüncüsü sıfatlar (bakımından) çokluktur. İlim, İrâde, kudret takdiri gibi. Bu sıfatların eğer varlığı vâcib ise, varlığının vücûbu zât ile bu sıfatlar arasında müsterek olmalıdır. Bu takdirde birlik ortadan kalkar ve Vâcib'el-Vücûd'un çokluğu icabeder.

Dördüncüsü cins ve faslın birleşmesiyle meydana gelen akli (zihni) çokluktur. Gerçekten siyah, siyahtır ve renktir. Siyahlık, akıl bakımından renkten ayrıdır. Renklilik cinstir, siyahlık ise fasıl (ayırım) dır. Siyah da cins ve fasıldan mürekkeptir. Akıl bakımından insanlık; hayvanlıktan ayrıdır. Çünkü insan; hayvan ve nâtıktır. Hayvan cinstir, nâtık ise fasıl (ayırım) dır. Ve insan cins ve fasıldan mürekkeptir. Bu da işte bir tür çokluktur. Onlar (filozoflar) bunun da ilk mebde için reddedilir olduğunu iddiâ ettiler.

Beşincisi bir yönden bir mâhiyetin takdirini ve bu mâhiyet içinde bir varlığın takdirini gerektiren, çokluktur. Çünkü insanın varlıktan önce bir mâhiyeti vardır. Varlık bunun üzerine gelir ve ilâve edilir. Keza, üçgenin de sözgelimi bir mâhiyeti vardır, bu; üç kenarı içeren şekildir. Varlık bu mâhiyetin kendisinden bir cüz değildir, Ona dayanak değildir. Bunun için akıl sâhibinin insanın ve üçgenin mahiyetini kavradığı halde onların âyan (eş-

ya) arasında varlığının olup olmadığını bilmemesi câizdir. Eğer varlık, mâhiyetine dayanak olsaydı, onun mâhiyetinin akılda varlığından önce sâbit olması düşünülemezdi. Öyle ise varlık mâhiyete eklidir. İster -gök gibi- mâhiyet ancak varlıkla beraber olsun ve ondan hiç ayrılmasın, ister önce yokken sonra ârız olsun. İnsan Zeyd ve Amr şeklindeki mahiyeti gibi ve arazların sonradan meydana gelen şekilleri gibi- hiç fark yoktur.

(Filozoflar) bu çokluğun da aynı şekilde Evvel'den nefy edilmesi (olumsuzlanması) gerektiğini öne sürdüler. Denilir ki, onun (Evvelin) mâhiyeti yoktur varlık ise (mâhiyete) eklidir Hattâ onun (Evvel) için vâcib olan varlık, o'ndan başkaları için mâhiyet gibidir. Öyleyse vâcib olan vücûd mahiyettir, külli hakikattır ve hakiki tabiattır. Tıpkı insan, ağaç, gök (lafızlarının) mâhiyet olması gibi. Eğer (Evvel) için mâhiyet tesbit edilirse; vâcibin vücûdu bu mâhiyet için lâzım olur ve ona dayanak olmaz. Lâzım tabi ve malûldur. Dolayısıyla Vâcib olan Vücûd da malûl olur. O (Evvel) vâcib olduğu için bu (malûl olma) onun (bakımından) çelişiktir. Bununla beraber onlar Bâri Teâlâ hakkında diyorlar ki; o (ilke) Mebde, Evvel, Mevcûd, Cevher, Bir (Vâhid), Kadîm, Bâki Halîm, Âlim, Âkl, Âkil (akleden), Makûl (alkolunan), Fâil, Hâlik, Mürîd, Kâdir, Hayy (diri) Âşık, Mâşûk, leziz (zevk veren), Mütelezziz (zevk alan), Cevâd (cömert) ve mahzâ hayırdır. Onlar bütün bunların bir tek manâyı ifade ettiğini ve (bu manâda) çokluk bulunmadığını iddia ettiler ki bu garip şeylerdendir. Bizim önce onların mezhebini (görüşlerini) anlamak için araştırmamız gerekir. Sonra itiraz için uğraşırız. Zira bir mezhep iyice ve tamamen anlaşılmadan önce itiraz etmek karanlığa (taş) atmak gibidir.

Onların mezhebini anlamadaki ana esas şudur: Onlar derler ki; ilk Mebde'in zâtı birdir. İsimlerin çokluğu objenin ona izafeti veya onun objeye izafeti, yahut objenin ondan salbi dolayısıyla. Selb ise selbolunanın zâtında çokluğu gerektirmez. İzâfet te çokluğu icabettirmez.

Şu halde onlar selblerin çokluğunu veya izafetlerin çokluğunu inkâr etmiyorlar, ancak bütün bu konuların selb ve izâfete döndürülmesi konusunda diyorlar ki:

O'na (Vâcib'el-Vücûd = Allah) «Evvel» denilince, bu ondan sonraki varlıklara izafet (bakımından)dır.. «Mebde» denilince, bu ondan başkasının varlığının kendisinden olduğuna, (kendisinin) onların varlığının sebebi olduğuna işârettir. Şu halde bu, O'nun malûllerine izâfetidir. O'na «Mevcûd» dendiğinde bunun manâsı malûmdur. O'na «Cevher» dendiğinde manâsı varlıktır. Konu bakımından hülûlun ondan selbedilmesidir ki bu bir tür

selbtir. O'na «Kadim» dendiğinde ondan yokluğun önceden selbi demektir. O'na «Bâkî» dendiğinde bunun manâsı; ondan yokluğun sonuna kadar selbi demektir. «Kadim» ve «Bâkî»nin neticesi şuna varır: O'nun varlığından önce bir yokluk yoktur, sonunda da yokluk O'na işlemez. O'na «Vâcib'el-Vücûd» denilince bunun manâsı şudur: O vardır ve varlığının illeti yoktur. O başkasının illetidir. Şu halde bu (Vâcib'el-Vücûd sıfatı) selb ile izâfetin birleştirilmesi oluyor. Zira onun (varlığının) illeti nefyediliyor ki bu selbdır. Ve o başkası için illet kılınıyor ki bu da izâfetir. O'na «Akl» denilince bunun manâsı şudur: O maddeden uzak bir mevcuttur. Bu niteliklere (sahip bulunan) her mevcûd, akıldır. Yani kendi zâtını akleder ve onun şuuruna varır ve kendinden başkasını akleder. Allah'ın zâtının nitelikleri de bunlardır. Yani o maddeden uzaktır, dolayısıyla akıldır. Bu ikisi (akl ve makûl) aynı manâdan ibarettir. O'nun için «Âkil» dendiğinde bunun manâsı şudur: Kendisi akl olan zâtın makûlü de vardır ki bu kendi zâtıdır. O, kendi nefsinin bilincine varır ve kendi nefsinin akleder. Bu takdirde O'nun zâtı (âkil) akleden «Makûl» akledilen ve akl olur ki hepsi de birdir. Çünkü o maddeden mücerred bir mâhiyet olması nedeniyle makûldur. Aklın kendisi olan zâtından saklı değildir. Şu anlamda ki O, maddeden mücerred bir mahiyettir ve hiçbir şey ondan saklı olmaz. Kendisini (nefsini) akledince âkil olur. Kendi nefsi, kendisi için akledilmiş olduğuna göre de makûl olur. Akletmesi kendiliğinden (zâtî) olduğuna, kendisinden zâid olmadığına göre de Akl olur. Akl ve Makûl'ün birleşmesi ihtimali uzak değildir. Çünkü âkil; aklıyla, «akledici olduğunu» akledince akletmiş olur, âkil ve makûl bir bakıma bir olur. Ne var ki bizim aklımız, Evvel'in aklından ayrıdır. Evvel'in akli ebediyyen fiil iledir, bizim aklımız ise bazan kuvve ile bazan fiil iledir. Onun için «Halik Fâil, Bâri» ve diğer fiil sıfatları söylendiğinde bunun manâsı şudur: O'nun varlığı yüce bir varlıktır. Onan küllün (her şeyin) varlığı lâzım (zorunlu) bir coşkuyla çıkar. Onun dışındakilerin varlığı O'ndan hâsıldır ve O'nun varlığına tabidir. Tıpkı ışığın güneşe, ısı'nın ateşe bağlı olması gibi. Âlemin ona nisbeti; ışığın güneşe nisbetine benzetilemez. Ancak malûl olması bakımından (benzetilebilir) bunun dışında böyle değildir (benzetilemez). Çünkü güneş kendisinden ışığın, ateş te ısı'nın çıktığının bilincinde değildir. Bu, doğrudan doğruya onların tabiatıdır. Evvel ise kendiliğinden bilendir. Onun zâtı başkasının varlığı için ilkedir. Onan çıkan şeylerin çıkışı onun tarafından bilinir. O, kendisinden çıkan şeylerden habersiz değildir. O bizden birisi gibi değildir. Bizden birisi bir hasta ile güneş arasında durursa güneşin ısısı onun isteğiyle değil sebep olması nedeniyle (hastadan) uzaklaşır ve o, bilir ki kendisinin kemâli; kendisinden başkasının -yani gölgenin- südür etmesindedir (Güneş ile kişi arasına) duran

kimse gölgenin vukuunu irade eden (birisi) olsa da ona (Evvele) benzemez. Çünkü gölgeyi yapan gölge sahibinin kendi şahsı ve bedenidir. Gölgenin vukuuna razı olan ve onu bilen ise (gölge yapan şahsın) bedeni değil, nefsidir. Evvel konusunda ise durum böyle değildir. Çünkü onda fâil, bilenin kendisidir ve razı olan da odur. Yani o, yaptığını istemiyerek yapmaz. Çünkü o kendi kemâlinin, kendisinden başkasının südür etmesinde olduğunu bilmektedir. Hatta gölge yapan cismin kendisinin, gölgenin vukuunu bilen ve buna razı olanın kendisi olduğunu farzetmek mümkün olsa bile (bu durum) Evvel'e müsavî olmazdı. Çünkü Evvel âlim ve fâildir. İlmi, fiilinin mebde'idir. Çünkü O'nun kendisinin küllün mebdei oluşunu bilmesi küllün (ondan) südür etmesinin illetidir. Zira mevcut nizam, makûl nizama bağlıdır. Şu anlamdaki o (mevcud nizam) bununla (makûl nizam) vaki'dir. Onun fail olması, küllü bilir olmasının üzerinde zaid değildir. Çünkü küllü bilmesi, küllün ondan çıkmasının nedenidir. Küllü bilir olması, kendi zâtını bilmesinin üzerinde zaid değildir. Çünkü o küllün mebdei olduğunu bilmediği sürece zâtını bilemez. Şu halde ilk maksadla malûm olan onun zâtıdır. İkinci maksadla onun zâtından malûm olan da küldür, O'nun «Fâil» olmasının anlamı işte budur. O'nun için «Kâdir» denilince belirttiğimiz şekilde fâil olmasından başka bir şey kastedilmemektedir. Yani onun varlığı bütün ölçülerin kendisinden çıktığı bir varlıktır. Ki bu çıkışla imkân şekillerinin kemâl ve güzellikte en ölçülüsü ile külle düzen ve nizâm verilir. Onun (Evvel) için «Mürîd» denilince sadece ondan südür eden şey kastedilir. O, (südür eden bu şeylerden) habersiz ve onları istemez değildir. Aksine bilir ki, kemâli, küllün kendisinden südür etmesindedir. Bu anlamda ona razı demek daha uygun olur, razı olana da Mürîd demek câizdir. Şu halde irade ancak kudretin aynı, kudret te ilmin aynı, ilim de zâtın aynından başkası olmaz. Öyleyse küll, zâtın aynına dönüşür. Bunun sebebi şudur: O'nun (Evvelin) objeleri bilmesi objelerden alınmış değildir. Aksi takdirde kendisi sıfat ve kemâl bakımından başkasından faydalanmış olurdu ki bu, Vâcib'el-Vücûd hakkında muhâldir. Bizim bilgimize gelince bu iki kısımdır: Birincisi objenin şeklinden hâsıl olan bilgidir. Gökyüzünün ve yeryüzünün şeklini bilmemiz gibi. İkincisi, şeklini görmediğimiz ancak, kendimizde sûretini tasarladığımız sonra meydana getirdiğimiz, bizim icad ettiğimiz bilgidir. Bu takdirde şeklin varlığı bilgiden faydalanılarak elde edilmiş olur, bilgi varlıktan değil. Evvel'in bilgisi ikinci türdendir. Çünkü onun zâtında nizâmın temessül etmesi, zâtından nizâmın doğmasının sebebidir. Evet, sadece bir desenin veya yazının şeklinin bizim nefsimizde hazır olması onun meydana gelmesi için kâfi gelseydi, bizim için de aynı bilgi aynı kudret ve aynı irade (mümkün) olurdu. Ancak bizim eksikliğimizden dolayı tasavvurumuz, sûre

ti meydana getirmeye yetmiyor. Aksine bunun yanı sıra bizim isteğe dayalı bir güçten kaynaklanan ve yenilenen bir iradeye ihtiyacımız vardır ki bu ikisiyle birlikte organizmadaki kas ve sinirleri harekete geçiren güç te hareket edebilsin. Kasların ve sinirlerin hareketiyle birlikte el veya diğer uzuvlar da hareket eder. Bunların hareketiyle birlikte de kalem veya diğer dış araçlar hareket eder. Kalemın hareketiyle mürekkep veya benzeri diğer maddeler hareket eder ve sonra nefsimizde (zihin) tasarlanan şekil meydana gelir. Bunun için bu şekillerin nefsimizde bizzat var olması kudret ve irâde olamamaktadır. Bizdeki kudret, kası harekete geçiren prensipte (mebde)dir. (Nefsimizdeki) bu şekil, kası harekete geçiren muharrik tarafından harekete geçirilmiştir ki kudretin başlangıcı odur. Bu husus Vâcib'el-Vücûd için böyle değildir. Çünkü o, güçleri çevreye dağıtan cisimlerden mürekkep değildir. Onda Kudret, İrâde, İlim ve Zât hepsi birdir.

O'nun (Vâcib'el-Vücûd) için Hayy (diri) denilince, bunun la; sadece şu kasdedilir: O, öyle bilgi ile bilmektedir ki kendi fiili adı verilen varlık bu (bilgi) den sâdır olmaktadır. Zira Hayy idrâk sahibi ve faaldır. Bununla kasdedilen -yukarda zikrettiğimiz şekilde- fiillere izafet ile birlikte zâtıdır, yoksa bizim diriliğimiz gibi (bir dirilik)) değildir. Çünkü bu (dirilik) farklı iki kuvvetle tamamlanır ki bu ikisinden fiil ve idrâk ortaya çıkar. Keza O'nun hayatı zâtının aynıdır. O'nun (Evvel) için «Cevâd=Cömert» denilince bununla, küllün ondan kendisine râci bir maksad bulunmaksızın meydana gelmesi kasdedilmektedir. Cömertlik iki şeyle tamamlanır. Birincisi lütfedilen şeyde kendisine lütfedilen (kimseye) bir fayda olmalıdır. Zira birisine gereği olmayan bir şeyi hibe eden kimseye cömert sıfatı verilmez. İkincisi cömertdin cömertlik yapmaya ihtiyacı olmamalıdır. Zira (bu takdirde) onun cömertliğe yönelişi kendi ihtiyacından dolayı olur. Binaenaleyh övülmek için, anılmak için veya bir kınanmadan kurtulmak için cömertlik yapan kimse cömert değil müstâizdir. (karşılık gözetendir) Gerçek cömertlik Allah Teâlâ ve Sübhanehü'ya aittir Zira o cömertlikle; kötülenmeden kurtulmayı ve övülmeden faydalanarak kemâle ermeyi kasdetmemektedir. Şu halde cömertlik, fiile izafetle birlikte onun varlığını bildiren ve karşılığı (maksadı) ondan selbeden bir isim olmaktadır. Dolayısıyla (Evvel'in) zâtında çokluğa vesile olmamaktadır. Onun (Evvel) için mahzâ hayır denilince bununla, varlığının her türlü noksanlıktan uzak ve yokluk imkânından beri olduğu kasdedilebilir. Çünkü şerrin zâtı yoktur. Ya da cevherinin olmayışına veya cevher halinin elverişli olmayışına râcidir. Aksi takdirde varlık-varlık olması bakımından- hayrın kendisidir. O takdirde bu isim O'ndan (Evvel) eksiklik ve şer imkânını selb bakımından-

dır. Yahutta objenin nizamına sebep olması dolayısıyla ona hayır denir. Evvel her şeyin nizamının başlangıcıdır. O hayrın kendisidir. Şu halde isim bir tür izâfetle birlikte varlığa delil olmaktadır. O'na (Evvel) «Vâcib'el-Vücûd» denilince bunun manası bu (anlamda) bir varlıktır. Başta (evvel) ve sonda (âhir) varlığı için illeti selbederek (reddederek), yokluğu için illeti muhâl saymaktır. Onun (Evvel) için «Âşık ve maşûk leziz ve müteleziz» denilince bundan maksad şudur: Her güzellik parlaklık ve kemâl, kemâl sahibi için sevimli ve âşık (olunabilir bir özellik) tir. Lezzetin anlamı uygun olan kemâlin kavranmasından başka bir şey değildir. Malûmâtı kuşatıcı olunca, bilgileri kuşatmada nefsinin kemâlini, şeklinin cemâlini (güzelliğini) gücünün mükemmelliğini, organlarının kuvvetini, ezcümle, kendisi için mümkün olan (bütün) mükemmelliği bulunduğunu idrâk eden kişi -eğer bunun bir insan için düşünülmesi mümkün olsaydı- (o kişi) kendi kemâlinin sevincisi (muhibbi) olur ve ondan zevk duyardı. Ancak onun zevki, eksiklik ve yokluk takdiri i le ortadan kalkabilir. Çünkü sevinç,zeval bulan veya zevalinc den korkulan şeylerle tamamlanmaz. En mükemmel parlaklık, en bütün güzellik Evvel'indir. Çünkü edilmiştir. Yok olma ve eksilme imkânından emin olarak bu kemâli müdriktir. Kendisi için hâsıl olan (elde etmiş olduğu) bu kemâl, her kemâlin üzerindedir. Onun bu kemâle karşı sevgisi ve aşkı her sevginin fevkindedir. Onun bundan duyduğu zevk her zevkin üstündedir. zevklerimizden katiyyen ona (o zevke) nisbeti yoktur. Hatta bu zevk, sevinç ve güzellik kelimeleriyle ifade edilmekten çok üstündür. Ne var ki bizim (dilimizde) o duyguları ifade edecek ibâreler yoktur. Bunun için (kavramları) istiare ile (kullanırken) uzaklaştırma zorunluluğu (ortaya çıkıyor.) Nitekim biz mürid, muhtâr ve fâil (terimlerin de) kendi lafızlarımızdan istiâre ediyoruz ve kesin olarak, onun İrâdesinin bizim irâdemizden, onun ilminin ve kudretinin bizim ilim ve kudretimizden uzak olduğunu (belirtiyoruz). Lezzet terimini çirkin görüp başka bir terimi kullanmakta uzaklaştırma yoktur.

Kasdolunan şudur: Onun hali meleklerin halinden çok üstündür. gıpta edilmeye daha layıktır. Meleklerin hali de bizim halimizden çok üstündür. Eğer sadece karın (mide) ve cinsi arzulardan (müteşekkil) bir zevk olsaydı eşeklerin ve domuzların hali meleklerin halinden daha üstün olurdu. Ancak madde den mücerred olan melekler için, zevâlinde korkulmayan cemâl ve kemâlin bilincinden duyulan zevk vardır. Evvel için olan (zevk) meleklerin zevkinin çok üstündedir. Çünkü meleklerin varlığı -ki bunlar mücerred akıllardır- zâtı bakımından mümkün bir varlıktır ve varlığı başkası ile vâcibtir. Adem (yokluk)

imkânı bir tür kötülük (şer) ve eksikliktir. Evvelden başka mutlak manâda her türlü kötülükten (şer) uzak hiçbir şey yoktur. Evvel ise mahzâ hayırdır. Parlaklık ve en mükemmel güzellik O'nundur. Ayrıca İster ondan başkası ona âşık olsun, ister olmasın o âşık olunandır. İster başkası onu akletsin ister etmesin o akleden ve akledilendir. Bütün bu anlamlar, onun zâtına, zâtını idrâke ve kendisini akletmesine racidir. Kendisini akletmesi zâtının aynıdır çünkü o mücerred akıldır. Dolayısıyla hepsi bir manâya dönüşmektedir. İşte onların mezheplerini (görüşlerini) anlatma yolu budur.

Bu hususlar (bölüm bölümdür) İnanılması câiz olanları biz onların esasına göre (kendi ifadelerine dayanarak) sahih olmu-yacağını açıklayacağız. İnanılması sahih olmıyana gelince bun-ların da fâsid olduğunu belirteceğiz.

Şimdi çokluğun kısımları konusundaki beş basamağa (mer-tebeye) dönelim: Onların (çokluğu) reddetme iddialarını ele alalım, delil getirmekten âciz olduklarını açıklayalım ve her bir meseleyi kendi seyri içerisinde canlandıralım. (3)

ALTINCI MES'ELE

(Allah'ın sıfatlarına dâirdir)

Mu'tezile'nin ittifak ettiği gibi, filozoflar da ittifak ettiler ki; ilk mebde için ilim, kudret ve irâde (sıfatlarının) isbâtı müstahil (imkânsız)dır. Onlar bu isimlerin şer'an (dinî literatürde) vârid olduğunu ve lûgat (filolojik) olarak ıtlâkının (söylenmesi-nin) câiz olduğunu, ancak hepsinin yukarıdaki gibi tek bir zâta râci olduğunu ifade ederler. Fakat (onlara göre) bizim için bil-gimizin ve kudretimizin bizim zâtımızdan zâid sıfatlar olması câiz olduğu gibi, O'nun (ilk mebde) zâtına zâid sıfatların tes-bîti câiz olmaz. Onlar (filozoflar) bunun zâtından ayrı sıfatları kabulün kesreti (çokluğu) gerektireceğini iddiâ ederler. Çün-kü bu sıfatlar bizim üzerimize ilâz edilecek olursa yenilendikle-rinden biz bunların zâtın üzerine zâid olduğunu biliriz. Şayet gecikmesiz bizim varlığımızla bitişik olarak takdîr olunsalar bile bu, bitişik olarak zâtın üzerine zâid olma halinin dışına çı-kamaz. İki şeyden biri diğerinin üzerine (sonradan) gelirse ve bunun o, onun da bu olmadığı bilinirse, bitişik te olsalar iki ay-rı şey olduğu düşünülür. Öyleyse bu sıfatların Evvel'in zâtına bitişik sıfatlar olması, onları zâttan başka şeyler olmaktan çı-karmaz. Bu ise Vâcib el-Vücûd'da çokluğu icab ettirir ki bu, mu-hâldir. Bu nedenle onlar sıfatların nefyi konusunda icma etmiş-lerdir. (1)

*
**

Onlara denir ki: Bu bakımdan (yukarda açıklandığı şekilde) çokluğun müstahil olmasını nasıl öğrendiniz? Halbuki siz, Mu-tezile'nin dışında bütün müslümanlara muhalefet ediyorsunuz, bu konuda burhanınız nedir? Tavsîf edilen zât bir olmakla bera-ber «Vâcib'el -Vücûd (Allah) hakkında, çokluk muhâldir,» di-yenin sözü, sıfatların çokluğunun muhâl olması (şekline) dönü-şür. Bu ise münakaşalıdır. Bunun muhâl olduğu zorunlu olarak malûm değildir. Dolayısıyla burhânı gerektirir.

(Filozofların bu noktada) iki meslekleri vardır:

Birincisi, derler ki. «Bu konuda burhân şudur, sıfat ile mevsûf (nitelenen) den her birisi bu o, o da bu değilse; ya her biri var olması yönünden diğerinden müstağni olacaktır veya biri diğerine muhtaç olacaktır, yahut ta biri diğerinden müstağni olacak ve diğeri ona muhtaç kalacaktır. Şayet herbirinin müstağni olduğu farzedilirse her ikisinin de vücûdu vâcib olacaktır. Bu ise mutlak manâda ikileme (düalizm) dir ki bu muhâldir.

Veya ikisinden her birisi diğerine muhtaç olacaktır, o zaman ikisinden birisinin vücûdu vâcib olmaz. Çünkü Vâcib'el Vücûd'un manâsı kendi zâtıyla kâim olmaktır ve bu (kendi zâtıyla kâim olan) her bakımdan kendisinden başkasına muhtaç olmaz. Kendisinden başkasına muhtaç olursa o «başkası» kendisinin illeti olur ve bu başkası» ortadan kaldırılınca varlığı imkânsızlaşır, dolayısıyla varlığı kendinden değil başkasından olur.

Eğer (sıfat ile mevsûftan) birisi diğerine muhtaç fakat diğeri (ona) muhtaç değildir denilirse bu takdirde muhtaç olan malûldur. Vücûdu vâcib olan ise öbürüdür. (Muhtaç olan) malûl olunca bir sebebe gerek duyar bu ise vâcib'el-vücûd'un zâtının bir sebebe bağlantı kurmasına vesile olur.

Buna itiraz için şöyle denir: (Saydığınız bu üç) kısımdan seçilebilecek olanı sonuncusudur. Ancak birinci kısmı -ki bu mutlak ikileme idi- iptal edişinizin, bir burhana dayanmadığını bundan önceki meselede belirtmiştik. Bu iptal ancak bu ve daha sonraki meselede çokluğun nefyine dayanılarak tamamlanabilir. Halbuki o, bu meselenin fer'i dir, dolayısıyla bu mesele onun üzerine nasıl binâ edilebilir?

Ancak (bu üçünden) seçilebilecek söz şöyle söylemektir: Zât, kâim olmak bakımından sıfatlara muhtaç değildir. Tıpkı bizim için olduğu gibi, sıfatlar ise mevsûfa muhtaçtır.

Öyleyse geriye şu sözleri kalıyor: «Başkasına muhtaç olan şey Vâcib'el-Vücûd olamaz.»

Onlara denilir ki: Eğer siz Vâcib'el-Vücûd (tabiri) ile; kendisi için fâil illet olmıyan (şeyi) kasdetmiş iseniz, neden böyle diyorsunuz. Ve niçin (Vâcib'el-Vücûd'un) zâtı kadim olduğu ve fâili bulunmadığı gibi, sıfatı da onunla beraber kadimdir ve (sıfatının da) fâili yoktur demeyi müstahil (imkânsız) sayıyorsunuz? Eğer siz Vâcib'el-Vücûd (deyimi) ile onun kabiliyet (öncelik) bakımından bir illeti olamayacağını kasdediyorsanız, bu yoruma göre o, Vâcib'el-Vücûd olamaz. Fakat buna rağmen ka-

dîm olup onun fâili yoktur. Bunu muhal saydıran (sebe) nedir?

Denilirse ki; mutlak Vâcib'el-Vücûd fâil ve kâbil illeti olmayandır. Onun kâbil illeti olduğu kabul edilirse malûl olduğu da kabul edilmiş sayılır.

Deriz ki; Kâbil olan zâta «kâbil illet» adı verilmesi sizin istilâhınızdan ve sizin istilâhınıza göre; Vâcib'el-Vücûd'un sübûtuna delâlet eden bir delil yoktur. Sadece onun illet ve malûl-lerinin teselsülünü (uzamasını) kesen bir cephesinin isbâtına delâlet eden delil vardır ve bu (delâlet) bu kadardan öteye gitmemiştir. Teselsülün kesilmesi; kadim sıfatları olan, fâil sıfatları olmayan bir tek (vâhid) ile mümkündür. O zâtından fâil değildir, ancak sıfatları zâtında tekarrür etmiştir. Öyleyse Vâcib'el-Vücûd lafzı bırakılmalıdır. Çünkü bu noktada iltibas mümkündür. Zira burhan ancak teselsülün kat'ine delil olmuştur. Bunun dışındaki bir şeye katiyen delâlet etmez. Bunun dışındaki (ne delâlet) iddiaları ise tahakkümdür.

Denilirse ki; fâil illet hususunda teselsülü kesmek gerektiği gibi kâbil illet konusunda da teselsülü kesmek gerekir. Çünkü her var kâim olacak bir mahalle muhtaç olsa ve o mahal de başka bir mahalle muhtaç olsa teselsül lâzım gelir. Tıpkı her varın bir illete, illetin de aynı şekilde bir başka illete muhtaç olması gibi.

Deriz ki; doğru söylersiniz. Şüphesiz ki biz de aynı şekilde bu teselsülü kestik ve dedik ki; sıfat (evvelin) zâtındadır ve O'nun zâtı başkasıyla kâim değildir. Nitekim bizim ilmimiz zâtımızdadır. zâtımız da ilmimizin mahallidir ve zâtımız (kendisi bir) mahal durumunda değildir. Aynı şekilde sıfatın da zât ile birlikte kâim illet olarak teselsülü kopmuş sayılır. Çünkü zâtın fâili bulunmadığı gibi onun da fâili yoktur. Zât; bu sıfatla kendisinin ve sıfatının illeti olmadan mevcuttur. Kâbil illete gelince, onun teselsülü ancak zât üzerinde inkitaa uğrar. İletinin ortadan kalkmasıyla mahallin de ortadan kalkması nereden icab etmektedir? Burhan; ancak teselsülün kat'ını mecbur kılmaktadır. Teselsülün kat'ınâ imkân veren her yol, Vâcib'el-Vücûd'un varlığına sevkeden burhanın kaziyesine uygundur.

Sayet, Vâcib'el-Vücûd (lafzı) ile fâil illeti olmayan mevcud-
dan başka bir şey kastedilmişse ve onunla teselsül inkitaa uğ-
ruyorsa biz bunun vâcib olduğunu asla kabul etmeyiz. Akıl,
varlığına illet bulunmayan kadim bir mevcudun kabulü için ne
kadar genişlerse, hem zâtına, hem de sıfatlarının varlığına illet

bulunmıyan kadim bir mevsûfun kabulü için de aynı şekilde ge-
nişler.

İkinci meslek şu sözleridir: Bizdeki ilim ve kudret (nitelik-
leri) bizim zâtımızın mâhiyetine dâhil değil, aksine bize arızı
olarak ilişmişlerdir. Bu sıfatlar Evvel için de tesbit edilince; ay-
nı şekilde onun da zâtına dâhil olmaz, her ne kadar sürekli
onunla beraber olsa da ona eklenerek ârız olmuş olur. Nice
ârız vardır ki, ârız olduğu şeyden ayrılmaz veya (ona) lâzım
olur ve buna rağmen zâtın dayanağı (şeklinde) olmaz. Ârız
olunca da zâta tabi olur, zâtta onun sebebi olur ve böylece o
malûl olur. Bu takdirde (onun) vücûdu nasıl vâcip olur? Bu
değişik bir ifadeyle Evvel'in aynıdır.

Deriz ki; (sıfatın) zâta tabi ve zâtın ona sebep olmasıyla,
zâtın onun fâil illeti, onun da zâtın mef'ûlû olduğunu kasdedi-
yorsanız (durum) böyle değildir. Çünkü bu (görüş) bizim bil-
gimizin zâtımıza izâfeti (hususunda bile bunu zorunlu kılmaz.
Zira bizim zâtımız, bilgimizin fâil illeti değildir.

Şayet bununla zâtın mahal olduğunu ve sıfatın da mahalden
ayrı kendiliğinden kâim olmadığını kasdediyorsanız bu kabul-
dür. Bu, neden mümteni (imkânsız) olsun? Bunu tabi, ârız veya
malûl ile ya da ifadecinin istediği herhangi bir tabir ile ifade
etmek manâyı değiştirmez. (Kasdedilen) manâ, sıfatların mev-
sûflarla kâim olması gibi O'nun (Evvelin) zât ile kâim olmasın-
dan başkası değil ise. (Evvel'in) zâtıyla kâim olup bunun yanı-
sıra kadim olması ve fâili bulunmaması neden müstahil olsun?

Onların (filozofların) bütün delilleri; mümkün, câiz, tâbi,
lâzım ve malûl gibi adlar takarak ifadeyi kötüleştiren saptırmak-
tan ibarettir. Bu ise hoş karşılanmayacak bir şeydir.

Denir ki; bu (ifadeyle); onun fâili bulunduğu kasdediliyorsa
(mesele) böyle değildir. Eğer fâili bulunmadığı, sadece onun
kâim olduğu mahallin bulunduğu kasdediliyorsa, hangi ibâre
istenirse kullanılsın, hiçbir istihâle sözkonusu değildir.

Bir başka bakımdan da ibâreyi çirkinleştirmeye çalışıyor-
lar ve «bu (ifade), Evvel'in sıfatlara muhtaç olmasına vesile
oluyor, O'nun mutlak manâda müstağni olmadığını ortaya koyu-
yor. Çünkü mutlak manâda müstağni, kendi zâtından başkası-
na muhtaç olmayandır.» diyorlar.

Bu söz de ifâde olarak, son derece rekâketle doludur. Çünkü
kemâl sıfatı, kâmilin zâtından ayrılamaz ki onun için, «başka-
sına muhtaçtır» denebilsin. Zira o halen ilim, kudret ve hayat
(sıfatları) ile kâmil ise ve kâmil olmaya devam ediyorsa ve (ön-
ceden) kâmil idi ise nasıl muhtaç olacaktır? Veya kemâli iltizâm

etmenin, ihtiyaçla ifadelendirilmesi nasıl câiz olur? Bu şöyle diyenin sözüne benzer: «Kâmil, kemâle muhtaç olmayandır. Kendi zâtı için kemâl sıfatının varlığına muhtaç olan eksiktir.» Bunun için denilir ki: Kâmil olmasının anlamı; kemâlin zâtında var olması demektir. Aynı şekilde zengin olmasının anlamı; kendi zâtında ihtiyacı reddeden sıfatların mevcûd bulunmasıdır. Siz bu tür lafzî tahayyüllerle ülühiyetin kemâle erdiği, kemâl sıfatını nasıl inkâr ediyorsunuz?

«Öyleyse siz, bir zât ve sıfat tesbît ettiniz ve sıfatın zâta hülûlünü belirttiniz bu, ise, terkiptir ve her terkip bir terkip edene muhtaçtır. Bunun için Evvel'in cisim olması câiz olmaz. Çünkü cisim mürekkeptir.» denilirse,

Deriz ki; her terkip bir terkip edene muhtaçtır sözü, her mevcûd bir icâd edene muhtaçtır sözü gibidir. Ona denir ki: Evvel Mevcûd'dur, Kadîm'dir, onun illeti ve icâd edicisi yoktur. Aynı şekilde denilir ki o mevsûftur. Kadîmdir zâtının ve sıfatının illeti yoktur. sıfatının zatıyla kâim olmasının bir nedeni de yoktur. Hepsî de illetsiz kadîmdir, cismin Evvel'in kendisi olmasının câiz olmayışı onun hâdislerden hâli olmaması nedeniyle hâdis olmasındandır. Cisminin hâdis olduğu tesbît edilemeyen (zâtın) ilk illetinin cisim olmasının cevâzı gerekir. Nitekim biraz sonra biz sizi buna zorlayacağız.

Bu meselede onların bütün meslekleri tahayyülâttan başka bir şey değildir.



Sonra onlar, zâtın kendisine ilîştirdikleri şeylerin hepsini redde muktedir olamıyorlar. Onlar zâtın âlim olmasını kabul ediyorlar. Bu ise onları (ilmi) mücerred varlığın üzerine zâid kılmaya zorluyor. Kendilerine denilir ki; Siz Evvel'in kendi zâtından başkasının bildiğini kabul ediyor musunuz? İçlerinden bir kısmı bunu kabul eder, bir kısmı da, «zâtından başkasını bilmez» der. Birincisi **İbn Sinâ'nın** tercih ettiği (meslektir). O (İbn Sinâ) Evvelin tüm eşyayı zaman içerisine girmeyen küllî bir türden bildiğini öne sürdü. (İbn Sinâ'ya göre,) O, (Evvel) kendisini iha-ta etmenin bilen zâtında değişikliği gerektirdiği cüz'ileri bilmez.

Deriz ki, Evvelin bütün türleri ve sonsuz cinslerin varlığını bilmesi; kendi nefsinin bilmesinin aynı mıdır, gayrı mıdır? Derseniz ki «bu, onun gayrıdır,» çokluğu tesbît etmiş ve kaideyi bozmuş olursunuz. «Aynıdır» dersanız insanın gayrını bilmesinin kendini ve zâtını bilmesinin aynı olduğunu iddia edenden

ayırđ edilemezsiniz. Böyle diyen kişinin ise aklının eksikliğine (hükmolunur). Denilir ki; bir tek şeyin haddi (tarifi), onun vehmen birlikte hem olumlu, hem olumsuz olmasını müstahil (imkânsız) saymaktır. Öyleyse bir tek şeyi bilmek; bir tek şey olması nedeniyle onun bir tek hal içerisinde var ve yok olarak vehmedilmesini müstahil kılar. İnsanın kendi nefsinı bilip başkasını bilmemesini kabul etmek vehmen müstahil olmadığına göre; (şöyle) denilebilir: O'nun (Evvelin) başkasını bilmesi kendisini bilmesinden ayrıdır. Zira «o (bilmesi); o (Evvel) olsaydı» o'nun (bilmesinin) nefyi «o» (Evvelin) nun nefyi olurdu ve isbâtı da «o» nun isbâtı olurdu. Çünkü Zeyd'in hem var hem de yok olması müstahildir, yani ikisinin de (varlık ve yokluk) aynı halde olması imkânsızdır. Buna karşılık başkasını bilmekle kendini bilmenin birlikte olması müstahil değildir. Evvel'in, başkasıyla birlikte zâtını bilmesi de aynıdır. Çünkü birinin bulunup diğerinin bulunmamasını vehmetmek mümkündür. Öyleyse ikisi (ayrı) şeylerdir. Ama zâtının varlığı olmadan varolmasını düşünmek imkânsızdır. Eğer kül böyle olsaydı bu tevehhüm muhâl olurdu. Filozoflardan Evvel'in zâtından başkasını bildiğini kabul edenler; şüphesiz ki çokluğu tesbit etmiş sayılırlar. (2)

Denilirse ki; o, kendinden başkasını ilk kasıdla bilmez. Ancak küllün mebdei olarak zâtını bilir. Bu ise İkinci kasıdla küllün bilgisini gerektirir. Çünkü zâtını bilmesi ancak bir ilke (mebde) olarak mümkün olur ki bu, zâtının hakikatıdır. Zâtını ise, başkasının ilkesi olarak bilmesi mümkün değildir. Aksi takdirde başkası da tazammun ve lüzum yoluyla onun bilgisi dahiline girer. Zâtının lâzımları bulunması uzaksanamaz. Bu ise zâtın mâhiyetinde çokluğu icabettirmez, aksine zâtın kendisinde çokluğun bulunmasını önler.

(Buna) cevap birkaç yönlüdür:

Birincisi, sizin «Evvel zâtını mebde olarak bilir» sözünüz tahakkümdür. Çünkü (Evvelin) sadece zâtının varlığını bilmesi gerekir. Mebde olomasını bilmesi ise varlığın bilgisinin üzerinde (zâid)dir. Çünkü mebde oluş zâta muzâf (ekli)dir. O'nun zâtını bilip te izâfetini bilmemesi câizdir. Mebde oluşu izâfet olmasaydı zâtı çokluk kazanırdı ve onun hem varlığı hem de mebde oluması söz konusu olurdu ki bu ikisi ayrı şeylerdir. Nasıl ki insanın zâtını bilmesi ve zâtının malûl olmasını bilmemesi câiz ise -çünkü onun malûl oluşu illetine izâfet iledir- aynı şekilde illet oluşu da malûl oluşuna izâfet iledir. Şu halde «O, (Evvel) mebde olusunu bilir, çünkü onda zâtın ve mebde oluşun bilgisi vardır ve bu izâfettir, izâfet ise zâtın gayrıdır, izâfeti biliş zâtı bilişten ayrıdır» sözlerinde yukardaki zikrettiğimiz delile göre ilzâm var-

dir. Şöyleki; zâtı bilmek ve mebde oluşu bilmemek. vehmen müm-kündür. Ancak zâtı bilmeden zâtı bilmeyi tevehhüm mümkün değildir çünkü zât bir tektir.

İkinci şekil şu sözünüzdür: «Bütün (şey) ona ikinci kasıdla malûmdur» sözünüz makûl bir söz değildir. Çünkü onun ilmi, kendi zâtını ihâta ettiği gibi, gayrını da ihâta ettiği için iki ayrı bilinen olacaktır ve o, (Evvel) her ikisini de bilecektir. Bilinenlerin birden fazla olması ve değişikliği bilginin de birden fazla olmasını ve değişikliğini gerektirir. Çünkü bilinenlerden birisi vehmen diğerinden ayrılmayı kabul eder. Dolayısıyla ikisinden birisini bilmek, diğerini bilmenin aynı olmaz. Çünkü ikisinden birisini bilmek diğerini bilmenin aynı olsaydı, ikisinden birisinin varlığını farz edip diğerinin farz etmemek zorlaşırdı. Hepsi bir olduğuna göre, burada diğeri yoktur. Bu ise onu ikinci kasıdla ifadelendirmekten ayrı değildir.

Sonra, «Onun bilgisinden ne gökte ne de yerde zerre miktarı hiç bir şey eksik bulunmaz,» sözü çokluğun nefyine nasıl takdim edilebilir?. O, küllü; külli şekilde bilir, O'na malûm olan külliler sonsuz değildir ve buna ilişkin bilgi de çokluğuna ve değişikliğine rağmen her yönden bir tek bilgidir.

Bu konuda İbn Sinâ, kesretin (çokluk) lüzûmundan kaçınmak için, onun ancak kendi nefsini bileceğini öne süren diğer filozoflara muhalefet etmiştir. Öyleyse nasıl oluyor kesretin nefyi (konusunda) onlara iştirâk ediyor da, gayrı bilmenin isbâtı konusunda onlardan ayrılıyor? ve neden «Allahü Teâlâ, ne dünyada, ne de âhirette hiçbir şeyi bilmez, ancak kendi nefsini bilir, (Allah'ın) dışında olan ise hem onu bilir, hem nefsini, hem de gayrını bilir.» demekten utanmıyor da «Dolayısıyla gayrı, bilgi bakımından kendisinden (Allahtan) daha üstündür,» demekten utanıyor?, Evet utanarak (böyle demeyi) terkedip kaçınıyor, ama her yönden çokluğun (kesretin) reddinde isrâr etmekten utanmıyor? O'nun kendini ve gayrını bilmesinin, hatta bütün eşyayı bilmesinin fazla olmaksızın zâtının kendisi olacağını iddîâ ediyor. Bu görüş; ilk bakışta çelişkisi belli olduğundan dolayı, diğer filozofların kaçındıkları çelişkinin aynıdır. Öyleyse onun mezhebindeki rezillikte içlerinden bir fırka diğerinden ayrılmış değildir.

Allah'ın yolundan ayrılanlara ve ilâhi işlerin künhüne nazar ve hayaliyle hâkim olacağını sananlara, Allah Azze ve Celle işte böyle yapar.

Denilirse ki; (Evvel'in) kendini mebde olarak izâfet yoluyla bildiği sâbit olunca. her iki muzâfı bilmek birleşmektedir. Çünkü oğlu bilen kişi bunu tek bir bilgiyle bilmektedir. Bu (bilginin içinde) zimnen babayı, babalığı ve oğulluğu ola bilme vardır.

Böylece bilinen çoğalır bilgi tekleşir. İşte aynı şekilde (Evvel de) zâtını başkasının mebdei olarak bilir. Böylece bilinen çoğalsa da bilgi, bir tane olur. Sonra bu, (husus) bir tek bilinen ve bilginin o (bilinene) izâfeti konusunda düşünülürse ve bu çokluğu gerektirmesse; cinsi çokluğu gerektirmeyen şeyden artık olan (zâid) şey de çokluğu gerektirmez. Aynı şekilde bir şeyi bilen ve bir şeyi bildiğini bilen onu aynı bilgiyle bilir. Her bilgi; kendisi ve bilineni ile bilgi'dir, böylece bilinen birden fazla olursa da, bilgi bir tane olur. Buna şu da delâlet eder: Siz görüyorsunuz ki Allah'ın malûmâtının sonu yoktur. Bilgisi ise bir tektir. Siz onu sayısının sonu olmayan bilgilerle tavsif etmiyorsunuz. Eğer bilinenlerin çokluğu bilginin zâtının da çokluğunu gerektirseydi Allah Teâlâ'nın zâtında sayılarının sonu olmayan bilgilerin bulunması gerekirdi ki bu, muhâldir.

Deriz ki; her ne kadar bilgi, birçok cepheden tek ise de onun iki bilinene taalluku düşünülemez. Bilâkis bu, filozofların çokluğun takdiri konusundaki tutum ve istilâhlarına göre bir tür çokluğu gerektirir. Hatta onlar daha da ileri giderek demişlerdir ki; eğer Evvel'in varlıkla nitelenen bir mâhiyeti olsaydı bu (bile) çokluk olurdu. Onun için hakikatı olan bir tek şeyin sonra varlıkla nitelendirilmesini düşünmemişlerdir. Hatta şöyle zannetmişlerdir: Varlık hakikata muzaftır ve onun gayrıdır, dolayısıyla çokluğu gerektirir. Öyleyse -bu şekilde- birçok bilgilere ilişkin bir bilgi farzetmek imkânsızdır. O zaman mâhiyete izâfe edilen bir varlığın takdiri halinde lâzım gelen çokluk türünden daha önemli ve daha üstün bir çokluk türü gerekir. Oğulun ve diğer muzâfların bilgisine gelince onda da çokluk vardır. Çünkü oğulun bilgisi oğulun zâtının bilgisini ve babanın zâtının bilgisini gerektirir ki, bunun ikisi iki bilgidir. Üçüncü bilgi de oğulun babaya izâfetidir. Evet bu üçüncü bilgi önceki iki bilgi tarafından tazammun edilmiştir. Çünkü onların her ikisinde bu bilginin şart ve zarureti vardır. Aksi takdirde önce izâfe edileni bilmeyen kimse, izâfeti de bilmez. Bunlar ise birden fazla bilgilerdir bir kısmı diğerinin şartı durumundadır.

Aynı şekilde, Evvel, zâtını onların mebdei olması nedeniyle diğer tür ve nevilere izâfe edilmiş olarak bilince; zâtını ve teker teker cisimleri, keza nefsinin mebdeiyet bakımından onlara izâfetini de bilmesi gerekir. Aksi takdirde izâfetin onun tarafından bilindiği düşünülemez.

Onların, «bir şeyi bilen bu bilginin kendisiyle (aynı bilgi ile) bildiğini de bilir, böylece bilgiler birden fazla, bilgi ise tek olur» sözleri doğru değildir. Aksine bir şeyi bilen bildiğini başka bir şeyle bilir. Ve nihayet bilmediği, kendisinden habersiz olduğu bir bilgiye ulaşır. Biz bunun sonsuza kadar teselsül edeceğini söyle-

mıyoz. Aksine bilinenle ilgili bir bilgide kesileceğini, onun işe bilinenin varlığından değil, bu bilginin varlığından habersiz olduğunu söylüyoruz. O, siyahı bilen kişi gibidir. Bilgi halinde nefsi; (konusu) karanlık olan bilinene dalmışken ve siyahı bildiğinden habersiz ve ona yönelik değilken, ona yönelecek olursa; yönelişleri son buluncaya kadar bir başka bilgiye ihtiyaç duyar.

«Bu, Allah Teâlâ Sübhanehü'nün diğer malûmâtında sizin âleyhinize döner, çünkü (onun malûmâtı) sonsuz değildir. Size göre bilgi tektir» demelerine gelince, deriz ki; biz bu kitapta hazırlık yapan kimselerin (konulara) dalması gibi (dalmadık) Bilakis itiraz eden insanların dalışı gibi (konulara daldık). Bunun için de kitaba «Tehâfût'el-felâsife» adını verdik, gerçeğe başlangıç demedik. Binaenaleyh bizim bu konuda cevap verme zorunluluğumuz yoktur.

Denilirse ki; biz sizi fırkalardan muayyen bir fırkanın mezhebine göre ilzâm etmiyoruz. Mahlûkatın bütün fırkalarına yönelen ve probleme yönelik bakımından eşit olan konulara gelince, bu noktada sizin bir şey öne sürmeniz câiz olmaz. Bu problem sizin âleyhinize yöneliktir ve hiçbir fırkanın ondan kurtuluş imkânı yoktur.

Derizki; hayır, maksad; sizi, meselelerin gerçeğinin kat'i delilleriyle bilme konusunda ki iddianızda âciz bırakmak ve iddianızdaki şüpheyi ortaya koymaktır. Sizin âciz olduğunuz ortaya çıkmıştır. İnsanlardan bir kısmı, ilahî meselelerin hakikatına akıl nazarıyla erişilemeyeceğine kâildirler. Hatta (onlara göre) ilahî konuların hakikatına muttali olmak insanın gücü dâhilinde değildir. Bunun için şeriat sahibi (Allah'ın salât ve selâmı onun üzerine olsun) buyurmuştur ki: **«Allah'ın yaratıkları hakkında düşününüz. Fakat zatı hakkında düşünmeyiniz.»** O halde sizin, Allah'ın Resûlünün doğruluğuna mucize deliliyle inanan, aklın kazıyyelerine istinâd ederek gönderilen Resûlün zâtını kabul eden, akıl nazarıyla sıfatlara bakmaktan kaçınan ve Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak şeriat sahibinin Allah katından getirdiği şeylere uyan, onun izini takip eden, Alim, Mürid, Kâdir ve Hayy (gibi sıfatları) ona ıtlâk eden, kendisine izin verilmeyen sıfatları ıtlâktan uzaklaşan, aklın bu konuların hakikatını idrâk etmekten âciz olduğunu itirâf eden bu fırkaya karşı reddiyeniz nasıldır?

Sizin onlara reddiyeniz; sadece, burhan metodlarını ve kıyasların şekilleriyle ilgili öncüller sıralama usûllerini bilmeme-isnâdından ve «biz bu hususları akli metodlarla bildik» iddiasından ibârettir. Halbuki sizin acziniz ortaya çıkmıştır, meslekinizin tutarsızlığı ve bilgi iddiânızın fezâhatı belirmiştir. Bu açıkla-

madan maksad işte budur. İlahiyet delillerinin geometrik delilleri gibi kesin olduğunu iddiâ edenler nerededirler?

Denilirse ki; bu zorluk İbn Sinâ'yı ilzâm eder, çünkü o Evvel'in kendisinden başkasını bildiğini iddiâ etmiştir. Halbuki filozoflardan tahkik erbâbı onun sade kendi nefsini bildiğinde ittifak etmişlerdir, dolayısıyla (onlar için) bu zorluk ortadan kalkar.

Deriz ki; sizi bütünıyla bu mezhepten nehyederiz. Eğer bu derece rekâket içerisinde bulunmasaydı daha sonra gelenler o (mezhebi) desteklemekten çekinmezlerdi. Biz burdaki rûsvaylık şekline dikkatleri çekeriz. Çünkü burada malûllerinin ona (Evvel'e) üstün kılınması bahis mevzudur. Zira melek, insan ve akıl sahiplerinden her biri, kendi nefsini ve mebdeini bildiği gibi, gayrını da bilir. «Evvel ise ancak nefsini bilir» sözü bırakın melekleri insanlardan herhangi birisi için bile eksik bir sözdür. Hatta hayvanlar bile kendilerinin şuuruna vararak, kendilerinden başka eşyeleri de bilirler. Şüphesiz ki bilgi bir şereftir. Bilginin yokluğu ise eksikliktir. Onların «O, Âşık ve Maşûk'tur, en mükemmel parlaklık ve en bütün güzellik ona aittir» sözleri nerede kalıyor? Mâhiyeti ve hakikatı bulunmıyan ve âlemde cereyan eden olaylardan haberdâr olmayan, zâtını ilzâm eden ve zâtından çıkan şeyleri bilmeyen basit bir varlığın güzelliği ve bütünlüğü nerededir? Allah'ın evreninde bunun ötesinde daha fazla bir eksiklik olabilir mi?

Akıl sahipleri; kendi iddialarınca düşünülen konularda derinliğine daldıklarını söyleyip te nihâyet görüşlerinin neticesinde Rabların Rabb'ının, sebeplerin Müsebbibinin âlemde cereyan eden olaylar hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığı sonucuna varan bu grup hakkında (ne kadar) hayret etseler (yeridir.) Bu takdirde onunla (Allah) ölü arasında, kendini bilmekten başka ne fark kalır? Zâlimlerin söylediklerinden bütünıyla yüce olan Allah bundan münezzehtir. Kendini bilip başkasını bilemeyenin bilgisindeki kemâl nerededir? Bu mezhebin rezilliğini ve çirkinliğini ortaya koymak için uzun uzadıya açıklamaya ve sözü uzatmaya lüzum yoktur.

Onlar bu rezâlete düşmüş olmalarına rağmen, çokluktan kurtulmuş olmadıkları söyleneblir. Biz diyoruz ki onun (Evvelin) zâtını bilmesi, zâtının aynı mıdır, gayrı mıdır? Derseniz ki zâtının gayrıdır, çokluk gelmiş olur. Derseniz ki zâtının aynıdır; ozaman, sizinle insanın kendi zâtını bilmesi zâtının aynıdır diyen kişinin arasında ne fark vardır? Ki bu söz budalalıktır. Çünkü o (Evvel), zâtından habersizken kendi zâtının varlığını düşünür, sonra bu habersizliği ortadan kalkar, zâtının farkına

varır. Böylece zâtının şuuruna varması şüphesiz zâtının gayri olur.

Derseniz ki; insan bazan kendi zâtını bilmekten uzak olur (sonra aniden (bilgi) kendisine sirâyet eder, o zaman (bilginin sirâyeti) kendinin gayri olur şüphesiz.

Deriz ki; gayrılık sirâyet ve yaklaştırma yoluyla bilinmez.

Zira bir şeyin aynının bir şeye sirâyet etmesi câiz olmaz. Bir şeyin gayri da bir şeye yaklaşıncı o şey o (aynı şey) olmaz, dolayısıyla onun gayri olması ortadan kalkmaz. Şöyleki Evvel, kendi zâtını bilmekte ise O'nun kendi zâtını bilmesi zâtının aynı olmasına delâlet etmez. Vehim zâtın takdiri konusunda daha da genişler. Sonra (bilme) şuurunun sirâyeti eğer aynıyla zâtın kendisi olsaydı bu tevehhüm düşünülemezdi.

Denilirse ki; onun zâtı akıl (düşünme) ve ilimdir. Onun önce zâtı sonra ona dayalı bilgisinin varlığı söz konusu değildir.

Deriz ki; bu sözde açıkça hamâkat görülüyor. Çünkü bilgi sıfat ve arâzdır ve bu bir mevsûfun bulunmasını gerektirir. «O, nun zâtı akıl ve ilimdir,» diyenin sözü «o kudret ve irâdedir ve kendi nefsi ile kâimdir» diyenin sözü gibidir, eğer bu (söz) söylenmişse, siyah ve beyaz hakkında; «o, kendi nefsiyle kâimdir,» kemmiyet; üçleme ve dörtleme hakkında «kendi nefsiyle kâimdir, keza bütün arâzlar da böyledir» diyenin sözü gibidir. «Cisimlerin sıfatlarının cisim olmadan kendiliğinden kâim olması sıfatlarının gayridir.» sözünün müstahîl olduğu yolun (metodun), aynıyla canlıların ilim, hayat, kudret ve irâde gibi sıfatlarının kendi nefisleriyle kâim olmayıp, zâtla kâim olduğu da bilinir, öyleyse hayat zât ile kâimdir ve o'nun (Evvelin) hayatı zâtı iledir, diğer sıfatları da böyledir. Şu halde onlar, Evvel'i hem diğer sıfatlardan selbetme, hem de hakikat ve mâhiyeten selbetme ile yetinmemişlerki ondan kendi nefsiyle kâim olmasını da selbetmişlerdir.

Sonunda onu (Evveli) kendi nefsi ile kâim olamayan araz ve sıfatlarına hakikatına çevirmişlerdir.

Biz burıdan sonra inşaallah O'nun (Sübhanehû) kendi nefsinin ve başkasını bilici olması konusunda onların delil getirmekten âciz olduklarını başlı başına bir mesele olarak açıklayacağız. (3)

YEDİNCİ MES'ELE

Onlar (filozoflar)ın, Evvel'in cins bakımından gayrına müşâreket etmesinin, fasıl bakımından ondan ayrılmasının câiz olmadığını, akıl hakkında (belirtilen) cins ve fasıl bakımından bölümlenmenin o'na sirâyet etmiyeceği husûsundaki sözlerinin iptaline dâirdir:

Onlar bu hususta ittifâk etmişlerdir. Ve o'nun (Evvelin) gayrına cins anlamında iştirâk etmiyeceğine göre, fasıl anlamında da ondan ayrılmayacağı, dolayısıyla onun haddinin (tarifinin) bulunmayacağı görüşünü bu esasa binâ etmişlerdir. Zira hadd, (tarif) fasıl ve cinse göre tanzim olunur. Kendisinden terekkün (bileşim) bulunmayan şeyin haddi yoktur. Bu ise (had) bir tür terekkünür.

Onlar (*) şunu ileri sürmüşlerdir: «O (Evvel); mevcut oluşu, cevher oluşu ve gayrına illet oluşu bakımından ilk mâlûle müsâvidir.» Hiç şüphesiz ki başka bir şey ile ondan (ilk malûl) ayrılır. Bu iştirâk cins bakımından müşâreket olmayıp, lâzım-ı ammda müşârekettir. Mantıkta bilindiği şekilde her ne kadar umûmiyetle (cins ile lâzım) birbirinden ayrılmazlarsa da, hakikatta cins ile lâzım arasında fark vardır. Çünkü zâtî cins, «nedir o?» (sorusunun) cevabına söylenen umumî (terimdir.) Ve bu, (tarif edilen) şeyin mâhiyetine dahil olduğu gibi, onun zâtı için de bir dayanak olur. Şöyleki, insanın canlı olması insanın mâhiyetine yani canlılığına dâhildir. Dolayısıyla cins olmaktadır. İnsanın doğurulmuş ve yaratılmış olması onun lâzımıdır. Katiyen kendisinden ayrılmaz. Her ne kadar lâzım-ı âmme ise de onun mâhiyetine dâhil değildir. Bu husus mantıkta tartışmaya gerek kalmıyacak şekilde bilinir.

(*) Onlar O (Evvel) ilk malûle müsâvidir» diyenin sözünü, onun (Evvelin) başkasına illet, cevher ve varolmakta (müsâvidir şeklinde) zannetmişlerdir.

Onlar iddiâ ettiler ki; varlık kat'iyyen eşyanın mâhiyetlerine dâhil olmaz. Aksine o (varlık) mâhiyete ya lâzım olarak izâfe edilmiştir, ondan hiç ayrılmaz -gökyüzü gibi, ya da -sonradan meydana gelen objeler gibi- önce yok iken ona sonradan gelmiştir. Şu halde vücûd bakımından müşâreket cins bakımından müşâreket değildir. (Evvel'in) gayrına; gayrın illeti olması nedeniyle -diğer illetler gibi- müşâreketi, aynı şekilde mâhiyete dâhil olmıyan lâzım izâfet bakımından müşârekettir. Çünkü mebdaiyet ve varlık zâtın dayanağı olmaz, bilakis zâtın mâhiyetinin cüzlerine dayanak olmasından sonra; zâtın lâzımı olmuşlardır. Öyleyse bu husustaki müşâreket; lâzım-ı âmm'e müşâreket şeklindedir. Onun lüzumiyeti zâta bağlıdır cinse değil. Bunun için objeler ancak dayanaklarıyla tarif edilirler. Lâzımlarıyla tarif edilirlerse bu (tarif olmaz) objenin hakikatını tasvir için değil, (diğerlerinden) ayırd etmek için resm (arazî tarif) olur. Şu halde üçgenin tarifinde; iki dik açısı birbirine eşit olan şekil üçgendir denilemez. Her ne kadar bu (iki dik açının eşitliği) her üçgen için lâzım-ı âmm ise de, bununla tarif edilemez. Ancak üçgen; «üç kenarın çevrelediği şekildir» denilebilir.

Cevher olmak bakımından müşâreket te böyledir, çünkü (Evvelin) cevher olmasının manâsı (şudur): O mevcûttur, ancak mevzû (biçiminde) değildir. Mevcut ise cins olamaz. Selbi (olumsuz) bir şeyin ona izâfe edilmesiyle-ki, bu, mevzu (şeklinde) değildir ifadesidir -kendisine dayanan bir cins olamaz. Hatta ona müsbet (olumlu) bir şey izâfe edilse ve «Mevzu şeklinde mevcûttur» denilse araz bakımından yine cins olamaz. Bunun sebebi (şudur): Zira cevheri; onun için resm (araza dayalı tarif) ile tarif eden kimse -ki bu (tarif) «o, mevcuddur mevzu (şeklinde) değildir» ifâdesidir- mevzu olup olmayışına göre tarif etmek şöyle dursun, cevherin mevcûdiyetini bile tarif etmiş olmaz. Cevherin resmi (araza dayalı tarif) konusunda «onun, mevcut olup mevzu olmayışını» söylememizin anlamı şudur: O (cevher) herhangi bir gerçekliktir. Bulunduğu zaman bulunur, ancak mevzu olarak değil. Biz cevher ile; tarif halinde fiilen mevcut olmayı kâsd etmiyoruz. Dolayısıyla ondaki müşâreket cinsteki müşâreket değildir. Bilakis cins bakımından müşâreket mâhiyetin dayanağındaki müşârekettir. Bu, sonra da fasıl bakımından mübâyeneti (ayrılığı) gerektirir. Evvel'in ise Vâcib'el-Vücûd olmaktan öte bir mâhiyeti yoktur. Vâcib olan vücûd, gerçek bir tabiattır ve kendiliğinden bir mâhiyeti vardır. Ancak bu (mâhiyet) kendisi içindir, başkası için değildir. Varlığın vâcib oluşu ancak kendisi için olduğuna göre; bu noktada gayrı ona müşâreket edemez ve ondan nev'e dayalı bir ayrımla ayrılamaz, bu yüzden de onun tarifi olamaz.

Onların mezheplerinin anlatılması bundan ibarettir. Bu konuda (söyleyeceğimiz) söz iki yönlüdür: Bir mutâlebe (delil isteme) diğeri de iptal şeklindedir. (1)

Mütâlebe bakımından şöyle denilebilir. Mezhebin hikâyesi bu. Öyle ise söyledığınız bu şeyin Evvel hakkında müstahil olduğunu nereden öğrendiniz ki, ikilğin nefyi (görüşünüzü) buna binâ ettiniz ve şöyle dediniz; «ikincinin (Evvele) bir şeyde müşâreket etmesi, bir şeyde mübâyenet etmesi gerekir. Kendisine müşâreket edilen ve mübâyenet edilen şey ise mürekkeptir. (Evvel hakkında) mürekkep olmak ise muhâldir.»

Biz deriz ki; bu tür terkinin (Evvel hakkında) müstahil olduğunu nereden bildiniz? Bu hususta sizden nakledilen, sıfatların nefyi konusundaki ifâdelerinizden başka bir delil yoktur. (Sıfatların nefyi konusundaki sözünüz) şöyledir: Cins ve fasıldan mürekkep olan (şey) cüzlerin toplamıdır. Eğer cüz'lerden veya bütünden birisi için varlık hali sahîh olur, diğerleri için sahîh olmazsa, onun vücûdu vâcibdir, diğerlerinin ki değil. Eğer toplam olmadan, cüz'ler için, varlık sahîh olmazsa veya cüz'ler olmadan toplam için varlık sahîh olmazsa hepsi de malûldür ve muhtaçtır. Biz bu konuda sıfatlar hakkında (söz ederken) bahsettik. Ve illetlerin teselsülünü kat'ederek bunun muhâl olmadığını açıkladık. Burhânın da ancak teselsülün kat'ına delâlet ettiğini belirttik.

Sizin Vâcib'el-Vücûd'un onunla nitelendirilmesi gerektiği hususunda icâd ettiğiniz büyük (iddialara) gelince bu konuya delâlet eden bir delil yoktur. Eğer Vâcib'el-Vücûd onların tavsif ettiği gibi ise -ki bu (tavsife göre) onda kesret (çokluk) yoktur. dolayısıyla kâim olmak için gayra muhtaç değildir şeklinde idio zaman Vâcib el-Vücûd'un isbâtına delil yoktur. Delil, sadece teselsülün kat'ına delâlet etmektedir. Biz bu konuyu da sıfatlar (mevzuunda) bitirmiştik, orada çok daha açık (anlatılmış)tır.

Objenin, cins ve fasla bölünmesi; mevsûfun zât ve sıfata bölünmesi gibi değildir. Çünkü sıfat, zâtın gayrıdır, zât da sıfatın gayrıdır. Nev'e gelince o, her bakımdan cinsin gayrı değildir. Biz ne zaman nev'i zikretmişsek, cinsi de daha fazlasını da zikretmiş oluruz. Çünkü biz insanı zikrettiğimiz zaman, canlıyı (hayvanı) ve onun üstüne fazla olarak konuşmayı da zikretmiş oluruz.

Şu halde «insanlık hayvanlıktan müstağni olur mu?» sözü «insanlık, kendisine başka bir şey eklenince kendisinden müstağni olur mu?» sözü gibidir. Bu ise çokluğa sıfat ve mevsûçftan daha çok uzaktır.

Birisi gökler illeti, diğeri unsurlar illeti veya birisi akıllar

(ukûl) illeti, diğeri bütün cisimler illeti (olsa) ve bir yerde (bulunan) kızılık ile sıcaklık olduğu gibi, mana bakımından ayrılık (mübâyenet) ve farklılık (müfâreket) bulunsa bu iki illetten hangisinde malûller silsilesinin kesintiye uğraması hangi yönden müstahil olabilir? Çünkü (kızılık ve sıcaklık) arasında kızılıktaki cins ve fasıl bakımından ayrılmayı (fasıl) kabul edecek şekilde bir terkib farzetmeden (sıf) anlam bakımından ayrılık vardır. Aksine eğer onda çokluk varsa bu, zâtın birliğini ortadan kaldırmayan bir tür çokluktur. Bu husus hangi bakımdan illetler (bahsin)de müstahil olabilir? Böylece onların yapıcı iki ilâhi reddetmekten âciz oldukları ortaya çıkıyor.

Denilirse ki bu; iki zât arasında mübâyenet olması bakımından müstahil olabilir. Eğer vücûdun vücûbu için şart ise, vücûdu vâcib olan her şey için var olması gerekir. Dolayısıyla mübâyenet bulunmaz. Eğer bu veya diğeri şart değilse vücûdun vücûbu için şart olmayan her şeyden onun varlığı müstağnidir ve o olmadan da vücûdun vâcib olması tamamlanır (gerçekleşir)

Deriz ki; bu, sıfatlar konusunda zikrettiğinizin aynıdır. Biz orada (bu hususta konuştuğ). Bütün bunlarda karışıklığın kaynağı «Vâcib'el-Vücûd» lafzıdır, bunu bir kenara bırakalım. Bununla (vâcib el-vücûd lafzı ile) «Fâili olmayan kadim bir mevcûd» kasedilmemişse biz delilin «Vâcib'el-Vücûd'a» delâlet ettiğini kabul etmiyoruz. Eğer kasedilen bu ise, Vâcib'el-Vücûd lafzı terk edilsin, illeti ve fâili bulunmayan bir mevcûdun taaddüt (çokluk) ve tebâyününün (ayrılık) müstahil olduğu ve hiçbir delile istinâd etmeyeceği açıklansın.

Şu halde geriye sadece (iki zât arasındaki ayrılığın) onun (Vâcib el-Vücûdun) illeti olmaması için şart olup olmadığı» sözleri kalıyor ki bu (boş) bir hevestir. İleti olmayan şey'in neden illetinin olmadığı belirtilemeyeceği için (herhangi bir) şartın talep edilemeyeceğini açıkladık. Bu şöyle demek gibidir: Siyahlık, rengin renk olması için şart mıdır değil midir? Eğer şart ise bu takdirde kırmızılık neden renk oluyor? Denilir ki rengin hakikatı konusunda siyahlık veya kırmızılıktan hiç birisi şart olmaz. Bununla rengin zihindeki hakikatının mevcudiyetini kasdediyorum. Ancak aklın dışında bu hakikatın (renk) varlığı için ikisinden biri şarttır bizzat kendisi değil. Yani varlıkta cinsin mutlaka fasıllı (ayırım) olması gerekir. Aynı şekilde iki illeti kabul edip onlarda teselsülü kesenin durumu da böyledir. O demektedir ki; ayırımlarla (fasıl) bu iki illet birbirinden ayrılmaktadır ve bu ayırımlardan birisi şüphesiz varlığın şartıdır ancak hiç (birisini) tayin etmemektedir.

Denilirse ki; bu, renk konusunda câizdir. Çünkü onun mâhiyetten zâid ve mâhiyete ekli bir varlığı vardır. Ancak Vâcib'el

Vücûd için câiz değildir. Çünkü onun sadece vücûdunun vâcib olması vardır ve ortada varlığın kendisine izâfe edildiği bir mâhiyeti yoktur. Nasıl rengin renk olarak varlığı için kırmızılık ayrımı veya siyahlık ayrımı şart değilse, ancak onun varlığı için var kılıcı bir illetin mevcûdiyeti şart ise, vücûdu vâcib olan konusunda da (ayrımın) şart olmaması gerekir. Çünkü Evvel için varlığın vâcib olması, renk için renkliliğin vâcib olması gibidir yoksa renkliliğe izâfe edilen varlık gibi değildir.

Deriz ki; kabul etmeyiz, bundan sonraki mes'elede açıklayacağımız gibi bilakis onun (Evvel) için varlıkla nitelenen bir hakikat vardır. Onların «o (Evvel) mâhiyetsiz varlıktır» sözleri ise makûlün dışındadır.

Sözün hâsılı şuna döndü. Onlar ikiliğin (vücûd ve mâhiyet) reddi (hususundaki) görüşlerini; cins ve faslın terkibinin reddi (esasına) dayandırdılar. Sonra bunu varlığın ötesinde mâhiyetin reddine binâ ettiler. Biz sonuncusunu iptal edince -ki bu esastır, aslıdır- diğerleri de aynı şekilde bâtıl olur. Çünkü bu, kökü zayıf bir yapı gibidir. Tıpkı örümceğin yuvasına (ağına) benzer.

İkinci meslek (metot) ise ilzâm yoludur. Bunu biz şöyle deyimleriz: Varlık, cevheriyet ve mebdeiyet cins değilse- çünkü bunlar «nedir o?» sorusunun cevabı için söylenememektedir- si- ze göre, Evvel de diğer akıllar gibi -ki onların katında melek olarak isimlendirilen ve Evvel'in malûlleri olan varlığın prensipleri, maddeden mücerred akıllardır- mücerred akıldır. Bu gerçek Evveli de onun ilk malûlünü de ihtivâ eder. Çünkü ilk malûl, aynı şekilde zâtında terkip olmayan basit (bir şey)dir. Ancak lâzımları bakımından (terkip vardır). Her ikisi de (Evvel ve ilk malûl) maddeden mücerred akıl olmaları bakımından müşterektirler. Bu ise cinse dayalı bir gerçektir. Akıllı olmak mücerred olarak zât için lâzım değil, mâhiyettir. Bu mâhiyet Evvel ile diğer akıllar arasında müşterektir. Eğer başka bir şey ile (Evvel) ondan (akıllar) ayrılmıyorsa siz ayırımsız bir ikilik düşünüyorsunuz. Eğer ayrılıyorsa, mübâyenet olan (şey) akli müşâreket olan (şeyin) gâyrıdır ve bundaki (akli müşâreket) müşâreket hakikatte müşârekettir. -Bunu kabul edenlere göre- Evvel kendini de akleder, diğerlerini de akleder çünkü o zâtı bakımından maddeden mücerred akıldır. Malûl-ü Evvel de -ki Allah'ın vasitasız olarak yoktan var ettiği ilk akıldır- bu anlamda müşârik (ortak) tır. Bu konudaki deliller şöyledir: Malûl olan akıllar, ayrılıkları ise bunun dışındaki fasıllardan (ayırım)dır. İşte böylece Evvel akıl olma bakımından onların hepsine müşâreket eder. Bu konuda onlar, ya kaideyi bozmak veya akıllılığın zât için dayanak olmadığı görüşüne varmak (durumuyla) karşı karşıyadırlar. Onlara göre her ikisi de muhâldir (2)

SEKİZİNCİ MES'ELE

Onlar (filozoflar)ın «Evvel'in varlığı basittir» sözünün iptaline dâirdir.

Yani (onlara göre) Evvel; kendisine varlık izâfe edilen bir mâhiyet ve hakikat değil salt varlıktır. Hatta onun için vâcib olan vücûd, başkaları için mâhiyet gibidir.

Bu konudaki söz iki yönlüdür:

Birincisi; delil isteme (şeklinde) dir. Onlara denilir ki; bunu ne ile bildiniz? Aklın zorunluluklarıyla mı, yoksa nazarıyla mı? Zorunlu olmadığına göre nazar tarikinin zikri gerekmektedir.

Denilirse ki; eğer onun (Evvelin) mâhiyeti olsaydı, varlık ona izâfe edilmiş, tâbi kılınmış ve lâzım olmuş olurdu. Tabi ise malûdûr, binaenaleyh vâcib olan vücûdun malûl olması gerekir ki bu, çelişiktir.

Deriz ki; bu, Vâcib'el-Vücûd lafzının kullanılışındaki karışıklığın kaynağına dönmedir. Biz diyoruz ki, Evvelin hakikatı ve mâhiyeti vardır ve bu hakikat mevcûttur. Yani ma'dûm (yok-sayılmış) veya menfi (olumsuzlaştırılmış) değildir ve vücûdu ona izâfe edilmiştir. Eğer onlar (filozoflar) buna tâbi ve lâzım isimini vermeyi seviyorlarsa, isimler üzerinde tartışmaya lüzûm yoktur. Yeter ki vücûdun fâili olmadığı ve fâil illet olmaksızın bu vücûdun kadim olduğu bilinsin. Eğer onlar tâbi ve malûl (lafzıyla) onun (Evvelin) fâil illeti olduğunu kasdetmişlerse, böyle değildir. Eğer bundan başkasını kasdetmişlerse bu kabuldür ve onda istihâle yoktur. Çünkü delil; ancak illetlerin teselsülünü kat etmeye delâlet etmektedir. Mevcûd bir hakikatle ve sâbit bir mâhiyet ile (teselsülün) kat'ı mümkündür. Öyleyse bu hususta mâhiyetin selbine gerek duyulmaz.

Denilirse ki; (Bu durumda) mâhiyet kendisine tabi olan varlığın sebebi olmaktadır, dolayısıyla varlık malûl ve mef'ûl durumundadır.

Deriz ki: Hâdis olan eşyada mâhiyet; varlığın sebebi olamaz. Onlar eğer sebep ile, onun fâili olduğunu kasdediyorlarsa (hâdis eşyada mâhiyet varlığın sebebi olmadığına göre) kadimde nasıl olabilir? Eğer bununla (sebeup ile) başka bir şekil kasdetmişlerse -ki bu, onun varlıktan müstağni olmamasıdır- böyle olsun. Onda istihâle yoktur. İstihâle illetlerin teselsülündedir. İletlerin teselsülü kesildiğine göre istihâle ortadan kalkmıştır. Bunun (illetlerin teselsülü) dışındakilerin istihâlesi kabul edilmez, dolaşısıyla istihâleleri (ni kabul) için bir burhâna gerek vardır. Onların bütün burhânları tahakkümlerden öteye geçmez. Dayanağı Vâcib'el-Vücûd lafzını onun varlığının lâzımları şeklinde almalardır. (Delilin;) onların nitelendirdikleri niteliklerle vücûdun vâcib olduğuna delâlet ettiğini kabullenmeleridir. Halbuki yukarda geçtiği gibi durum böyle değildir.

Ezcümle bu konudaki delilleri; sıfatların nefyi hususundaki delillerle, (Evvelin) cins ve fasla bölümlenmesinin nefyi konusundaki delillere rücû etmektedir. Ancak bu çok daha gözü kapalı ve zayıftır. Çünkü buradaki çokluk ancak lafızlara rücû eder. Aksi takdirde akıl mevcûd bir tek mâhiyet varsayımını kavrayabilir. Halbuki onlar, mevcûd her mâhiyet çoğalcıdır, çünkü onda hem mâhiyet hem de vücûd vardır demektedirler. Bu ise dalâletin zirvesidir. Çünkü her halükârda bir tek mevcûd düşünülebilir, her mevcûdun da hakikatı vardır, hakikatin varlığı vahdeti ortadan kaldırmaz (1)

**

İkinci meslek; şöyle dememizdir: Mâhiyetsiz ve hakikatsız varlık düşünülemez. Nasıl ki biz sonsuz bir yokluğu, ancak yokluğu takdir edilen bir varlığa izâfetle düşünebiliyorsak, aynı şekilde sonsuz bir varlığı da ancak muayyen bir hakikate izafetle düşünebiliriz. Özellikle bir tek zât belirlenince, manâ bakımından diğerlerinden ayrılan, fakat hakikatı olmayan bir tekin belirlenmesi nasıl mümkün olabilir? Şu halde mâhiyetin nefyi hakikatin nefyidir. Mevcûdun hakikatı nefyedilince vücûdu düşünülemez. Sanki onlar mevcûd olmayan varlık demiş olmaktadırlar: Bu ise çelişiktir.

Eğer bu (hakikatsız ve mâhiyetsiz varlık) düşünülebilseydi, malûllerde hakikatı olmayan varlığın bulunması câiz olurdu. Bu (varlık) hakikatı ve mâhiyeti olmayan varlık olmasıyla Evvele iştirâk eder, illeti olması dolayısıyla da ondan ayrılırdı, çünkü Evvelin illeti yoktur. Öyleyse bu husus malûller için neden düşünülüyor? Onun için kendiliğinden düşünülemez olmaktan başka bir sebep var mıdır? Kendiliğinden düşünüle-

yen şey, illetin nefyedilmesiyle makûl olamaz. Düşünülebilen şey için illet takdîr etmek ise onun makûl olmaktan çıkarmaz.

Makûllerde bu noktaya kadar ilerlemek onların karanlığı-
nın neticesidir. Onlar sanmışlardır ki; söyledikleri sözle (Evveli)
tenzih etmiş oluyorlar. Halbuki sözleri mücerret olarak nefiy ile
sonuçlanmıştır. Çünkü mâhiyetin nefyi, hakikatın nefyidir. Ha-
kikatın nefyedilmesiyle geriye sadece vücûdun lafzı kalır ki o da
(varlık) mâhiyete eklenmeyince bir müsemması olamaz.

Denilirse ki; onun hakikatı vücûdunun vâcib olmasıdır ki bu
bu mâhiyettir.

Deriz ki; vâcibin manası sadece illetin nefyidir. Bu ise zâtın
hakikatının dayanmadığı bir selbtir. Hakikattan illetin nefyi, ha-
kikat için lâzımdır. Hakikat düşünülebilir olmalıdır ki illeti olma-
dığı şeklinde nitelendirebilsin. Vücûd için bundan başka ma-
nâ olmadığına göre onun (illetin) yokluğu tasavvur edilemez.

Kaldı ki, vücûb varlığa (zâid) olursa çokluk gelmiş olur.
Zâid olmazsa nasıl mâhiyet olabilir? Vücûd mâhiyet değildir, ke-
za onun üzerine zâid olan da (mâhiyet) değildir. (2)

DOKUZUNCU MES'ELE

Onlar (filozoflar)ın evvel'in cisim olmadığına husûsunda delil getirmekten âciz kalmalarına dâirdir

Diyoruz ki; bu (Evvelin cisim olmayışı) ancak cismin hâdis olduğunu kabul edenler için doğrudur, şu bakımdan ki (cisim) hâdis olmaktan hâli olamaz. Her hâdisin de bir muhdise ihtiyacı vardır.

Ama siz kadim, varlığı için öncelik olmayan bir cisim düşünüyorsanız ve bununla beraber (o cismin) hâdis olmaktan da hâli olmadığını kabul ediyorsanız. Evvelin cisim olması neden mümteni olsun? (Bu cisim) ya güneş, ya feleki- aksâ veya başkasıdır.

Denilirse ki; cisim ancak mürekkep olabilir ve kemmiyet bakımından iki kısma bölünebilir, manevî taksim bakımından heyûlâ ve sûret şeklinde ayrılabilir. Şüphesiz ona has özelliklere taksim edilebilir ki, diğer cisimlerden ayırd edilebilsin. Aksi takdirde cisim olmaları bakımından bütün cisimler müsâvî olur Vâcib'el-Vücûd ise birdir, o bu tür ayırımların hiçbirisini kabul etmez.

Deriz ki; sizin aleyhinizde bunu da iptal ettik ve belirttik ki; bu noktada sizin «toplamanın bazı bölümleri, diğer bir kısım (bölümleri) ne muhtaç olursa malûl olur» sözünden başka hiçbir deliliniz yoktur. Biz bunun üzerinde söz ettik ve belirttik ki; icâd edicisi olmayan bir mevcûdun takdiri uzaksanamazsa, mürekkebi bulunmayan bir mürekkebin takdiri de uzaksanamaz. Keza mücidi olmayan mevcûdların takdiri de (uzak kabul edilemez.) Çünkü sayı ve ikiliğin nefyini siz terki bin nefyine binâ ettiniz. Terki bin nefyini de varlıktan başkası için mâhiyetin nefyine binâ ettiniz. Sizin bu son senedinizi ise biz kökten yıktık ve bu (nokta-daki) tahakkümünüzü belirttik.

Denilirse ki; cismin eğer nefsi olmazsa fâil olamaz, nefsi olursa; nefsi onun illeti olur, dolayısıyla cisim Evvel olamaz.

Deriz ki; bizim nefsimiz cismimizin varlığı için bir illet değildir. Aynı şekilde tek başına felekin nefsi de size göre cisminin varlığı için illet değildir. Bilakis ikisi (bizim nefsimiz ve felekin nefsi) başka illetlerle mevcûtturlar. Vücûdlarının kadim olması câiz olursa illetlerinin olmaması da câiz olur.

Denilirse ki; nefsin cisim ile birleşmesi nasıl oluşmuştur?

Deriz ki; bu, Evvelin vücûdu nasıl oluştu diyenin sözü gibidir.

Denir ki; bu, hâdisten suâldir. Binaenaleyh her (sürekli) var olan için «nasıl oluştu?» diye söylenemez. Keza cisim de, nefis de her biri de her biri devamlı mevcûd idiyseler sâni olması uzak karşılanamaz.

Denilirse ki; cisim, cisim olması hasebiyle gayrını yaratamaz. Cisme ilişen nefis te ancak cismin vasıtasıyla fiil icra edebilir. Cisim ise, cisimlerin yaratılması nefislerin yoktan var edilmesi ve cisimlere münasip olmayan objelerin meydana getirilmesi konusunda nefse tavassut edemez.

Deriz ki; nefislerin arasında hususi olarak bunun için bir nefsin bulunması cisimlerin ve cisim olmayanların bundan (nefisden) var olması neden câiz olmasın? Bunun müstahil olması zorunlu olarak bilinemez ve aleyhte dayanılacak bir burhân da bulunamaz. Ancak biz görülen bu cisimlerde bunu müşâhede etmedik. Müşâhâde etmeyişimiz müstahil olmasına delâlet etmez. Onlar (filozoflar); ilk mevcûde, hiç bir mevcûda izâfe edilemeyecek şeyleri izâfe ettiler ki biz onları onun dışındaki (mevcûd)larda müşâhede etmedik. Onun (Evvel) dışındakilerde müşâhede edilmeyişi onun (Evvel) için müstahil olduğuna delâlet eder. Cismin nefsi ile cisminde de durum böyledir. (1)

Denilirse ki, felek'el-aksâ veya güneş veya cisimlerden takdir edilen herhangi bir şey bir ölçüyle takdir edilmiştir. Dolayısıyla onun (miktarın) üstünde veya ondan az olması câizdir. Câiz olan bu miktara tahsisi onu tahsis eden bir muhassısı gerektirir, öyleyse bu Evvel olamaz.

Deriz ki; şöyle diyenlere ne karşılık vereceksiniz? «Zira o cisim bir miktar üzere olacaktır, küllün nizamı için (bu miktar üzere) olması gerekir. Eğer (o miktardan) daha büyük veya daha küçük olsaydı câiz olmazdı. Nitekim siz şöyle demiştiniz. İlk malûdan cirm'el-aksâ bir ölçü (miktar) ile ölçülmüş olarak doğar. Diğer ölçüler ise ilk malûlun zâtına nisbetle mütesâvidir. Lâkin bir kısım ölçüler nizamın ona taalluk eder olmasından dolayı belirlenmişti. Bu yüzden vuku bulan miktar gerekmiş, hilafı

(karşıtı) câiz olmamıştır. İletsiz olarak takdir edilince de durum böyledir.»

Onlara göre cirm'el-aksânın illeti olan ilk malûl için kendileri -irâde gibi- bir tahsis başlangıcı tesbit etmişlerdir. Fakat suâl yine kesilemez. Çünkü onlara denilir ki; «(ma'lûl Evvel) neden bu miktarı murad etmiştir, başkasını değil?» Tıpkı onların müslümanları, objeleri kadim iradeye izâfet konusunda ilzâm etmiş oldukları gibi. Nitekim göğün hareket cihetinin tayininde ve kutup noktalarının belirlenmesinde bunu onların aleyhine çevirmiştik. Onlar (filozoflar)ın bir şeyin vukû bulması için benzerinden bir illetle ayırdedilmesine cevâz vermek zorunda kaldıkları ortaya çıkmıştır. Çünkü iletisiz olarak cevâz vermek, illet ile cevâz vermek gibidir. Zira şey'in kendisine soru yöneltilerek «niçin bu miktara tahsis edildi?» demekle nedenine tevcih edilerek «benzerinden (ayrı olarak) bu kadarına niçin tahsis edildi?» demek arasında fark yoktur. «Bu miktar benzeri kadar değildi nizâm şeyin kendisine bağlıdır ğayrına değil de ondan» diyerek illetten soruyu def'etmek mümkün olursa şey'in nefsinden de soruyu def'etmek mümkün olur ve illete ihtiyaç hasıl olmaz bu ise çıkışı olmayan bir yoldur.

Zira vaki olan bu belirli miktar, eğer vaki olmayan miktarın misli ise -Özellikle kendi kurallarına uyularak- «şey, mislinden nasıl ayırd edilmiştir?» diye yine soru yöneltilir çünkü onlar (filozoflar) ayırd edici iradeyi inkâr ediyorlardı. Eğer (vaki olan bu miktar, vaki olmayanın) benzeri değilse (bir şeyin vukû bulması için bir illetle benzerinden ayırd edilmesine) cevâz vermek (hususı) sâbit olmaz. Sadece «eskiden böyle vukû bulmuş» denilir. Nitekim onlar (filozoflar)ın iddiasına göre kadim illet te böyle vukû bulmuştur.

Bu söze dikkat edenler, onlar için kadim irâde konusunda tevcih ettiğimiz suâle başvursunlar. Bu soruyu kutup noktaları ve feleğin hareket yönü konusunda da onların aleyhine çevirmiştik.

Böylece ortaya çıkıyor ki; cisimlerin hâdis olduğunu doğrulamıyan kimse, Evvelin kat'ıyyen cisim olmadığına dâir delil getirmeye muktedir olamaz. (2)

ONUNCU MES'ELE

Onlar (filozoflar)ın âlemin sâni ve illeti olduğu hususunda delil getirmekten âciz bırakılmalarına dâirdir

Biz diyoruz ki; her cismin hâdis olduğunu, zira hâdis olmaktan hâli olmayacağını öne sürenlerin, «her cisim bir sâni ve illete muhtaçtır» sözündeki görüşleri anlaşılabilir.

Fakat sizi **Dehrilerin** (materyalistlerin) görüşünü (kabulden) alıkoyan şey nedir? Onlara göre âlem kadîmdir, illeti ve sâni yoktur, illet hâdis olanlar içindir. Âlemde hiçbir cisim hâdis olmaz (meydana gelmez) ve yok olmaz. Sadece sûret ve arazlar hâdis olur.

Göklerde olan cisimler kadîmdirler. Kamer felekinin uzantısı olan gök unsurları onun cisimleri ve maddeleri kadîmdir. Ancak imtizâc (karışım) ve istihâleler (değişim) yoluyla bunların üzerinden şekiller değişir; insan, hayvan ve bitki rûhları hâdis olur. Bu hâdislerin illetleri devrî hareketle son bulur, devrî hareket ise kadîmdir. Kaynağı da felekin kadim nefsidir. Öyle ise âlemin bir illeti yoktur. (âlemdeki) cisimlerin de bir sâni yoktur. Bilakis o (âlem) olduğu şekildedir, illetsiz olarak -cisimleri kastediyorum- önceden beri vardır. Şu halde onların «bu cisimlerin varlığı bir illete dayalıdır ve kadîmdir» sözünün manâsı ne olabilir? (1)

Denilirse ki; her illeti olmayan Vâcib'el-Vücûddur. Biz Vâcib'el Vücûdun sıfatlarını zikrettik ve buradan cismin Vâcib'el Vücûd olamayacağını ortaya çıkıldığını belirttik.

Deriz ki; biz de sizin Vâcib'el-Vücûd'un sıfatları konusunda öne sürdüklerinizin bozukluğunu belirttik. Burhânın ancak teselsülün kat'ına delâlet ettiğini, Dehrilerin yanında da (teselsülün) başlangıçta inkıtâa uğradığını söyledik. Zira (Dehrî) der ki; cisimlerin illeti yoktur, sûret ve arâzlara gelince bir kısmı diğer bir kısmının illetidir. Nihayet (bu illetler zinciri) devrî harekete kadar ulaşır. Bunlar (devrî hareket)in bir kısmı diğer bir kısmı-

nın sebebi durumundadır. Nitekim bazı filozofların mezhebi de böyledir. Bununla (illetlerin) teselsülü kesilir. Bizim zikrettiğimizi düşünenler; cisimlerin kadim olduğuna inanan herkesin, cisimlerin illetini bulmaktan âciz olduklarını görürler. Bir fırkanın açıkça belirttiği gibi, o zaman bunlar için dehr ve ilhâd zorunluluğu doğar. İşte onlar (bu fırka): bunların (filozofların) görüşlerinin gereğini yerine getirmişlerdir.

Denilirse ki; bunun delili şudur: Bu cisimlerin ya vücûdu vâcib olacaktır -ki bu muhâldir- ya da vücûdu mümkün olacaktır. Her mümkün de bir illete muhtaçtır.

Deriz ki; Vâcib'el-Vücud ve mümkün'el vücûd lafzı anlaşılmalıdır. Onların bütün karışıklıkları bu iki lafızda gizlidir. Biz anlaşılana dönelim- ki bu illetin nefyi ve isbâtıdır- onlar sanki şöyle demektedirler: Bu cisimlerin bir illeti var mıdır, yok mudur? Dehri diyor ki; illeti yoktur. Buna ne karşılık verilebilir? İmkân (lafzı) ile bu (illeti olan) kasdedilirse deriz ki; O, vâciptir ve mümkün değildir. «Cismin vâcib olması imkânsızdır» sözleri ise tahakkümdür, aslı yoktur.

Denilirse ki; «cismin parçalarının olduğu, bütünü ise, ancak parçalarla kâim olabileceği ve bütünde parçaların zâttan önce olduğu inkâr edilemez.»

Deriz ki; öyle olsun. Bütün, parçalar ve onların birleşmesiyle kâim olur, parçaların da onların birleşmelerinin de illeti yoktur. Onlar fâil illet olmaksızın öylece kadimdirler.

Onların bunu reddetmeleri; ancak ilk varlıktan çokluğu nefyetme zorunluluğu konusunda zikrettikleri şekilde mümkün olabilir ki biz onların bu görüşlerini aleyhlerinde iptal ettik. Bunun dışında ise hiçbir yolları yoktur.

Şu halde ortaya çıkıyor ki; cisimlerin hâdis olduğuna inananın sâniin (varlığı)na inancının hiçbir temeli ve dayanağı yoktur. (2)

ONBİRİNCİ MES'ELE

Onlar (filozoflar) dan, evvel'in gayrı bileceği, cins ve türleri de küllü Tür olarak bileceğini iddia edenlerin âciz bırakılmasına dâirdir.

Biz diyoruz ki; Müslümanlara gelince; onların yanında varlık hâdis ve kadim olarak (ikiye) inhisâr ettiğinden, onlar için Allah Sübhanehû ve sıfatlarından başka kadim bulunmadığından, ondan (Allahdan) mâadâ, her şey onun tarafından ve Onun iradesiyle hâdis olduğundan; onlar (müslümanlar) için O'nun (Allah'ın) ilmi konusunda zorunlu bir mukaddime (öncül) hâsıl olmuştur. Çünkü murad (edilen şey) bizzarûre murâd eden için malûm olmalıdır. Küllün Allah'a malûm olduğu (görüşlerini) buna binâ etmişlerdir. Çünkü küll; O'nun (Allah) için istenilen şeydir ve O'nun irâdesiyle hâdis olmuştur. Var olan her şey, muhakkak O'nun irâdesiyle hâdis olmuştur. (Bunun dışında) geriye O'nun zâtı kalıyor. O'nun (Allah'ın) mürid (irâde edici) ve irâde ettiğini bilici olduğu sâbit olduğuna göre, bizzarûre O (Allah) Hayy (diri) dir. Her diri ise kendinden gayrını bilir. Binanaleyh, O'nun kendi zâtını bilmesi daha çok uygundur (evlâdır). Onların yanında (müslümanlar) küll, Allah Teâlâ için malûm bulunmaktadır.. Kendileri için O'nun (Allah'ın) âlemi yoktan meydana getirmeyi irâde ettiği (konusu) belli olduktan sonra, bu yolla (Allah'ın küllileri bildiğini) kabul etmişlerdir. (1)

Size gelince (Filozoflar) siz, âlemin kadim olduğunu, Allah'ın irâdesiyle hâdis olmadığını öne sürdüğünüze göre; O'nun zâtından başkasını bildiğini nereden biliyorsunuz? Bu konuda mutlaka dayandığınız bir delil olmalıdır.

İbn Sinâ'nın sözleri arasında bu noktayı tahkik için zikrettiklerinin özeti iki sanata (yönteme) dayanır.

Birinci Sanat: Evvel, mevcuttur. ama madde şeklinde değil dir. Her maddesiz olarak mevcûd olan ise mahzâ akıldır, her

mahzâ akıl olan, için tüm akl edilen şeyler, apaçıktır. Çünkü bütün eşyâyı (objeleri) idrâk etmeye engel; maddeye bağlanmak ve onunla meşgûl olmaktır. İnsanoğlunun nefsi, maddenin yani bedeninin idâresiyle meşgûldür. Ölümle maddeyle iştiğali kèsilir ve bedeni şehvetlerle ve buna vesile olan tabii şeyler sonucu (ortaya çıkan) aşağılık niteliklerle kirlenmiş olmazsa, akledilen şeylerin tümünün gerçekleri kendisine açıklanır. Bunun için bütün meleklerin düşünülebilin şeylerin hepsini bildiklerine hükmolunmuştur. Bunlardan hiçbir şey müstesnâ kılınmamıştır. Çünkü onlar da maddesiz olarak mücerred akıldır.

Biz diyoruz ki; sizin «Evvel, mevcûttur ama madde şeklinde değildir.» sözünüzle onun cisim olmadığı, cisim şekline girmedigi, mekânsız olarak ve hiçbir cihet (yön) ile tahsis edilmeksizin kendi nefsi ile kâim olduğu kasdediliyorsa bu, kabuldür.

Geriye «sıfatı bunlardan ibâret olan şeyler mücerred akıldır» sözünüz kalıyor. Akılla ne kasdedilmektedir? Akılla, diğer eşyâyı akleden şeyi kasdediyorsanız bu, istenilenin kendisidir. Tartışma konusu ise şudur: Siz bunu istenen konuda kıyâsa öncül olarak nasıl alıyorsunuz. Eğer siz, (akılla) bunun gayrını kasdediyorsanız, yani o, kendi nefsini aklediyor (diyorsanız) filozoflardan kardeşlerinizin bir kısmı bunu kabul edebilir. Ancak bunun neticesi, «kendi nefsini akleden gayrını da akleder» hükmüne varır ve denilir ki; siz bunu niçin öne sürüyorsunuz? Bu zorunlu değildir. Bu hususta İbn Sinâ diğer filozoflardan ayrılmıştır. Öyleyse bunun zarurî olduğunu nasıl iddiâ ediyorsunuz? Eğer nazari (olduğunu iddiâ ediyorsanız) bu konudaki burhânınız nedir?

Denilirse ki; eşyâyı idrâk etmeye engel olan şey maddedir, halbuki (O,) maddesizdir.

Deriz ki; evet biz de maddenin (eşyâyı idrâke) mâni olduğunu kabul ediyoruz. Ancak tek engelin bu, olduğunu kabul etmiyoruz. Onların kıyâsı şartlı kıyas şekline göre düzenlenmiştir. (Şartlı kıyas şekli) şöyle denilir: «Eğer bu madde şeklinde ise o, eşyâyı akletmez. Ancak bu, madde şeklinde değildir. Öyleyse o da eşyâyı akleder.» Bu ise öncülün aksinin istisnâsıdır ki öncülün aksinin istisnâsının neticeye varmadığı (mantıkçılarınca) ittifâkla kabul edilmiştir. Bu şöyle demek gibidir: «Eğer bu insansa, o da hayvandır.» Fakat bu insan değildir öyleyse o da hayvan değildir. Halbuki bu ilzâm edici olamaz. Zira bu insan olmayabilir de at olabilir. O zaman yine hayvan olur. Evet bu istisnâ ve öncülün aksi; tâlinin de aksini doğurur ki bu (kıyas) mantıkta şartlı (kıyas) olarak zikredilmiştir. Bu (şarta göre)

tâlinin öncüle aksedilmesinin sübûtu hasr ile olmalıdır. Bu da şu söz gibidir: Eğer güneş doğmuşsa gündüz vardır. (Bunun aksi) Güneş doğmamış olduğuna göre gündüz de yoktur. Çünkü gündüzün varlığı için güneşin doğuşundan başka bir sebep yoktur. Böylece güneşle gündüzden herbiri diğerine aksedilmiş olur.

Bu durumların ve lafızların açıklaması bizim bu kitaba ek olarak tasnif ettiğimiz «Mi'yâr'el-İlm» kitabımızda anlatılmıştır.

Denilirse ki; biz teâküs (akisleşme) olduğunu iddia ediyoruz buna göre (eşyayı idrâk etmeye) engel olan sadece mâddedir ve başka hiçbir engel yoktur.

Deriz ki; bu tehakkümdür. (Bu konuda) delil nedir?

İkinci san'at ise, şu sözdür: Biz her ne kadar, «Evvel; hâdisleri irâde edicidir» demedik ve küllün zaman bakımından hâdis olduğunu belirtmedikse de dedik ki; «bu, onun fiilidir ve ondan var olmuştur. Ancak bu iki fâilin sıfatını ortadan kaldırmamıştır ve o, yine fâil olarak kalmaktadır.» Biz diğerimizden ancak bu kadarıyla ayırd edilebiliriz. Fiilin aslında ise değil. Fâilin âlim olması -ittifâkla gerektiğine- ve fiilini bilmesi icab ettiğine göre küll, bize göre onun fiilidir.

Buna cevap, ki yöndendir:

Birincisi; fiil iki kısımdır:

İradî (fiil) Hayvanın ve insanın fiili gibi. **Tabii (fiil),** güneşin aydınlatma, ateşin ısıtma, suyun soğutma fiili gibi.

Fiilin ilmi gerekli kılması, insanların yaptıklarında olduğu gibi ancak irâdi fiil için gereklidir. Tabii fiil için gerekli değildir.

Size göre; Allah Sübhanehû ve Teâlâ; âlemi kendi zâtından İrâde ve ihtiyâr ile değil tabii ve zorunlu olarak lüzûm yoluyla yapmıştır (yaratmıştır) Hattâ küll (Allah'ın) zâtına lâzım olmuştur tıpkı aydınlığın güneşe lâzım olması gibi. Güneşin ışığı ve ateşin ısıtmayı engelleme gücü olmadığı gibi Evvelin de fiillerinden vazgeçme gücü yoktur. Allah onların söylediklerinden çok yüce ve büyüktür. Bu tür (fiile) her ne kadar fiil adı verilirse de o fiilin fâili tarafından bilinmesini katıyyen gerektirmez.

Denilirse ki; iki durum arasında fark vardır. Şöyleki: Küllün, (Evvelin) zâtından südürü, onun (Evvelin) küllü bilmesi sebebiyledir. Külli nizamın (onun zâtında) temessülü ise, küllün doğuşunun sebebidir, onun (temessülü için) küllü bilmekten

başka bir sebep yoktur. Küllü bilmek onun zâtının aynıdır, eğer (Allah'ın) küllü bilmesi olmasaydı küll var olamazdı. Işığın güneş karşısındaki durumu ise bunun tersinedir.

Deriz ki; bu hususta kardeşleriniz (filozoflar) size muhâlefet ettiler. Zira onlar şöyle dediler: Allah Teâlâ'nın zâtı, (öyle) bir zâttır (ki) küllün vücûdu o'ndan; bilir olması hasebiyle değil, tabiat ve zorunluluk tertibine göre lâzım olur. Siz irâdenin nefyine muvâfakat ettiğinize göre bu görüşü muhâl kılacak hangi (sebe) vardır? Nasıl ki, ışığın lüzûmu için güneşin ışığı bilmesi şart değilse ışık zorunlu olarak (güneşi) takip ediyorsa aynı husus Evvel konusunda da var sayılabilir ve bunun için bir mani yoktur (2)

İkinci (cevap) şekli ise şöyledir: Eğer onların «bir şeyin fâilden sūdūr etmesi, sūdūr ettirenin ilmini gerektirir» sözleri kabul edilirse, onlara göre Allah'ın fiilinin bir ve bunun da basit akıldan ibâret ilk malûl olduğu (ortaya çıkar). Dolayısıyla o'nun (Evvel) sadece onu (ilk malûlu) bilmesi gerekir. İlk malûl ise aynı şekilde sadece kendisinden sâdır olanı bilir. Çünkü kül Allah'tan bir defada mevcût olmamıştır, bilakis vâsıtalı olarak doğum ve lüzûm (yolu) ile var olmuştur. Sūdūr edenin, kendisinden (bir şeyin) sūdūr ettiği kimse tarafından bilinmiş olması gerekmez. Çünkü ondan bir tek şey sâdır olmuştur. Hatta bu husus iradî fiilde de zorunlu değildir. Öyle olunca tabii fiilde nasıl zorunlu olur? Dağın tepesindeki taşın hareketi iradî bir tahrik ile olabilir ve bu (iradî tahrik) hareketin aslı konusunda bilgiyi gerektirebilir de hareket vasıtasıyla kendisinden doğan çarpışmak ve başkasını kırmak (gibi halleri) bilmeyi gerektirmez. Bu hususta da onların cevabı yoktur.

Denilirse ki; (Evvelin) ancak kendi nefsini bileceğine hükmedecek olursak, bu çok çirkin olur. Çünkü (Evvelin) gayrı hem kendi nefsinin bilir, hem onu (Evveli) bilir ve hem de onun gayrını bilir, dolayısıyla şeref bakımından ondan (Evvel) üstün olur. Fakat malûl illeten nasıl daha şerefli olabilir?

Deriz ki; bu şenâat; filozofların irâdeyi ve âlemin hâdis olmasını reddetme sözlerinden doğmaktadır. Bu sebeple ya diğer filozoflar gibi o şenâatı irtikâb gerekmektedir, yahut ta felsefeyi terkedip âlemin irâde ile hâdis olduğunu itiraf icâbetmektedir. Sonra denilir ki; siz filozoflardan bunun şeref (in) fazlalığıyla (ilgisi) olmadığını söyleyenleri nasıl reddedebilirsiniz? Çünkü ondan (Evvelin) gayrısı, tamamlanmak için ve faydalanmak üzere bilgiye muhtaç olmuştur. Zira kendi zâtı nâkıstır (ek-sik), İnsan ise aklettirdiği şeylerle şereflenir. Bu şeref, ya ilerde dünya ve ahirette elde edeceği faydalarından haberdâr olması

içindir veya kendisinin karanlık ve eksik olan zâtını tamamlamak içindir, diğer mahlukat ta böyledir.

Allah Sübhanehû ve Teâlâ'nın zâtı ise tamamlanmaktan müstağnidir. Onun için, kendisini tamamlayacak bir bilgi farzedilse, zâtı zâtlık bakımından nâkıs olur.

Bu, Semi ve Basar (sıfatları) ile zamanın altına giren cüz'ilerin bilinmesi konusundaki sözünün ayındır ki, Allah'ın, bunlardan münezzehtir olduğuna, zamanın içine giren olmuş ve olacak şeklinde bölümlenen değişkenleri Evvelin bilemeyeceği hususunda sen diğer filozoflara muvâfakat ettin. Çünkü bu zâtında değişmeyi ve etkilenmeyi gerektirir. Bunu bilmemesi onun eksikliğine delil değildir, bilakis kemâlinin ifâdesidir. Ekseklik duyularda ve duyulara ihtiyaç hissetmektedir. Eğer insanoğlunun eksikliği olmasaydı, başına gelen kötülüklerden korunabilmek için duyulara ihtiyaç hissetmezdi.

Cüz'i hâdisleri bilmek te böyledir. Siz bunun noksanlık olduğunu iddiâ ettiniz. Biz, eğer bütün hâdisleri bilir ve duyumlanabilen her şeyi idrâk edersek Evvel de cüz'ilerden hiçbir şeyi bilmez, duyumlardan da hiçbir şeyi idrâk etmezse ve bu da onun için eksiklik olmazsa akli küllîleri bilmeyi de (Evvelin gayrı) için kabul edip kendisi için kabul etmemek câiz olur. Bu, onun için eksiklik olmaz. Bu (iddiâ) çıkışı olmayan (bir yol) dır. (3)

ONİKİNCİ MES'ELE

Onlar (filozoflar)ın Evvel'in (tanrı) kendi zâtını bildiği hususunda delil getirmekten âciz bırakılmasına dâirdir

Biz deriz ki; Müslümanlar, âlemin onun (Tanrı'nın) irâde-siyle hâdis olduğunu bildiklerinden, irâdeyi ilme delil getirdiler. Sonra irâde ve ilmi birlikte hayata (delil getirdiler). Sonra hayat (dellini) her canlının canlı olduğu için kendi nefsinin bilincine varacağına delil getirerek aynı şekilde (hayat sahibinin) zâtını bileceğini belirttiler. ve bu son derece sağlam makûl bir metod oldu.

Size gelince, irâde ve ihdâs (hâdis kılmayı)ı reddettiğinize, o'ndan (Tanrıdan) sâdır olan şeyin tabiat ve zarûret yoluyla, zorunlu olarak sâdır olduğunu öne sürdüğünüze göre Bu takdirde onun zâtının özelliği itibariyle kendisinden sadece ilk malûlün vücûd bulduğu, sonra bu ilk malûlden ikinci malûlün gerektiği (ve bu sıralama) tüm mevcudâtın sıralanmasına kadar devam ettiği bir zâtîyyete sâhib olması, bununla beraber onun zâtının bilincine varmaması ne kadar uzak (bir ihtimâl) dir? O tıpkı kendisi için sıcaklık zorunlu lâzım olan ateş ve aydınlık zorunlu lâzım olan güneş gibidir. Bunların her ikisi de kendi zâtlarından gayrını bilmedikleri gibi kendi zâtlarını da bilmezler. Halbuki kendi zâtını bilen kendinden sâdır olanı da bilir. Dolayısıyla gayrını da bilir. Biz onların mezhebini (daha önce) açıkladık ve Evvelin gayrını bilmediğini (öne sürdüklerini belirttik). Onlara bu hususta muhâlefet edenlerin durumları itibariyle muvâfakat etmek zorunda kaldıkları nı, (evvelin) gayrını bilmeyince kendi zâtını bilmemesinin uzak (ihtimâl olarak) kabul edilemeyeceğini ifâde ettik.

Denilirse ki; kendini bilmeyen her (şey) ölüdür, Evvelin ölü olması nasıl olabilir?

Deriz ki; görüşünüzün seyri sizi buna mecbur kıldı. Çünkü sizinle «irâde, kudret ve ihtiyârla hareket etmeyen, duymayan, görmeyen ölüdür. gayrını bilmeyen de ölüdür» diyen arasında fark yoktur. Eğer Evvelin bütün bu sıfatlardan hâli (uzak) olması câiz ise onun kendi zâtını bilmesine ne hâcet var? Şayet maddeden uzak olan her şeyin bizâtihi akıl olduğunu, dolayısıyla kendi nefsinin akledeceğini (öne sürerek, aynı görüşe) dönerler-

se bunun hiçbir burhâna dayanmayan tahakküm olduğunu açıklamıştık.

Denilirse ki; bunun burhânı şudur: Varlık, canlı ve ölü olmak üzere (ikiye) ayrılır. Canlı ölüden daha şerefli ve daha öncedir. Evvel de daha şerefli ve daha öncedir. Dolayısıyla canlı olması gerekir. Her canlı, kendi zâtının bilincine varır. Çünkü onun malûllerinin canlı olup da, kendinin canlı olmaması müstahildir.

Deriz ki; bunlar tahakkümlerdir (zorlamalardır). Biz diyoruz ki, kendi nefsini bilmiyenden birçok vâsıtalarla veya vâsitasız olarak kendi nefsini bilen (südûrunun) lâzım oluşu neden müstahil olsun? Bunu müstahil kılan (husus;) malûlün illetten daha üstün olma (durumunun ortaya çıkma)sı mıdır? Ama neden malûl illetten üstün olacak? Bu bedihi değilki.

Sonra «onun (Evvel'in) üstünlüğün bilgisinden değil, küllün varlığının onun zâtına tabi olmasındadır.» diyen neden reddediliyor? Bu konudaki delil şudur: O'nun (Evvelin) gayrı; kendi zâtından başka birçok objeleri bilebilir, duyabilir ve görebilirken O (Evvel) görmez, duymaz. Eğer bir kişi şöyle diyecek olursa; varlık gören ve görmeyen, bilen ve bilmeyen diye (ikiye) ayrılır.» Gören, daha önce olsun (farzedelim) ve Evvel de gören, objeleri bilen olsun. Siz bunu reddeder ve derdiniz ki; üstünlük görmede ve objeleri bilmede değil, aksi görgü ve bilmeden müstağni olup bilginlerin ve görüş sahiplerinin de içinde bulunduğu küllün zâtta vücûd bulacağı şekilde olmasındadır.

Keza kendini bilmekte de üstünlük yoktur. Bilakis (üstünlük) bilgilerin kendisi için ilk mebde olmasındadır. Bu ise ona mahsus bir üstünlüktür.

Aynı şekilde onlar bizzarûre (Evvelin) zâtını bilmesini de reddetmek zorunda kalmaktadırlar. Çünkü (onun) bilgisine, irâde (sin) den başka hiç bir şey delâlet etmez. İrâde (sine) de âlemin hüdûsundan başka hiçbir şey delâlet etmez. Bu (siltilenin) bozulmasıyla; bütün bu husûsları aklın nazarından alanlara göre o (görüşler) de bozulur. Çünkü onların Evvelin sıfatları konusunda reddettikleri veya zikrettikleri şeylerin tümünün bir dayanağı ve hücceti yoktur. Sadece zann ve tahminlerden ibârettir. Bu konuda bilgin olanlar ise zann ve tahminlerden kaçınırlar.

Aklın ilâhî sıfatları (kavrama) konusunda hayrete düşmesinin garip ve acayip yanı yoktur. Acayip olan, sadece onların kendi nefislerine ve delillerine hayran olmaları ve bu hususları - bütün eksikliğine ve yanlışlığına rağmen- kesin bilgiyle bildiklerine inanmalarıdır. (1)

ONÜÇÜNCÜ MES'ELE

Onların (filozofların) Allah Teâlâ'nın-ki o, onların sözlerinden münezzehtir-zaman bakımından; «olan», «olmuş» ve «olacak» diye ayrılan cüz'ileri bilmediği husûsundaki sözlerinin iptâline dâirdir.

Bu hususta onlar (filozoflar) ittifâk etmişlerdir. İçlerinden, O (Evvel), ancak nefsini bilir görüşüne sahip olanların bu görüşleri gizli değildir. O (Evvel) gâyrını bilir görüşüne sahip olan ise -ki İbn sinâ'nın tercih ettiği görüş budur- O'nun (Evvel'in) objeleri zaman içerisine girmeyen, geçmiş, gelecek ve hal diye ayrılmayan külli bir bilgi ile bildiğini iddiâ etmişlerdir. Bununla beraber onun (Tanrı) bilgisinden göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey'in bile uzak kalmadığını, ancak onun cüz'ileri külli bir (bilgi nev'i) ile bildiğini öne sürmüşlerdir. Önce onların görüşlerini anlamak, sonra itirazla meşgul olmak gerekir elbette.

*
**

Biz bunu bir misâl ile açıklayalım; Sözelimi güneş, henüz tutulmamışken bilâhère tutulur, sonra tekrar doğar. Böylece onun -yani güneşin tutulmasının- üç durumu hâsıl olur.

(Birinci) Halde o, (güneş) yoktur var olması beklenmektedir, yani olacaktır.

(İkinci) Halde o, mevcûttur yani vardır.

(Üçüncü) Halde o, yoktur ancak biraz önce var idi.

Bu üç ahvâl karşısında bizim birbirinden farklı üç bilimiz olacaktır:

(Birinci halde) Güneşin tutulmasının (şimdilik) yokluğunu ancak sonra olacağını bilmekteyiz.

(İkinci halde) o (güneşin tutulması şimdi) vardır.

(Üçüncü halde) o (güneşin tutulması önce) var idi ama şimdi var değildir.

Bu üç bilgi (birbirinden) farklı ve ayrıdır. Mahal bakımından (bilginin) birbiri ardı sıra gelmesi, bilen zâtın değişmesini icâb ettirir. Şöyleki, güneş doğduktan sonra (bilen kişi) «şu anda güneş tutulması, daha önce olduğu gibi vardır» diyebilirse bu, bilgi değil cehl olur. Eğer o, güneş tutulmasının mevcûdiyeti anında (daha önce tutulmanın) yok olduğunu bilse câhil olur. Bunun birisi diğerinin yerine geçmez.

(Filozoflar) Allah Teâlâ'nın bu üç ahvâlde hâlinin değişmediğin iddiâ ettiler. Çünkü (hâl değişikliğini kabul etme) teğayyüre vesile olur. Hâli değişmeyenin ise bu üç durumu bilmesi düşünülemez. Zira bilgi, bilinene bağlıdır. Bilinen değişince bilgi de değişir. Bilgi değişince hiç şüphesiz ki bilen de değişir. Halbuki Allah hakkın da değişiklik muhâldir.

Bununla beraber (İbn Sinâ) şunu iddia etti: Allah Teâlâ güneşin tutulmasını (tutulma) olayının tüm niteliklerini ve arâzlarını bilir. Ancak bu öyle bir bilgidir ki; ezel ve ebedde (Tanrı) onunla muttasıftır ve hiç ihtilâf etmez. Mesela O (Tanrı) güneşin mevcût olduğunu, ayın mevcût olduğunu bilir. Bu ikisinin bilgisi onda melekler vasıtasıyla hâsıl olmuştur. Ki onlar (filozoflar) kendi istilâhlarına göre buna (meleklerle) mücerred akıllar adını vermişlerdir. Allah Teâlâ yine (güneşin ve ayın) devri hareketlerle hareket ettiklerini bilir. Onların felekleri arasında bir kesişme olduğunu, bu kesişme noktalarının baş ve kuyruk olduğunu bilir. Bazı hallerde bunlar (Felekler)in iki noktada birleştiğini, bu takdirde güneşin açığa çıktığını, yani ayın cirminin güneşle bakanların gözleri arasını engellediğini ve böylece güneşin gözlerden gizlendiğini bilir. Keza onun bu noktayı bir miktar geçmesi halinde -meselâ bu bir sene olabilir- tekrar güneş tutulur ve bu tutulma güneşin tümünde veya üçte birinde veya yarısında olur ve süresi de bir veya iki saat olur. Böyle bütün tutulma hallerini ve arâzlarını Allah bilir. O'nun bilgisinden hiçbir şey eksik kalmaz. Fakat O'nun bilgisi güneş tutulmazdan önce, tutulma halinde ve aydınlandıktan sonra aynı vetire (süreç) üzeredir (birbirinden) ayrılmaz ve bu, O'nun zâtında bir değişikliği gerektirmez.

(Allah'ın) bütün hâdisleri bilmesi de böyledir. (Hâdisler) sebeplerle hüdûs ederler, bu sebeplerin de başka sebepleri vardır. Nihayet (bu sebepler zinciri) göğün devri hareketlerine kadar varır.

Devri hareketlerin sebebi; göklerin nefsidir. Nefislerin harekete geçmesinin sebebi de Allah'a ve ona yakın meleklerle benzeme şevk ve arzusudur.

Küll (Tanrı'ya) malûmdur, yani O'na bir ve mütenâsip olarak açıktır. Bunda zamanın hiçbir etkisi yoktur. Buna rağmen güneş tutulması gerçekleşmiştir. (Tanrı) güneş tutulmasının mevcûd olduğunu şu anda biliyor, ama daha sonra, «şimdi aydınlanmış olduğunu bilmez» denilemez. Bilinmesi için, zamana izâfe edilmesi gereken her şeyi bildiği düşünülemez. Çünkü bu te'gayyürü (değişmeyi) gerektirir.

Bu, zamanla bölümlenen şeyler konusunda böyledir. İnsanların ve hayvanların şahısları gibi madde ve mekânla bölümlenme konusunda da görüşleri aynıdır. Onlar (filozoflar) derler ki. (Tanrı) Zeyd, Amr ve Hâlid'in (başından geçen) arazlarını bilmez. Sadece mutlak anlamda ve külli bir bilgi ile insanı, (insanın) arazlarını ve özelliklerini bilir. Onun bedeninin, uzuvlarından mürekkep olması gerektiğini, (bu uzuvlardan) bir kısmının basmak, bir kısmının yürümek, bir kısmının idrâk etmek için olduğunu, bir kısmının çift, bir kısmının tek olduğunu (insan) kuvvetlerinin bu bölümleri arasına serpiştirilmiş olması gerektiğini ve daha buna benzer insanoğlunun iç ve dış dünyasıyla ilgili bütün niteliklerini, ona ilişkin sıfat ve levâzımını bilmesi gerektiğini, onun bilgisinden hiçbir şeyin eksik kalmıyacağını ve tümünü bileceğini söylerler.

Zeyd'in şahsına gelince o, Amr'ın şahsından ancak duyu bakımından ayırd edilebilir, akıl bakımından (ayırd edilemez). Ayırımın ölçüsünün de belirli yönlerde işaretleri vardır. Akıl mutlak olarak külli ciheti akleder ve külli mekânı düşünür. Bizim «şu» ve «bu» sözlerimiz o duyumların duyuda hâsıl ettikleri duyguya göre bir işârettir. Çünkü (duyumlanan şey) yakın veya uzakta belirli veya belirsiz bir yöndedir. Bunlar ise (Tanrı Teâlâ'nın) hakkında müstahildir.

İşte onların inandıkları kâide budur (buna dayanarak) şeriatları kökten yıkmışlardır. (1) Çünkü bu (inancın) zımnında gizli olan şudur: Sözelimi Zeyd Allah'a itâat veya isyân etmiş olsa, Zeyd'in halindeki değişimden dolayı Allah Azze ve Celle onu bilmez. Çünkü O (Allah), ayn olarak Zeyd'i bilmez, çünkü Zeyd bir şahıstır. Onun fiilleri önce yok iken sonra hâdis olmuştur. (Tanrı Teâlâ) şahsı bilmeyince onun ahvâlini ve fiillerini de bilmez. Hatta Zeyd'in küfrettiğini veya müslüman olduğunu da bilmez. O (Allah) sadece insanın şahıslara mahsus değil külli olarak mutlak manâda küfrünü veya müslümanlığını bilir.

Hatta (bu görüş) şunu gerektirir: Hz. Muhammed (S.A.V.) peygamberlik iddia ederek meydan okuyup (ortaya çıkmıştır) ancak O (Tanrı) bu halde onun (Hz. Muhammed'in) meydan okuduğunu da bilmez. Bu durum belirli her peygamber için ay-

nen böyledir. O (Allah) ancak, insanlardan bir kısmının peygamber olarak meydan okuduğunu ve onların sıfatlarının da şöyle ve şöyle olduğunu bilir. Muayyen bir peygamberi şahıs olarak bilmez ve tanımaz. Çünkü bu, duyularla bilinir. Peygamberlerden sâdır olan halleri de bilmez. Çünkü bunlar belirli bir şahıs için zaman bakımından bölümlenirler. Bu (değişik zamandaki) hallerin kavranması teğayyürü gerektirir.

Önce nakletmek, sonra anlatmak, üçüncü olarak onlara lâzım olan çirkinlikleri beyân etmek için, onların mezheplerinden (görüş) zikretmek istediğimiz kısımlar bunlardır. Şimdi onların sapıklıklarını ve bâtil olma yönlerini zikrederim.



Onların sakatlıkları şudur: «Muhtelif üç ahvâl vardır. Muhtelif (haller) bir mahalde ard arda gelirse şüphesiz onda değişmeyi gerektirir. Eğer (kişi) güneş tutulması halinde onun daha önce olduğu gibi olacağını biliyorsa o âlim değil câhildir. Olduğunu ve ondan önce de olmamış olduğunu ve olacağını bilmekteydi, onun bilgisi değişik ve durumu da değişiktir dolayısıyla teğayyürü gerektirir. Çünkü teğayyürün anlamı sadece bilen farklılığıdır. Çünkü bir şeyi bilmeyip de sonra bilmiş olan kişi değişmiştir. Bir (şeyin) olduğunu önce bilmeyip de sonra oluş halinde (olduğuna dâir) bilgi hâsıl olursa yine (durum) değişmiştir.» derler. Bunu şöyle tahkik ederler, haller üç çeşittir:

Birinci hal, mahzâ izâfettir. Senin sağın ve solunun olması gibi. Bu, zâtî bir niteliğe değil, mahzâ izâfete râci'dir. Çünkü sağında olan bir şey soluna geçerse senin ona izâfetin değişmiştir. zâtın ise hiçbir şekilde değişmemiştir. Bu zâta ekli olarak değişmedir, zâtın değişmesi değildir.

(İkinci olarak) Senin önünde hazır olan cisimleri hareket ettirme gücün olduğu takdirde de durum aynıdır. (Önündeki cisimleri hareket ettirdiğin zaman) cisimler tamamen veya kısmen yok olacaktır, ancak senin fitrî enerjin ve gücün değişmemiştir. Çünkü senin kudretin önce mutlak anlamda cismi tahrike kudrettir. Sonra ikinci olarak cisim olması nedeniyle muayyen bir cismi (tahrike kudrettir.) Şu halde kudretin muayyen bir cisme izâfeti zâtî bir vasıf değil mahzâ izâfettir. Onun değişimi izâfetin de ortadan kalkmasını gerektirir, değiştirmeye gücü yetenin halinin değişmesini değil.

Üçüncüsü de zât bakımından teğayyürdür. Bu, önceden bilir değilken, sonra bilmek veya önceden kâdir değilken sonradan kudretli olmaktır ki işte teğayyür budur.

Bilinenin değişmesi (teğayyürü) bilginin de değişmesini gerektirir. Çünkü bilginin zâtının hakikatında; özel bir bilinene izafeti de dâhildir. Zira muayyen bir bilginin hakikatı onun muayyen bir bilinene-olduğu hal üzere- ilişmesidir. Başka bir halde iken ilişmesi ise zarûrî olarak ayrı bir bilgidir ve bunların ard arda gelmesi bilenin durumunun değişmesini gerektirir.

Şöyle denmesi imkânsızdır:

Zâtın tek bir bilgisi vardır. Onunla olacağı bildikten sonra, olanı bilir ve olanı bildikten sonra da olmuşu bilir, dolayısıyla bilgi tektir (bilgi) halleri birbirine benzemektedir. Binaenaleyh bilgiye izâfet değişmiştir. Çünkü bilgide izâfet, bilginin zâtının hakikatıdır. Bunun değişmesi bilginin zâtının değişmesini gerektirir. Bu da teğayyürü icâbettirir ki o, Allah Teâlâ için muhâldir.



(Buna) iki yönden itirâz edilebilir:

Birincisi denilebilir ki; siz şöyle diyene ne karşılık verirsiniz: «Meselâ, güneş tutulmasının muayyen bir vakitte varlığı (konusunda) Allah Teâlâ'nın bir tek bilgisi vardır. Bu bilgi ile; (tutulmanın) varlığından önce onun olacağını bilmıştır. Yine aynen o (bilgi) ile (tutulmanın) varlığı anında onun (tutulmanın) olduğunu bilmıştır. Yine (güneşin) aydınlanmasından sonra (tutulmanın) son bulduğunu da bilmıştır. Bu ihtilâflar, bilginin zâtında değişmeyi gerektirmeyen, dolayısıyla bilenin zâtında da değişmeyi gerektirmeyen, izâfete râcidir. Bu, mahzâ izafet menzilesinde yer alır. Çünkü bir tek şahıs, senin sağından bulunurken sonra dönüp önüne geçebilir, sonra arkana. Böylece izâfetler senin çevrende dolaşır. Bu durumda değişen sen değil, yer değiştiren o şahıstır.

Allah Azze ve Celle'nin bilgisi konusunda da durumun böyle anlaşılması icâbeder. Biz Allah'ın objeleri ezelde, hâlde ve ebede hiç değişmiyerek tek bir bilgiyle bildiğini kabul ederiz.

Onların maksadı (Allah'tan) değişimin nefyidir ki bu hususta ittifak vardır. Ancak «şu anda olmuşu ve sonra yok olmayı bilmenin, değişiklik olduğu zorunlu olarak sâbittir.» sözleri kabule şâyân değildir. Çünkü bunu nereden bilmektedirler? Eğer Allah Teâlâ, bizim için Zeyd'in yarın güneş doğarken gelebileceği konusunda bir bilgi halketse ve bu bilgi devam etse, başka bir bilgi halketmese ve bu bilgiden de gâfil kılmasa biz güneş doğarken bir önceki bilgiye dayanarak Zeyd'in o anda gelebile-

ceğini biliriz. O andan sonra da Zeyd'in biraz önce gelmiş olduğunu biliriz. Tek ve Bâki olan bu bilgi üç hali de ihâta etmek konusunda yeterli sayılır.

Geriye şu sözleri kalıyor: «Belirli bir bilinene izâfet; bilginin hakikatına dâhildir. İzâfetler değişik oldukça, izâfetin kendisi için zâtî olduğu objeler de değişir. İhtilâf ve teâküb (ardarda gelme) hâsıl olunca değişiklik de hâsıl olur.»

Deriz ki; eğer bu sahîh ise, siz de filozoflardan kardeşlerinizi metodunu benimseyin. Nitekim onlar derler ki: (Tanrı) ancak nefsini bilir. O'nun kendi zâtını bilmesi, zâtının aynıdır. Çünkü, o, mutlak olarak insanı veya mutlak olarak hayvan veya mutlak olarak cemâdâtı bilmiş olsaydı -bunlar şüphesiz ki farklı olduklarından- onlara yapılan izâfetler de hiç şüphesiz değişik olacaktı. Dolayısıyla bir tek bilgi farklı şeyleri bilme (konusunda) elverişli olmayacaktı. Çünkü izâfe edilen şey değişik olduğundan izâfet de değişik olacaktı. Bilinene izâfet, bilgi bakımından zâtîdir. Bu ise taaddüd ve ihtilâfı (değişikliği) gerektirir, sadece benzerlikle taaddüdü değil. Binaenaleyh bu konuda taaddüt ve ihtilâf gerekir. Sadece benzer ve eşit şeylerin bir kısmı diğerinin yerine geçebilir. Halbuki hayvanı bilmek cemâdâtı bilmenin yerine kâim olmaz. Beyazı bilmek siyahı bilmenin yerine kâim olmaz çünkü bunlar muhtelifler.

Sonra bu neville, cinsler ve sonsuz olan külli arazlar çok farklıdır. Farklı bilgiler tek bir bilginin içerisine nasıl sığar? Sonra bu bilgi, üzerine hiçbir şey eklenmeksizin bilenin zâtıdır.

Keşke böyle olsaydı, akıl (sahibi) durumları; geçmiş, gelecek ve hâl olmak üzere taksim edilen tek bir objenin bilgisinin birleşmesini muhâl kabul etmeyi kendine nasıl câiz görür? Halbuki o, bütün farklı cinsler ve neville ile alâkalı bilginin birleşmesini muhâl kabul etmez. Avrı cinsler ve neville arasındaki ihtilâf ve uzaklaşma zaman bakımından bölümlenen tek bir objenin durumları arasındaki ihtilâftan daha fazladır. Orada taaddüt ve ihtilâf gerekmezken, burada taaddüt ve ihtilâf nasıl gerekir?

Zaman bakımından ayrılığın cins ve nevi bakımından ayrılıktan daha aşağıda bulunduğu burhân yoluyla sâbit olduğuna ve (zaman bakımından ayrılığın) taaddüt ve ihtilâfı gerektirmediği kabul edildiğine göre, bu da aynı şekilde ihtilâfı gerektirmez.

İhtilâf gerekmediğine göre, bir tek bilgiyle ezel ve ebedde sürekli olarak küllü ihâta câiz olur ve bu, bilenin zâtında bir değişiklik gerektirmez. (2)



İkinci itirâz şöyledir: Denebilir ki; sizin kuralınıza göre değişse de cüz'i durumları (Allah'ın bilmesini) kabul etmek için engel nedir? Bu tür teğayyürün onun için müstahil olmadığına siz de inanmadınız mı? Nitekim Mutezile'den Cehm İbn Safvân, Tanrı'nın bilgisinin hâdis olan şeylerle hâdis olduğunu bildir-mektedir. Nitekim onların yanında bir başka grub olan Kerrâ-miye, Allah'ın bilgisinin hâdislere mahall olduğunu kabul et-mektedir. Ehl-i hak (Sünnet ehli) topluluğu onlara ancak şu bakımdan karşı çıkmışlardır: Değişen, değişimden hâlî olmaz, değişen ve değişimden hâlî olmayan da kadim değil hâdistir.

Size gelince, sizin mezhebiniz (e göre) âlem kadimdir ve o değişmeden hâlî değildir. Değişen bir kadim düşündüğünüze göre sizi, bu inançtan (değişen cüz'i umûru Allahın, bileceği esasından) alıkoyan bir şey olamaz.

Denilirse ki; biz bu (Allah'ın değişen cüz'i umûru bileceği konusunu) muhâl kabul ediyoruz. Çünkü onun zâtında hâdis olan bilgi ya kendi tarafından hâdis kılınacaktır veya başkası tarafından.

Kendisi tarafından hâdis kılınması bâtıldır. Çünkü biz ka-dimden hâdisin sâdır olamayacağını ve fâil değilken fâil oluna-mıyacağını bunun teğayyürü gerektireceğini âlemin hüdûsu me-selesinde beyân etmiştik.

Eğer bu, (hâdis olan bilgi Evvel'in) zâtında başkası tarafın-dan hâsıl olmuşsa bu başkası, onda nasıl müessir ve değiştireci olabiliyor ki, başkası tarafından onun durumu bağımlı ve zorun-lu olarak değişebiliyor?

Deriz ki; her iki kısım da sizin kâidenize göre muhâl değildir. Kâdimden hâdislerin ilki olan bir hâdisin sūdûr etmesi müstahil-dir» sözünüze gelince, biz bunu (kadimden hâdisin sūdûru meselesini) incelerken iptal etmiştik Nasıl olabilir ki? Size göre kadim-den hâdislerin ilki olan hâdisin sūdûr etmesi müstahildir. Müs-tahil olmasının şartı onun ilk olmasıdır. Aksi takdirde bu hâdis-lerin sonsuza kadar hâdis olan sebepleri yoktur. Devri hareket vâsıtasıyla nihâyet kadim olan bir objeye varır ki bu, felekin nefsi ve hayatıdır. Feleki nefis kadimdir, devri hareket ondan hâdis olur. Hareketin cüz'lerinden her bir cüz, hâdis olur ve yok olur, ondan sonrakiler ise şüphesiz ki yenilenir. Şu halde si-ze göre, hâdisler kadimden sūdûr etmişlerdir. Kadimin halleri birbirine benzer olursa, ondan hâdis olanların da devamlı ola-rak sūdûru birbirine benzer. Tıpkı hareketin hallerinin benzeme-si gibi çünkü o hâlî birbirine benzeyen (homojen) kadimden sâ-dır olmuştur.

Ortaya çıkıyor ki; onlardan her bir fırka kadimden hâdislerin sūdûrunun câiz olduğunu itirâf etmektedir. Ancak bu sūdûr uyum ve süreklilik içerisinde olunca mümkündür. Öyleyse hâdis olan bilgilerde bu kabilden olmalıdır.

İkinci kısma gelince ki, Bu (Tanrı'nın) bilgisinin gayrından sâdır olmasıdır. Biz deriz ki: Size göre bu neden müstahil oluyor? Bu konuda üç durum bahis mevzuudur:

a) Birincisi, değişmedir ki biz bunun sizin aslınıza (kâide-nize) göre lüzûmunu açıklamıştık.

b) İkincisi gayrın, gayrın değişmesi için sebep olmasıdır-ki bu size göre- muhâl değildir. Dolayısıyla bir şeyin hüdûsu onunla bilginin hüdûsuna sebep olmalıdır. Nitekim siz şöyle dersiniz: Renk (sahibi) kişinin, görücü göz bebeğinin hizâsında temessül (belirmesi) etmesi; şahsın misâlinin- göz bebeği ile görülen şey arasındaki şaffaf havanın tavassutu ile-göz bebeğinin katı tabakasında görülmesinin sebebidir.

Bir cemâdın (katı maddenin); şeklin göz bebeğinde belirmesine sebep olması -ki bu, görmenin ifâde ettiği anlamdır- câiz olduğuna göre, hâdislerin hüdûsunun Evvelin onları bilmesinin sebebi olması neden müstahil olsun? Nasıl kuvve-i Bâsire (görme gücü) idrâk yeteneğine (sahip) ise ve kişinin (görme) idrâkinin hasıl olması için, göz kapaklarının kalkmasıyla, göz bebeğinde renk (sahibi) şahsın şeklinin hâsıl olması mümkün oluyorsa -size göre- ilk Mebdein zâtının da ilmi kabule yetenekli olması ve o hâdisin varlığı ile kuvveden fiile çıkması mümkün olmalıdır. Eğer bunda kâdimin değişkenliği sözkonusu ise -size göre- değişen kadim müstahil değildir. Bu durumun Vâcib'el-Vücûd (Allah) için müstahil olduğunu iddia ediyorsanız, sizin Vâcib'el-Vücûd'un isbâtı husûsunda -yukarda geçtiği gibi- illet ve malûl silsilesini kesmekten başka bir burhânınızın olmadığı meydandadır. Biz ise bu teselsülün kesilmesinin değişen bir kadim ile mümkün olduğunu beyan etmiştik.

c) Bu konunun (bilginin Evvelde hâdis olması ve gayrı tarafından sâdır olması) tazammun ettiği üçüncü husûs ise, kadim'in gayrı ile değişken olmasıdır. Bu, buyruk altına girmeye, gayrın (Evvel) O'nun üzerine hâkim olmasına benzemektedir. Denilir ki; o, hâdislerin vâsitalarla hüdûsuna sebep olduğuna, sonra hâdislerin hüdûsu onda bilgilerin hâsıl olmasının nedeni olduğunu ve böylece o kendi nefsi için bilginin elde edilmesinin sebebi gibi olduğuna ve bu bilgi yalnız vâsitalarla gerçekleştiğine göre bu, sizin için neden müstahil oluyor?

Bu «buyruk altına girmeye benzer» sözünüze gelince, öyle

olsun. Çünkü bu sizin aslınıza (kâidenize) uygundur. Zira siz Allah'tan sâdır olan her şeyin lüzûm ve tabiat yoluyla sâdır olduğunu iddiâ ettiniz ve bu şeyin sūdûru hususunda (Allah'ın) onu yapmamaya gücünün yetmediğini öne sürdünüz ki bu da bir tür buyruk altına girmeye benzemektedir ve onun kendisinden sâdır olan şey (in meydana gelmesine) mecbur olduğunu göstermektedir.

Denilirse ki; bu, mecbûriyet değildir. Çünkü O'nun kemâli bütün objelerin kaynağı olmasındandır.

Deriz ki; öyleyse bu da, buyruk altına girme değildir, çünkü onun kemâli tüm objeleri bilmesindendir. Her hâdisle birlikte bizde bir bilgi hâsıl olursa bu bizim için noksan ve buyruk altına girme değil, bir kemâl olur. Öyleyse aynı husus O'nun (Allah'ın) hakkında da (geçerli) olmalıdır (3)

ONDÖRDÜNCÜ MES'ELE

Göğün devri hareketiyle Allah'a itâat eden bir canlı olduğu konusunda delil getirmekten âciz bırakılmalarına dâirdir:

(Filozoflar) Dediler ki, gök bir canlıdır onun nefsi (rûhu) vardır. Bu (nefsin) göğün bedenine nisbeti, bizim nefislerimizin (rûhlarımızın) bedenlerimize nisbeti gibidir. Bizim bedenlerimiz nasıl rûhun hareketiyle irâdeli olarak, maksatlara doğru hareket ederlerse göklerin durumu da aynıdır. Göklerin devri hareketleriyle maksatları, âlemlerin Rabbına-aşağıda açıklayacağımız şekilde- ibâdet etmektir.

Bu konudaki mezhepleri (görüşleri) inkârı mümkün olmayan ve müstahil olması iddiâ edilemeyen husûslardandır. Çünkü Allah Teâlâ her cisimde hayat yaratmaya kâdirdir. Cismin büyüklüğü onun canlı olmasını engellemez. Yuvarlak olması da böyle. Çünkü hayat için özel bir şekil şartı yoktur. Hayvanlar şekilleri ayrı olmasına rağmen hayatı kabul hususunda müsterektirler.

Lâkin biz bunun akli delille bilinmesinden onların âciz kaldığını iddiâ ediyoruz. Eğer bu (göklerin canlı olması) sahîh ise, bu hususta ancak Allah'tan ilhâm veya vahiy ile peygamberler haberdâr olurlar. Aklın kıyas (yoluyla bilgisi) buna delâlet etmez.

Evet, bu gibi husûsun delille bilinmesi -eğer delil varsa- ve güçlü ise uzak (ihtimâl olarak) kabul edilmez. Fakat biz diyoruz ki, onların delil olarak ortaya sürdükleri şey, tahminin ifâdesinden başka bir şeye elverişli değildir, kesin olarak ifade etmek ise aslâ.

Buradaki yanılırları şöyle demelerindendir: «Gökyüzü hareketlidir -bu hissi (duyulara dayalı) öncüldür- hareketli olan her cismin bir muharriki vardır -bu da akli öncüldür- çünkü her cisim, cisim olması nedeniyle hareket etmiş olsaydı, her cismin hareketli olması gerekirdi.

Her hareket ettirici (özellik) ya hareket edenin kendisinden (zâtından) kaynaklanır -taşın tabii olarak yukardan aşağıya düşmesi, canlının hareket hususunda kudret ve irâdesi gibi- yahut ta hareket ettirici (hareket edenin) dışında olacak ve taşın yukarıya (doğru) fırlatılması gibi kasılma yoluyla onu hareket ettirecektir.

Zâtındaki bir anlamla (özellik) hareket eden her şey; ya -taşın yukardan aşağıya düşmesi gibi- hareketin şuurunda olmaya- caktır ki, biz buna tabii hareket adını veriyoruz. Ya da şuurunda olacaktır ki biz buna da irâdî ve nefsânî (hareket) adını veriyoruz.

Bu, sınırlandırıcı ve müsbet ile menfi arasında dönüp (dur- ran) taksime göre, hareket ya kasılma yoluyla, ya tabii, ya da irâdî olacaktır. (Gökler için) ikisi bâtil olduğuna göre, üçüncüsü taayyün etmiş olur.

(Göklerin hareketinin) kasılma hareketi olması mümkün değildir. Çünkü kasarak hareket ettiren (güç) ya irâde veya kasılma yoluyla hareket eden bir başka cisim olacaktır. (Bu takdirde) neticede yine irâde ile sonuçlanacaktır. Gökyüzündeki cisimlerin hareketinin irâde ile hareket eden bir hareket ettiricinin (eseri olduğu) sâbit olunca maksat hâsıl olmuştur. Neticede irâdeye dönüş olduğuna göre kasılma yoluyla hareket (eden muharrikleri) koymanın ne faydası vardır?

Ya da (gökyüzündeki cisimler) kasılma (kasr) ile hareket ediyor deneyecektir ki, bu takdirde kasılma hareketini vâsitasız olarak sağlayan Allah Teâlâ (olacaktır) bu, ise muhâldir. Çünkü o (gök cisimleri) sırf cisim olmak ve Allah'ta onun yaratıcısı olmak nedeniyle hareket etseydi, her cismin hareket etmesi gerekirdi. Böylece hareketin; cisimlerin diğerlerinden ayırd edildiği bir özel nitelik olması icâbederdi. İşte bu nitelik, hareket ettirici (olmaya) yakındır. Irâde veya tabiata gelince; Allah Teâlâ'nın bir şeyi irâde yoluyla hareket ettirdiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü onun irâdesi cisimlere tek bir nisbet içerisinde nisbet edilir. Bu takdirde hareket ettirilmek için neden özellikle o cisim kastedilmiştir de diğeri kastedilmemiştir? Bunun (hareket ettirilmenin) maksatsız olması da mümkün değildir. Çünkü alemin hüdusu meselesinde geçtiği gibi bu, muhâldir.

(Hareket eden) bu cisimde (göklerde) hareketin mebdei olan bir sıfatın bulunması gerektiği sâbit olduğuna göre, birinci kısım yani kasılma yoluyla hareketi fazretme durumu bâtil olmuş olur.

Geriye hareket tabiidir demek kalıyor. Bu ise mümkün değildir. Çünkü mücerred olarak tabiat, kat'iyyen hareketin nede-

ni olamaz. Çünkü hareketin anlamı; bir yerden kaçmak ve başka bir yeri talep etmektir. Cismin bulunduğu mekân; eğer ona uygun ise ordan hareket etmez. Bunun için havayla dolu tulum suyun yüzünden dibine doğru hareket etmez.. Suyun dibine batırılacak olursa tekrar yüzeye doğru hareket eder, çünkü o en uygun yeri bulmuş ve durmuştur. Beraberinde tabiat ta bulunmaktadır. Eğer uygun olmayan bir yere nakledilirse oradan kaçarak uygun olan yere gelir. Tıpkı hava ile dolu olan şeyin (tutum) suyun ortasından havanın bulunduğu mahalle kaçması gibi.

Devri hareketin de tabii olması düşünülemez. Çünkü kaçılması (gerekliği) farzedilen her durum ve mekân ona âittir ve tabii olarak kaçılan şey, tabii olarak matlûp olamaz. Bunun için hava ile doldurulmuş olan tulum, suyun dibine dönmez. (Yeryüzüne düşen) taş da yeryüzünde durduktan sonra (tekrar) havaya dönmez. Geriye sadece üçüncü şık kalıyor ki, bu da irâdi harekettir. (1)



İtirâz için biz şöyle deriz: Biz sizin mezhebiniz (görüşünüz) den ayrı olarak bâtil olması için burhân bulunmayan üç başka ihtimâl takdir ediyoruz:

Birincisi, gökyüzünün hareketinin, onun hareket etmesini isteyen ve devamlı olarak döndüren bir başka cismin zoruyla meydana geldiğini farzetmektir. Bu hareket ettirici cisim küre olamaz muhit (dâire) de olamaz dolayısıyla gök olamaz. Şu halde onların «gökyüzünün hareketi irâdidir ve gökyüzü canlıdır» sözleri bâtil olur. İşte bizim zikrettiğimiz de budur. Bizim söylediğimiz (cismin) varlığı mümkündür ve mücerred anlamda uzak saymaktan öte def'edilme yolu yoktur.

İkincisi, şöyle denilebilir: (Gökyüzünün) hareketi kasrı (kasılma yoluyla) dir, başlangıcı ise Allah'ın irâdesidir. Biz de deriz ki Taşın yukardan aşağıya (düşme) hareketi de kasrıdır. Allah'ın onda hareketi yaratmasıyla, sonradan hâdis olmaktadır. Canlı olmayan diğer cisimlerin hareketleri için de aynı söz söylenir.

Geriye sadece cisim olmak bakımından diğer cisimler de onunla ortak olduğu halde irâdenin neden (yalnız) ona tahsis edilmiş olduğunu (sorarak bu husûsu) uzak saymak kalıyor.

Biz, bir şeyi benzerinden tahsis etmenin (özelletirmenin) kadim irâdenin özelliğinden olduğunu, onların devri hareketin yönünü tayin ile kutub yerinin ve noktasının tayininde özelliği bu olan bir niteliği tesbît etmek zorunda olduklarını beyân ettiğimizden (bu konuyu) yeniden tekrârlamıyoruz.

Sözün özü şudur: Bir sıfatla temeyyüz etmeksizin sadece irâdenin kendisine taallûku ile cismin tahsis edilmesi hususunda uzak gördükleri ihtimâller cismin bu nitelikle temeyyüzü konusunda onların aleyhlerine döner. Çünkü biz deriz ki: Neden öyleyse göğün cismi, diğer cisimlerden ayırd eden bu sıfatla temeyyüz etmiştir? Diğer cisimler de cisim olduğuna göre, niçin diğer cisimler de hâsıl olmayan nitelik gökte hâsıl olmuştur? Eğer bu soruya, «bir başka nitelikle» diye sebep gösterilirse suâl, «diğer niteliğe da yönelir ve böylece sonsuza kadar uzar. Neticede «irâde ile» diye hükmetmek zorunda kalırlar. İlkelerde şey'i mislin-den ayıran ve benzerlerinden tahsis edici bir niteliği gerektiren unsurlar bulunur.

Üçüncüsü ise, biz gökyüzünün bir nitelikle tahsis edildiğinin ve bu niteliğin -onların taşın yukardan aşağıya düşmesinde kabul ettikleri gibi hareketin başlangıcı olduğunu kabul ediyoruz. Ancak (gökyüzü) bu hareketin şuûrunda değildir, tıpkı taşın (düşerken) düşmenin şuûrunda olmayışı gibi.

«Tabii olarak matlûb olan şeyden tabii olarak kaçılmaz» sözleri ise bir şaşırtmacadır. Çünkü meydanda -onlara göre- sayı bakımından birbirinden üstün yerler yoktur. Bilakis cisim tektir, devri hareket te tektir. Fiilen cismin de hareketin de cüz'leri (parçaları) yoktur. Parçalanma sadece vehmî (zihni)dir. Binaenaleyh hareket; bir yeri taleb etme veya bir yerden kaçma değildir. Şu halde zâtında devri hareketi gerekli kılan bir anlamın (özelliğinin) bulunduğu, bu anlamın (özelliğinin) gereği; mekân istemek olup, sonra o mekâna ulaşmak için hareket etmek (şeklinde) olmadığı ve hareketin kendisinin bu anlamın (özelliğinin) gereği olduğu bir cismin yaratılması mümkündür.

Sizin, «her hareket bir mekân aramak veya bir mekândan, kaçmaktır» sözünüz zarûri ise, sanki mekân aramayı tabiatın gereğiymiş gibi kabul etmiş olmanız ve hareketin kendiliğinden kasedilmiş olmadığını, bilakis ona vâsita olduğunu iddiâ etmektesiniz. Biz de deriz ki; hareketin mekân talep etmek olmayıp maksadın kendisi olması uzak görülemez, bunu muhâl kılan ne vardır?

Şu halde ortaya çıkıyor ki; her ne kadar onların söyledikleri (ihtimâlin) diğer ihtimâllerden daha gâlip olduğu sanılırsa da kesin olarak diğer (ihtimâlin) reddedilmesi kestirilemez. Şu halde göğün canlı olduğu (konusundaki) hüküm mahzâ tahakkümdür ve hiçbir dayanağı yoktur. (2)

ONBEŞİNCİ MES'ELE

Göğü hareket ettiren maksat konusunda onların (filozoflar) zikrettikleri husûsların iptâline dâirdir

Onlar (filozoflar) dediler ki: Gök, hareketleriyle Allah'a itâa etmekte ve ona yaklaşmak istemektedir. Çünkü irâdeli olan her hareket bir maksada mebnidir. Zira bir canlıdan fiil ve hareketin südür etmesi, ancak fiili (yapmanın), onu terk etmekten daha evlâ olması halinde düşünülebilir. Aksi takdirde fiil ve terk müsâvî olsaydı fiil tasavvur edilemezdi.

Sonra Allah'a yaklaşmak demek (onun) rızasını talep etmek ve gazabından sakınmak demek değildir. Çünkü Allah Teâlâ gazab ve rızadan münezzehtir. Bu sözler (Allah Teâlâ için) itlâk olunursa da mecâz yoluyla itlâk olunmaktadır. Bununla ceza irâdesi ve sevap irâdesi kinaye olunmaktadır.

(Allah'a) yaklaşmayı, ona mekânda yaklaşma isteği olarak (anlamak) câiz değildir, çünkü bu, muhâldir.

Geriye, sadece ona sıfatlarda yaklaşma isteği kalıyor. Çünkü onun varlığı en ekmel varlıktır. Her varlık onun varlığına izâfetle eksiktir. Eksikliğin de birbirinden farklı dereceleri vardır. Sıfat bakımından ona en yakın olan melektir. Ancak (bu yakınlık) mekân bakımından değildir. Melâike el-mukarrebûn (Allah'a en yakın olan melekler) ile bu, kasedilmektedir. Yani değişmeyen, fena bulmayan, istihlâle etmeyen, akli cevherleri kasediyorum. Bunlar eşyâyı, (objeleri) olduğu şekilde bilirler. İnsan sıfat bakımından meleklerle ne kadar çok yaklaşırsa, Allah'a daha çok yaklaşır. Âdemoğullarının tabaka bakımından (ulaşabileceği) en son nokta, meleklerle benzemektir.

Allah'a yaklaşmanın anlamının bu olduğu ve bununla sıfat bakımından (Allah'a) yaklaşma isteği kastedildiği sâbit olduğuna göre (bu yaklaşma) eşyânın hakikatını bilmek, ölümden sonra onun için mümkün olan en mükemmel hallerde, ebedi olarak bâkî kalmak şeklinde (ortaya çıkar) Zira kemâlin en son nok-

tasındaki bekâ Allah içindir. Melâike'el-Mukarrebûn için mümkün olan kemâl ise onlarla birlikte var olmuştur. Çünkü onlarda hiçbir şey kuvve halinde değildir ki fiil haline çıkabilsin. Öyleyse onların (Melâike'el-Mukarrebûn) kemâli Allah'tan başkasına nisbetle en son noktadadır.

Semavî melekler ise, gökleri hareket ettiren nefislerden (rûhlardan) ibârettir. Göklerde kuvve halinde olan rûhlar vardır. Onların kemâlleri bölüm bölümdür. (Bir kısmı) fiil halindedir- kürre şekli ve heyeti gibi- ve o kendisiyle beraberdir. Bir kısmı da kuvve halindedir.- Bu da vazı ve mekân bakımından heyettir- belirli (olabilen) her durum onun için mümkündür. Ancak fiil halinde olan diğer durumlar onun için aynı şekilde mümkün değildir, zira hepsini birleştirmesi imkânsızdır. Durumlardan her birisini devamlı olarak kaplamak mümkün olmadığına göre, tür bakımından kaplama kasdolunmuştur. Ve onlar sürekli her durumdan sonra bir diğerini ve her mekândan sonra bir başka mekânı talep ederler. Bu imkân, hiç bir zaman kesilmediği için, bu hareketler de inkıtâa uğramaz. Onun maksadı, imkân nisbetinde ve kendisi için mümkün olacak şekilde, kemâlin en son noktasına ermek için ilk mebde'e benzemektir. Semâvî meleklerin Allah Teâlâ'ya itâatının anlamı budur.

Onlar için (semâvî melekler) ona (ilk mebde'e) benzemek iki şekilde hâsıl olmuştur:

Birincisi, tür bakımından kendisi için mümkün olan her durumu ihâta etmek iledir. İşte ilk kasıtlı kasdolunan budur.

İkincisi ise, üçgen, dörtgen, karşıtlık ve eşitlik gibi oranların farklılığı ve yeryüzüne nisbetle tulûun (gün doğuşu) değişikliği gibi ihtilâflardan doğan hareketlere dayanır. Bundan. Kamer feleğinin altında olanlara hayır hâsıl olur. Bu hâdislerin hepsi de ondan meydana gelir. İşte semâvî nefislerin kemâl isteme şekli böyledir.

Akıllı olan her nefis, zâtıyla kemâle erme arzusu duyar (1)

*
**

Bu noktadaki itirâz şöyledir: Bu sözlerin öncüllerinde tartışma imkânı olan hususlar mevcuttur. Ancak biz bu husûsta sözünü uzatmak istemiyoruz ve sizin son olarak tayin ettiğiniz maksada dönüyor, onu iki yönden iptâl ediyoruz.

Birincisi: Kâinatta kendisi için mümkün olan her mekânda kemâl arama arzusu itâat değil, budalalıktır. Bu hiçbir meşgalesi olmayan, arzularına teslim, ihtiyaçlarına esir olmakla yeti-

nen, bir beldede veya bir evde dolaşan ve böylece kendisinin Allah'a yaklaştığını sanan bir insan (ın durumu) gibidir. O, kendisi için mümkün olan her mekânda bir varlık temin etmekle, mükemmeleşmek ister, «mekânlarda var olmak benim için mümkündür, sayı bakımından bunları birleştiremeyeceğime göre, tür bakımından birleştirmekle yetineceğim» diyerek bunda Allah'a yaklaşma ve kemâl isteği bulunduğunu iddiâ eder. Bu husûs onun aklının eksikliğine hükmedilerek budalalığına hamledilir. Ve denilir ki: «bir hayyizden diğer hayyize ve bir mekândan diğer mekâna intikâl; alışılabilen veya arzu duyulabilecek bir kemâl değildir». İşte onların zikrettikleriyle bunun arasında hiçbir fark yoktur.

İkincisi ise, biz şöyle deriz: Sizin maksad olarak zikrettiğiniz şey, batı (yönlü) hareketle hâsıl olmaktadır. Öyleyse ilk hareket neden doğu (yönünden) olmuştur? Hepsinin hareketi aynı yönde değil midir? Eğer değişiklikte bir maksad varsa, aksine de değişemez miydi? Ve o zaman doğu (yönünden) olan hareket batıdan olur, batı (yönünden) olan hareket de doğudan olurdu. Sizin hâdislerin hüsûlü konusunda, hareketlerin ihtilâflarıyla ilgili üçgenler, altıgenler ve diğer husûslarda zikrettiklerinizin hepsi aksi için de hâsıl olur. Keza durumlar ve mekânların kaplanması konusunda zikredilenler de böyledir. Nasıl olur? Diğer yöne hareket etmesi mümkün iken -eğer her mümkünün kaplanması kemâl ise- kendisi için mümkün olanı kaplamak üzere neden bir kerre bir yandan, başka bir kerre diğer yandan hareket etmektedir?

Görülüyor ki; bunlar hiçbir neticesi olmayan hayâlden başka bir şey değildir. Gökyüzünün melekûtunun sırrına bu gibi hayâllerle muttali olunamaz. Allah peygamberlerini ve velilerini bu sırlarına istidlâl (akıl yürütme) yoluyla değil, ilhâm yoluyla muttali kılar. Bunun için filozoflar, diğerlerinin yanı sıra hareketin yönü ve (bu yönün) seçilişinin sebebini açıklamaktan âciz kalmışlardır. (2)

Bir kısmı da der ki: (Gökyüzünün) kemâl isteği -hangi cihetten olursa olsun -hareket ile hâsıl olduğundan ve yeryüzündeki hâdislerin intizâmı, hareketlerin değişikliğini ve yönlerin teayyününü gerektirdiğinden onu (gökyüzü) hareketin aslına sevkeden unsur, Allah'a yaklaşma, hareketin yönüne sevkeden unsur da süflî âleme hayrın yayılması arzusu olmuştur.

Bu da iki yönden bâtıldır:

Birinci; eğer böyle tahayyül etmek mümkün olursa şöyle hüküm verilebilir demektir. (Gökyüzünün) tabiatının gereği -ha-

reket ve teğayyürden kaçınmak için- sükûnettir. Bu ise kesinlikle Allah'a benzeme olur, çünkü Allah kesinlikle teğayyürden münezzehtir. Hareket ise teğayyürdür. Fakat o yeryüzüne hayrı saçmak için hareketi tercih etmiştir. O hareketle başkasını faydalandırmaktadır, hareket onun için ağırlık (teşkil etmez) ve kendisini yormaz. Bu hayâlî önleyecek engel nedir?

İkincisi; hâdisler, hareket yönlerinin değişikliğinden doğan oranların farklılığına dayandığına göre, -ilk hareket batıdan olsun, diğerleri de doğudan olsun, böylece ihtilâf hâsıl olmuş ve oranlar arasında farklılık meydana gelmiş olsun neden öyleyse bir tek yön taayyün etmiştir? Bu ihtilâflar, ancak ihtilâfın aslına (inmeyi) gerektirir. Bir yön (takdiri) bu maksadın ifâdesi için, aksinden hiç de evlâ değildir. (3)

ONALTINCI MES'ELE

Onların (filozofların) «Göklerin nefisleri bu âlemde hâdis olan bütün cüz'ilere muttali olur» sözlerinin iptâline dâirdir

Levh-i mahfûzdan maksad göklerin rûhlarıdır, âlemdeki cüz'ilerin orada nakşedilmesi mahfûzâtın insan beynine verilmiş olan hâfızada nakşedilmesine benzer. Ancak bu, onun yaygın bir katı cisim olup, çocukların tahtaya yazı yazması gibi üzerine objelerin yazılmış olması anlamında değildir. Çünkü bu yazma onun çokluğunu ve üzerine yazılanların ihâta edilmesini gerektirir. yazılan şeylerin sonu olmazsa, üzerine (yazı) yazılan şeylerin de sonu olmaması gerekir. Sonsuz bir cisim tasavvur etmek ise mümkün değildir. Keza bir cismin üzerinde sonsuz çizgiler mümkün olmaz. Ayrıca sonsuz objelerin sayılı çizgilerle cismin üzerinde bulunması da târif edilemez.

*
**

(Filozoflar) iddiâ ettiler ki; semavî melekler göklerin rûhlarıdır. Kurrûbiyyûn (adını alan) Melâike'el-Mukarrebûn ise kendi nefisleriyle kâim olan, yer kaplamayan, cisimlerde tasarruf etmeyen cevherlerden ibâret, mücerred akıllardır. Cüz'î şekiller ise semavî ruhlara o (nefislerden) yayılır. (Kerrûbî melekler) Semâvî meleklerden daha üstündürler. Çünkü onlar fayda vericidirler, bunlar ise faydalanıcıdırlar. Faydalandıran, faydalanan dan daha üstündür. Bunun için üstün olan «Kalem» diye ifade edilmiştir. Allah Teâlâ: «Kalem ile öğretti.» buyurmuştur. Çünkü o, faydalandıran bir nakkâş gibidir, öğretere «Kalem» faydalanan da «Levh» benzetmesi (yapılmıştır) onların görüşü işte budur.

Bu konudaki tartışma, bir önceki tartışmadan farklıdır. Bir önceki (meselede) zikrettikleri şeyler muhâl değildir. Çünkü onun neticesi gökyüzünün bir maksada göre hareket eden canlı olmasıdır ve bu mümkündür. Burada (zikrettikleri) ise mahlûk

(yaratılmış)ın sonu olmayan cüzileri bilmesinin isbâtına râcî'dir. Bunun muhâl olduğuna inanılabilir. Bunun için biz kendilerinden delil isteriz. Çünkü bu inanç kendiliğinden tahakkümdür (1)

*
**

Bu husûsta şöyle diyerek delil getirmek istemişlerdir: Devri hareketin irâdî olduğu sâbit olmuştur. İrâde ise murâd (irâde edilene) tâbî'dir. Külli murâda (irâde edilen) ancak külli irâde yönelir. Külli irâdeden hiçbir obje sâdır olmaz. Çünkü bilfiil mevcûd olan her kül, cüz'î olarak belirlidir. Külli irâdenin, cüz'î teklere nisbeti; bir tek vetire (süreç) içerisindedir. Binaenaleyh ondan cüz'î bir şey sâdır olmaz. Bilakis belirli hareket için cüzî irâde şarttır.

Felekin, belirli bir noktadan, bir başka belirli noktaya (doğru) her cüz'î hareketi (halinde) hiç şüphesiz o hareketinin, cüz'î irâdesi vardır. O (felek), hiç şüphesiz bu cüz'î hareketi cismânî kuvvet ile tasavvur eder. Çünkü cüz'îler ancak cismânî kuvvetlerle idrâk edilebilirler. Öyleyse irâdenin, murâd edileni tasavvur etmesi zarûridir. Yani ister cüz'î olsun, ister külli olsun onu bilmeyi gerektirir. Felek'in, hareketlerin cüzîlerini tasavvuru ve ihâtası nasıl olursa olsun, hiç şüphesiz ki onun (felekin yeryüzünün) bazı cüzlerinin (bölüm) doğucu, bazılarının batıcı, bazılarının göğün ortasında, topluluğun üstünde veya ayağı altında olmak (gibi) yeryüzündeki lâzımların ihâta (edecek) ve hareketle yenilenen üçgenlik, altıgenlik, karışıklık ve bitişiklik gibi diğer semavî hâdislerin lâzım kıldığı farklı nisbetleri bilecek (şekilde) olmuştur.

Yeryüzündeki diğer hâdisler, gökyüzündeki hâdislere; ya vâsitasız olarak, ya bir vâsitayla veya birçok vâsitayla istinâd eder.

Ezcümle, her hâdisin, hâdis olan bir sebebi vardır. Bu teselsül birbirinin sebebi olan ebedî, semâvî hareketlere yükselerek kesilir.

Öyleyse sebepler ve müsebbipler (bu) silsile içerisinde, göğün devri ve cüz'î hareketlerine kadar uzanır. (Onların) hareketlerini tasavvur eden, onun lâzımlarını da tasavvur eder. Ve silsilenin sonuna kadar lâzımların lâzımını da tasavvur eder. Ve böylece hâdis olan her (şeye) muttali olur. Çünkü her hâdis olanın hüdâsu -illeti ne olursa olsun- illeti için vâcibdir.

Biz gelecekte olacak şeyleri bilmiyoruz. Çünkü biz onların bütün sebeplerini bilmiyoruz. Eğer onların bütün sebeplerini bilmiş olsaydık, bütün nedenlerin sonuçlarını da bilirdik. Biz, ate-

şin pamuğa düşeceğini -sözgelimi- bilecek olursak, pamuğun ya-
naacağını da biliriz.

Bir şahsın yiyeceğini bilirsek, doyacağını da biliriz. Keza bir
şahsın falanca yere adımını atacağını ve orada çok hafif bir şey-
le örtülmüş gizli bir hazine olduğunu ve o hazinenin üzerinde
yürüyenlerin ayağının değebileceğini bilirsek, o şahsın hazineyi
bulmakla zenginleşeceğini de biliriz.

Ne var ki biz bu sebeplerin tümünü değil bir kısmını biliriz.
Böylece sebebin sonucunun vukûu konusunda bizde bir tahmin
hâsıl olur. Eğer sebeplerin çoğunluğunu ve en önemlilerini bilir-
sek, neticelerinin vukûu konusunda açık bir zannımız hâsıl olur.
Sebeplerin tümünün bilgisi hâsıl olursa, sebeplerin sonuçlarının
tümünün bilgisi de hâsıl olur. Ne var ki semavi cisimler çoktur-
lar. Ayrıca onların yeryüzündeki hâdislerle ihtilâtı da vardır ve
onlara muttali olmak, beşerin gücü dâhilinde değildir. Göğün
ruhları ise bunların ilk sebeplerine muttali olduklarından onun
lâzımı olan şeylere de muttali bulunmaktadırlar. Keza silsile so-
na erinceye kadar lâzımın lâzımına da muttali olmaktadırlar.

Bunun için onlar iddiâ ettiler ki; uyuyan, uykusunda gele-
cekte olacak şeyleri görürü. Bu onun levh-i mahfûz ile bağlantı-
sından ve orada olanları okumasındandır. (Uyuyan kişi) bir şe-
ye muttali olunca o şey, ya aynıyla ezberinde kalmış olacaktır
veya muhayyile gücü hızlıca onu taklide yeltenecektir. Zira (mu-
hayyile gücünün) tabiatında, objeleri biraz uygun olan benzeriye
le uyuşturup taklid etmek veya ondan zıdlarına intikâl etmek
isti'dâdı (yetenek) vardır. Böylece gerçek idrâk edilen (şey) hâfı-
zadan silinir ve hafızada hayâlin benzeri kalır. (Bu nedenle mu-
hayyile gücü) hayâlindekini örnekletirmek için, yorumlamak
ihtiyâcını duyar. Sözgelimi erkeği ağaçla, kadını mesh ile hiz-
metçiyi bazı ev eşyalarıyla temsil ettiği gibi, Sadaka ve infâk
mallarını koruyan (kimseyi) zeytinyağı ile temsil eder. Çünkü
zeytinyağı aydınlığın nedeni olan çıranın sebebidir. İşte (rüya-
ların) yorumu ilmi bu esastan hareket eder.

Ve yine (filozoflar) iddiâ ettiler ki, bu rûhlarla bağlantı kur-
mak (fazlasıyla) mümkündür. Çünkü orada perde yoktur. Fakat
biz uyanık iken duyularımızın ve arzularımızın bize getirdiği
şeylerle meşgûl bulunmaktayız. Bu duyusal şeylerle meşgûliye-
timiz bizi onları (görmekten) uzaklaştırmaktadır. Uyurken bazı
duyusal meşgûliyetlerimiz ortadan kalktığı için, onlarla bazı
bağlantılar kurma istidâdı hâsıl olmaktadır.

Ve yine (filozoflar) iddiâ ettiler ki, (seçilmiş) Peygamber
Mustâfa (Allah'ın salât ve selâmı onun üzerine olsun) bu yolla
gaybe muttali olmaktadır. Peygamberin rûhî gücü zaman zaman

çok fazla kuvvetlenir ve zâhiri duyular (hissi meşgaleler) onları kuşatmazlar. Şüphesiz ki diğerlerinin rüyâda gördüklerini peygamber uyanıkken görür. Sonra kuvve-i hayâliyye ona gördüğü şeyi temsil eder. Gördüğü şey ya aynıyla hâtırında kalır veya modeli (misal) ile. Tıpkı o tür rüyânın tabire ihtiyâcı olduğu gibi, bu tür vahyin de te'vile ihtiyâcı vardır.

Eğer bütün varlıklar levh-i mahfûzda sâbit olmasaydı Peygamberler uyurken veya uyanıkken gâybı (görölmeyen şeyleri) bilemezlerdi. Lâkin kalem kıyâmet gününe kadar olacak şeylerin hepsini oraya (levh-i mahfûza) işlemiştir. İşte bunun anlamı zikrettiğimiz şeylerdir.

Onların (filozoflarını) mezheplerini (görüşlerini) anlatmak için zikretmek istediğimiz şeyler bunlardır.



Cevap olarak deriz ki; siz Peygamber (S.A.V.) in gaybı daha başlangıçta Allah Azza ve Celle'nin bildirmesiyle bildiğini söyleyen, rüyâ gören kişinin Allah'ın onu bildirmesiyle veya meleklerden bir meleğin tarifiyle bildiğini öne süren ve sizin zikrettiklerinizin hiçbirisine gerek duymayan kimseye ne karşılık verirsiniz? Kaldı ki, bu husûsta hiçbir delil yoktur. Keza şeriatta vârid olan «Kalem» ve «Levh-i Mahfûz»u (sizin anladığınız anlamda anlamayı icâbettiren) hiç bir delil yoktur. Çünkü şeriat ehli, «Levh» ve «Kalem»den sizin anladığınız bu manâyı kat'iyen anlamamışlardır. Dolayısıyla sizin şeriatta tutanağınız yoktur.

Geriye aklın metodlarına tutunmak kalıyor. Zikretmiş olduğunuz şeylerin mümkün olduğu kabul edilse de -bu bilgilerin sonucunun reddedilmesi şart olmadığına göre- (onların) varlığı (akıl yoluyla) bilinmiyebilir ve yanlışlığı da gerçekleşmeyebilir. Bu konuda (takip edilecek) yol, (onları) akıldan değil, şeriattan öğrenme (yoludur.)

Akli delil olarak zikrettiğiniz şeylere gelince, önce bunlar birçok öncüllere dayanmaktadır, ama biz bunun iptali için sözü uzatmıyacağız. Sadece üç öncül üzerinde tartışacağız:

Birinci Öncül: «Göğün hareketi irâdîdir» demenizdir. Biz bu meseleyi ve bu konudaki iddânızı (çürütmeyi daha önce) bitirmiştik.

İkinci Öncül; sırf müsâmaha için, bu birinci öncül kabul edilirse de «cüz'i hareketlerin cüz'i tasavvurları gerektireceği» şeklindeki sözünüz kabul edilemez. Çünkü size göre cisimde cüz

(bölüm) yoktur. Çünkü bu bir tek şeydir. Bölümlenme vehmîdir. (zihnidir). Harekette de bölümlenme yoktur. O süreklilik bakımından birdir. Geriye -dedikleri gibi- kendisi için mümkün olan (üyün) yerleri kaplama arzusu kalıyor ki bunun, için külli tasavvur ve külli irâde yeterlidir.

Biz onların maksadını anlatmak için, külli ve cüz'i irâdeyi bir örnekle temsil edelim:

Sayet bir insan için -sözelimi- Allah'ın evini haccetme konusunda külli maksad mevcûd olsa, bu külli irâdeden hareket sâdir olmaz. Çünkü hareket özel bir miktarda ve özel bir yönde cüz'i olarak vâki olur. Irâdi harekette cüz'i irâdenin bulunması gerektir. Kişinin Allah'ın evine yönelmede atacağı adımı ve gideceği yönü tesbit için birbiri ardınca tasavvurları yenilenir, her cüz'i tasavvurun ardından, hareket ile ulaşılan mahalden (tekrar) hareket etmek için cüz'i irade takibeder.

İşte onların (filozofların) cüz'i tasavvura tâbi olan cüz'i irâdeyle kasdettikleri budur. Bu (görüşleri) hacc konusunda onlar için kabul edilir. Çünkü Mekke'ye yönelmede yönler değişiktir, mesâfe taayyün etmiş değildir. Binaenaleyh bir yerin diğer yerden, bir yönün diğer yönden ayrı taayyün etmesi, başka bir cüz'i irâdeye muhtaçtır.

Semâvî harekete gelince, onun bir tek yönü vardır. Çünkü küre kendi ekseni etrafında ve kendi yerinde hareket eder, bunun (yer) dışına çıkmaz. Hareket irâde edilmiştir ve ortada bir tek yön, bir tek cisim, ve bir tek hedef vardır. Bu, taşın (yukardan) aşağıya yuvarlanması gibidir. Taş, en yakın yoldan yere ulaşmak ister. Yolların en yakını ise, yere dikey olan düz çizgidir. Binaenaleyh, düz çizgi taayyün etmiştir. Fakat bu (husûsta) da, uzaklık ve yakınlığın değişmesi, bir çizgiye ulaşp, ondan (geri) çıkmanın yanısıra merkeze tâlib olan (arayan) külli tabiatın dışında hâdis (olan) bir sebebin yenilenmesine gerek duyulmamıştır. Aynı şekilde bu harekette, hareket için külli irâde (nin bulunması) kâfidir ve daha fazlasına ihtiyâç yoktur.

İşte bu öncülü koymakla da onlar tahakküm etmişlerdir.

Üçüncü (Öncül): Bu (konudaki) «Kişi cüz'i hareketleri tasavvur ederken aynı şekilde onun tabi ve lâzımlarını da tasavvur etmektedir» sözleri cidden çok uzak bir tahakkümdür. Mahzâ hevesten ibârettir. Bu tıpkı şöyle demek gibidir: İnsanın hareket ederken ve hareketini belirlerken, hareketi için lâzım olan durma ve geçme gibi-üstünde, altında ve yanında bulunan cisimlere nisbetini de bilmesi gerekir. (Yahut ta) İnsan güneşte yürürken; gölgesinin düşeceği ve düşmeyeceği yerleri, güneşin ışık-

larını kesmekle gölgesinin düştüğü yerlerde hâsıl olacak soğukluğu da bilmesi gerekir. Keza ayağının altında toprak parçalarına yapacağı baskıyı ve bundan doğacak ayrımları veya içindeki karışımları ve hareket sebebiyle meydana gelecek istihâleleri; harâret ve ter şekline dönüşecek parçalarını ve daha buna benzer bedeninde veya bedeninin dışında hareketin neden olduğu veya şart olduğu veya hazırlayıcısı olduğu bütün hâdisleri bilmesi gerekir. Bu ise apaçık bir hevestir ki akıl sahipleri onu düşünemez. Bununla ancak câhillere gurur duyar. İşte (onların) bu tahakkümü de böyledir.

Kaldı ki biz şöyle diyebiliriz: Felekin nefsi tarafından bilinen tafsilatlı cüz'iler o anda mevcut mudur yoksa gelecekte olması beklenenler de eklenmekte midir? Eğer (cevabı) o anda mevcut olduğu şeklinde kısıtlarsanız, gayba muttali olma durumu bâtıl olur. Keza Peygamberlerin (Allah'ın salât ve selâmı onların üzerine olsun) uyanık iken, diğer halkın da uykuda iken onun vâsıtasıyla geleceğe dair (elde ettikleri) bilgileri de bâtıl olur. Ayrıca delilin muktezâsı da bâtıl olur. Çünkü bir şeyi bileninin onun lâzım ve tabi'lerini de bilmesi gerektiği (iddiâsı bir) tahakkümdür. Hatta biz, bütün sebepleri bilmiş olsak gelecekteki tüm hâdisleri de biliriz. Bütün hâdislerin sebepleri ise hâl'de hazırdir. Çünkü bu (sebepler) semâvî hareketlerdir. Ancak müsebbeb vâsıtalı olarak veya birçok vâsıtayla (gerçekleşmeyi) gerektirir.

Eğer (felekin nefesine malûm olan bu mufassal cüz'iler halde mevcuttur demez de) geleceğe uzatırsanız, onun sonucu olmaz. Çünkü gelecekteki cüz'ilerin bütününün tafsilâtını sonsuza kadar nasıl bilecektir? Ayrıca bir halde ardarda gelmeyen, sayıları sonsuz olan ve birleri için netice bulunmayan cüz'ilerin mufassal bilgilerini bir mahlûkun nefsinde nasıl toplayacaktır? Akıl bunun müstahil olduğunu şehâdet etmeyen kişi, aklından ümidini kessin.

Eğer onlar bu delili, bizim Allah'ın bilgisi konusunda aleyhimize çevirecek olurlarsa, Allah Teâlâ'nın bilgisinin malûllere taallûkü -ittifâkla kabul edilmektedir ki- mahlûkatın bilgilerinin taallûku türünden değildir.

Hattâ, felekin nefsi insanın nefsi gibi dönecek olursa, insanın nefsi türünden olur ve insana cüz'ileri vâsıtalı olarak idrâk etme husûsunda iştirâk eder. Eğer buna kat'iyen iştirâk etmiş olmazsa zanna gâlip olan husûs, onun da bu türden olmasıdır. Eğer zanna galip olmazsa mümkündür, imkân ise onların kesin (kabulettikleri) hususta davâlarını inkitâa uğratar ve iptal eder.

Denilirse ki, cevher bakımından insan nefsi de, aynı şekilde bütün objeleri idrâk etme hakkına sahiptir. Ancak şehvet, gazab,

hırs, kin, kıskançlık, açlık ve acının neticeleriyle bilcümle bedeni arâzlar ve duyuların verdiği şeylerle meşgûl olduğundan, insan nefsi bir şeye yöneldiği vakit, (bu arâzlar) onu diğer şeylerle meşgûl olmaktan alıkoyarlar.

Felekin nefislerine gelince bu tür niteliklerden uzaktırlar. Nitekim hiçbir meşgale, ona sirâyet etmez, elem, keder, ihsâs ve diğer şeyler kendisini kaplamaz. Onun için bütün objeleri bilir.

Deriz ki; feleğin nefislerini meşgûl eden hiçbir şeyin bulunmadığını nereden bildiniz? Onun ibâdeti ve Evvel'e duyduğu iş-tiyâk kendisini kaplayıp ta cüz'ilerin mufassal tasavvurundan onu alıkoyamaz mı?

Gazab, şehvet gibi duyusal engellerden başka engellerin bulunabileceğini hangi sebebe dayanarak muhâl farzediyorsunuz? Engellerin sadece bizim kendi nefsimizde müşâhede ettiğimiz kadar olduğunu nereden biliyorsunuz? Akıl sahiplerinin, önemli işler ve başkanlık (riyâset) talebi (istegi) gibi bazı meşgaleleri vardır ki, çocuklar için bunları düşünmek müstahildir. Çocuklar bunu meşgale ve engel olarak kabul etmezler. Aynı şekilde feleki nefislerde bunun yerine kâim olan engellerin bulunmasını mütahîl kabul etmek nereden bilinir? (2)

*
**

İşte onlar (filozoflar) tarafından ilâhiyât olarak adlandırılan bilgiler konusunda zikretmek istediğimiz bu onaltı meseledir. Hamd olsun bir tek Allah'a, Allah'ın salât ve selâmı da Nebi'si Muhammed Mustafa (S.A.) ya olsun.

TABİİYÂT (FİZİĞE) AİT MES'ELELER

Onlarca tabiyyât olarak nitelendirilen ilimler ise pek çoktur. Biz bunun (bazı) kısımlarını zikredeceğiz ki, şeriâtın bunlarda zikrettiğimiz yerlerin dışında inkâr ve tartışmayı gerektirmediği bilinsin.

(Tabiyyat) usûl ve fûrû olmak üzere ikiye ayrılır asılları (kâideleri) sekiz kısımdır:

I — Bu (kısımda) cisme, cisim olması bakımından ilişen; bölümlenme, hareket değişme ve harekete ilişerek ona bağlı olan zaman, mekân, boşluk gibi şeyler zikredilir. Bu konuyu Sem'el-Kiyân (fizika) kitabı ihtiva eder.

II — Âlemin rûkûnlerinin kısımlarını ve hallerini anlatan gök cisimleri ve kamer feleğindeki kıvrıklığı, dört unsuru, onların tabiatını ve herbirinin belirli bir şekil almasının nedenini belirtir ki bunu da es-Semâ ve'l-Âlem es-Süflî adlı (De Caelo et Mundo) kitabı ihtivâ eder.

III — Bunda kevn ve fesat tevellüd, tevâlüd, gelişme, çürüme, istihâle göğün doğu ve batıya yönelik iki hareketiyle, şahısların fesâdına rağmen türlerin bâki kalması gibi konular anlatılır. Bunu da el-Kevn ve'l-Fesat (De generation et corruption) kitabı ihtivâ eder.

IV — Dört unsura ârız olan karışımları ve bunlardan ortaya çıkan âsâr-ı ulviyeyi (meteorolojik) olayları bulutu, yağmuru, şimşegi, yıldırımı, hâley'i, ebemkuşağını, rüzgârı ve depremleri anlatır.

V — Madeni cevherler konusundadır.

VI — Bitkilerin hükümlerini anlatır.

VII — Hayvanlar konusundadır ve bu bahiste hayvanların tabiatları kitabı (De Anima) vardır.

VIII — Hayvani nefis, idrâk edici güçler ve insan nefsinin

bedenin ölümüyle ölmeyen rûhânî bir cevher olduğunu, onun fenâ bulmasının imkânsızlığını anlatır. (1)

*
**

Tabiiyât (Fizik) ilminin fûrûatına gelince bu da yedidir:

Birincisi tıptır. Bundan kasdolunan, insan bedeninin ilişkilerini, ahvâlini, sıhhat ve hastalığını, bunların sebep ve emârelerini bilmek, böylece hastalığını giderip, sıhhatını korumaktır

İkincisi yıldızların ahkâmını bildirir. Bu ise, delil getirme konusunda yıldızların şekillerinden ve bunların karışımından; âlemin ahvâlini, milletlerin, doğan (çocuk)ların, yılların durumlarını tahmin içindir.

Üçüncüsü Ferâset ilmi. Bu, yaratılıştan ahlâka istidlâldir.

Dördüncüsü Tabîr (ilmidir). Bu, rüyâda görülen hayâllerden, rûhun müşâhede ettiği gayb âlemine istidlâldir. Muhayyile gücü onu başka bir misâlde benzetmeye çalışır.

Beşincisi Tılsımlar ilmidir. Bu, yeryüzünde garip bir işlem görmek üzere, bir güç oluşturmak için bazı dünyevi cirmelerin güçleriyle, semâvî güçleri uyuşturmaktır.

Altıncısı Neyrencât ilmidir. Bu, garip işler meydana getirmek için yeryüzündeki cevherlerin güçleriyle karışım yapmaktır.

Yedincisi Kimya ilmidir. Bu ilimin maksadı da madensel cevherlerin özelliklerini değiştirerek bir nevi hiyel ile altın ve gümüş elde etmektir (2)

Şer'an bu bilimlere muhâlefet zorunluluğu yoktur. Biz bütün bu bilimlerden sadece dört meselede onlara (filozoflara) muhâlefet etmekteyiz:

Birincisi şudur: Varlıkta sebeplerle müsebbibler arasında göze çarpan paralelliğin zarûrî bir paralellik olması hükmüdür. Ne farazî olarak, ne de imkân olarak müsebbib olmadan sebep icâd edilemeyeceği ve sebepsiz müsebbibin varlığı olamayacağı kanaatlarıdır.

İkincisi: İnsan rûhlarının kendiliğinden kâim cevherler olduğu, cismin yapısında bulunmadığı ve ölümün anlamının; rûhun (bedeni) idâre etmesinin kesilmesiyle bedenle alâkasının kesintiye uğraması olduğu aksi takdirde ölüm halinde de onun (rûhun) kendiliğinden kâim olacağı sözleridir. Onlar bunu akli

burhânla bildiklerini iddiâ ettiler.

Üçüncüsü: «Bu rûhların yok olması imkânsızdır, bilâkis bunların varlığı ebedî ve sonsuzdur, yokluğu düşünülemez» sözleridir.

Dördüncüsü: «Bu rûhların cesetlere geri dönmesi müstahîl-dir» sözleridir.

*
**

Değneğin ejderhaya dönüşmesi, ölünün diriltilmesi, ayın yarılması gibi hârikulâde mucizelerin isbâtı buna dayandırıldığı için, birinci konuda tartışma gerekmektedir. Onlar âdet gereği cereyân eden (normal) olayları, luzûmlu ve zarûri olarak kabul etmişler ve bu mucizeleri muhâl saymışlardır. Kur'an'da ölüle-rin diriltilmesi hususunda (vârid olan mucizeleri) te'vil ederek, bununla bilginin canlandırılıp cehlin ölüsünün kaldırılmasının kasededildiğini belirtmişlerdir. (Hz. Mûsa'nın) Asâ'nın sihirbâz-ların büyülerini yutmasını da te'vil ederek; Hz. Mûsâ'nın elinde zâhir olan ilâhî hüccetin, münkirlerin şüphelerini iptal ettiği an-lamına geldiğini belirtmişlerdir. Ayın yarılması mucizesine ge-lince bunu; çoğunlukla inkâr etmişler ve mütevâtir olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Filozoflar, harikulâde mucizelerden ancak üç husûsu var saymışlardır.

Birincisi; hayâl edici güç (el-kuvvet el-Mütehayyile) konu-sundadır. Onların iddiâsına göre kuvve-i mütehayyile güçlenip hâkimiyet sağlayarak, duyuların meşguliyeti onu kuşatmayınca levh-i mahfûza muttali' olur ve gelecekte olacak cüz'ilerin şekli onun (zihnine) işlenir. Bu husûs, diğer insanlarda uykuda, peygamberlerde ise -Allah'ın salât ve selâmı onlara olsun- uya-nık iken hâsıl olur.

İşte kuvve-i mütehayyile'ye âit olan bu özellik peygamber-lere hâstır.

İkincisi; akli bakış gücüyle ilgili husûstadır. Bu da tahmîn gücüne dayanır. (Tahminin aslı) bir bilinenden (bir diğer) bi-linene çabucak intikâl etmektir. Nice zeki kimse vardır ki; ken-disine medlûl hatırlatılınca delili hemen hatırlar. Delil hatırla-tılınca kendiliğinden medlûlü hatırlar. Kısacası orta terim hatırlanınca neticeyi hemen kavrar. Kafasında neticenin tarifi yer-leşince hemen neticenin iki tarafını birleştiren orta terimi ha-tırlar.

Bu konuda insanlar kısım kısımdırlar. Bir kısmı kendiliğin-

den (bir uyarı olmaksızın) uyanıverir, bir kısmı ise çok küçük bir uyarı ile (hemen) uyanır, bir diğer kısmı ise çok yorulduktan sonra ancak bir uyarı ile kavrayabilir. Eksik tarafı (negatif yön) katiyyen tahmin sâhibi olmayan ve makûlleri anlamayacak durumdaki kişilere kadar uzanabildiği gibi kuvvet ve ziyâdelik (pozitif) tarafı da bütün makûlleri veya çoğunu en yakın vakitte ve en seri şekilde kavramaya kadar ulaşabilir.

Bu husûstaki farklılık, isteklerin tümünde veya bir kısmında kemiyet bakımından olduğu gibi, keyfiyet bakımındandır da. Nihâyet uzaklık ve yakınlık bakımından da tefâvüt (farklılık) vardır. Nice saf ve kutsal rûhun tahmini, en kısa vakit içerisinde bütün makûllere ulaşabilir. İşte nazarî kuvvet bakımından, mucize gösteren peygamberin durumu böyledir. O makûller hususunda bir öğreticiye muhtaç olmaz, hatta kendiliğinden öğrenir. İşte o; «Az kalsın yağı kendisine ateş değmese de aydınlatır, nûr üstüne nûrdur» (*) ayeti- celilesinde tavsif edilen kişidir.

Üçüncüsü ise; ameli ve ruhî kuvvet (el-Kuvvet el-Nafsiyye el-Ameliyye) husûsundadır. Bu husus tabîileri etkileyip buyruk altına alacak hadde kadar varır.

Bunun örneği şudur: Bizde bulunan nefis, bir şeyi tevehhüm edince kendisindeki güçleri ve organları kullanarak, istenilen ve tahayyül edilen yöne doğru hareket ettirir. Öyleki tatlı bir şey tevehhüm edince; damağı sulanır ve tükürük tükürmeyi sağlayan güç canlanarak tükürük neşrine başlar. Cinsi birleşmeyi tasavvur edince cinsel gücü harekete geçirerek (cinsel) organı gerilir. (canbaz) iki ucu iki duvarın üzerinde, (kendisi) boşluğa uzatılmış bir kalasın üzerinde yürürken; düşme tevehhümü artarsa, beden bu tevehhümün etkisi altında kalır (ve adam yere) düşer. Aynı kalas toprağın üzerinde olsaydı üzerinde yürür ve düşmezdi.

Bunun sebebi şudur: Cisimler ve cismânî kuvvetler, rûhlara musahhâr olarak, hizmet etmek üzere yaratılmıştır. Bu (hizmet) rûhların parlaklığı ve kuvvetlerinin farklılığına göre değişir. Rûhî kuvvetin; tabîi kuvveti bedenın dışında kullanacak derecede ileriye gitmesi uzak görülemez. Çünkü kişinin rûhu bedenine karışık değildir. Sadece onun (rûhun bedeni) idâre etmek için bir tür arzu ve isteğı vardır. Yaratılırken bunun için yaratılmıştır. (Kişinin) bedenindeki cisimlerin rûhuna itâat etmesi câiz olduğuna göre başkalarının ona itaat etmesi mümkün olamaz.

Böylece onun (kişinin) rûhu; rüzgârların esmesine, yağmurun inmesine, yıldırımın hücumuna veya yeryüzünün sarsılıp bir

(*) Nûr, 35

topluluğu batırmasına muttali olabilir. Bunların meydana gelişi; soğukluğun oluşmasına, suhûnetin (ısının) meydana gelmesine veya havanın hareketine bağlıdır. Aynı ısının veya soğukluğun (kişinin) rûhunda da meydana gelmesi ve zâhiri (fiziki) sebep meydana çıkmadan önce bu işlerin doğması mümkündür. Peygamber aleyhiselam için bu, mucize olur. Lâkin bu husûs alma-ya (kabule) hazır bir ortamda husûle gelir. Odunun canlı bir hayvan olmasına, parçalanmayı kabul etmeyen ayın parçalanmasına kadar ulaşamaz.

Mucizeler konusundaki mezhepleri (görüşleri) böyledir. Biz onların zikrettiklerinden hiçbirini inkâr etmiyoruz ve bunların Peygamberlere (Allah'ın salât ve selâmı onların üzerine olsun) mümkün olacağını reddetmiyoruz. Sadece (meseleyi) bu noktaya hasretmelerine, değneğin yılan haline dönüşmesini, ölülerin ve diğer varlıkların diriltilmesini kabul etmeyişlerine karşı çıkıyoruz.

Şu halde hem mucizelerin isbâtı için, hem de bir başka meseleden dolayı; Müslümanların üzerinde birleştikleri Allah'ın her şeye Kâdir olduğu inancını desteklemek için bu mes'eleye dalmak lâzım oldu. Öyleyse istenene (konuya) dalalım (3)

ONYEDİNCİ MES'ELE

(MUCİZELERE DÂİRDİR)

Alışkanlık eseri olarak, sebep diye inanılan şey ile müsebbeb diye inanılan şey arasını birleştirmek bize göre zarûri değildir. Bilakis her (ikisi) ayrı şeylerdir, bu; o, değildir, o; da bu, değildir. Birinin isbâtı (olumlanması) diğerinin isbâtını tazammun etmez. Birinin nefyi (olumsuzlanması) diğerinin nefyini de tazammun değildir. Birinin varlığı için; diğerinin varlığı zorunlu olmadığı gibi, birinin yokluğu diğerinin yokluğu için zorunlu değildir. Susuzluk ve su içmek, doymak ve yemek, yanmak ve ateşe girmek, aydınlık ve güneşin doğması, ölüm ve boynun kesilmesi şifâ ve ilâç içmek, ishâl ve müşhil kullanmak vs. gibi tıpta, nücûm ilminde (Asrtroloji'de) sanatlarada (kimya'da) ve mahâretlerde görüldüğü gibi birbirine bitişik şeyler değildir. Bunların birbirine bitişik oluşu Allah'ın daha önceki takdîrin-den dolayıdır. Bilakis, yemeden topluğu yaratmak, boynunu kesmeden ölümü yaratmak, boynu kesmekle beraber hayatı devâm ettirmek ve daha buna benzer ard arda gelişlerin hepsine (Allahın) gücü yeter.

Filozoflar ise bunun, mümkün oluşunu reddederek müstahil olduğunu iddiâ etmişlerdir.

Sayılmaktan uzak olan bu konulara atf-ı nazar etmek uzun olur. Bz bir örnek (model) tâyin edelim. Bu da -sözgelimi- pamuğun ateşe değdiği anda yanması olsun. Biz (ateşle pamuk arasında) buluşma olduğu halde (pamuğun) yanmamasını câiz görürüz. Ayrıca pamuğun ateş dokunmadan yanmış bir kül haline dönebileceğini de câiz kabul ederiz. Onlar ise bunun cevâzını reddederler.

Bu meselede söylenecek sözün üç makâmı vardır:

Birinci makâm: hasım iddia edebilir ki, yanmanın fâili sadece ateştir. Ateş (kendi) tabiatı itibâriyle fâildir, ihtiyarî ola-

rak değil. Dolayısıyla yanmaya elverişli bir yere düştükten sonra onun kendi tabiatında (yer etmiş) olan (yakma fiiline) engel olması mümkün değildir.

Biz ise bunu inkâr etmekteyiz. Aksine diyoruz ki: Pamukta kararmayı yaratarak, cüzlerini ayırarak veya onu yanık kül haline getirerek yanma (fiilinin) fâili Allahü Teâlâ'dır. Bunu ya melekleri vâsıtasıyla veya vâsıtasız olarak yapar. Ateş ise katı bir maddedir, onun fiili olamaz.

Yanmanın fâilinin (ateş) olduğunun delili nedir? Onlara göre; ateşin pamuğa değmesi halinde yanmanın meydana geldiğini gözlemekten başka bir delili yoktur. (1) Gözlem o anda yanmanın hâsıl olduğuna delâlet eder, ancak bu onunla hâsıl olduğuna, yanmanın ateşten başka bir illeti (nedeni) bulunmadığına delâlet etmez. Çünkü rûhun ve kuvve-i müdrike ve muharrikenin; canlıların nutfesinden akıp (meydana gelmesi), sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi sınırlı tabiatlardan doğmaz. Keza baba nutfeyi annenin rahimine salıvermekle oğlunun fâili değildir, oğlunun hayatının, görmesinin ve işitmesinin ayrıca bunun içerisine giren diğer manâların (özelliklerin) fâili değildir. Bilindiği gibi bunlar o anda (temâs anında) vücûd bulmaktadır, ancak bir kimse «onunla vücûd bulmaktadır» diyemez. Bilakis çocuğun vücûd bulması; Evvel (Allah) tarafından ya vâsıtasızdır veya bu gibi hâdis işlere bakan melekler vâsıtasıyladır.

«Sâni»in (varlığını) kabul eden filozofları (susturan) ve onlarla konuşmayı kesen husus işte budur.

Burada ortaya çıkıyor ki; bir şeyin yanında var olmak, onunla var olmaya delâlet etmez.

Hatta biz bunu bir misâlle açıklayalım: Şöyleki, anadan doğma körün iki gözünde perde olsa ve gece ile gündüz arasındaki farkı hiç kimseden işitmemiş olsa, ve bir gündüz, iki gözünün perdesi kalksa göz kapakları açılrsa ve renkleri görse, zannederki; iki gözünde hâsıl olan renklerin şekilleriyle ilgili idrâkin faili gözün açılmasıdır. Onun gözü açık ve sâlim olur da perdesi kalkmış bulunursa karşısında bulunan şahıs ta renkli bulunursa, şüphesiz ki onu görecektir. Görmemesi düşünülemez. Nihâyet güneş batıp hava kararınca o zaman renklerin gözünde intibâ (etmesine) güneşin ışığının sebep olduğunu anlar. Öyleyse hasım; varlığın başlangıcında başka illet ve sebeplerin bulunmasını ve aralarında mülâkat (buluşma) hâsıl olunca ondan bu hâdislerin meydana gelmiş olmasını nereden kestirebilir? Bu sebepler sâbittirler, yok olmazlar. Onlar hareket eden cisim değildirler ki yok olsunlar. Eğer yok olup kaybolsaydılar biz ayırımı farke-

der ve anlardık ki, gördüğümüzün ötesinde başka sebepler de vardır. Onların aslına (kurallarına) kıyasla bu, çıkışı olmayan bir noktadır.

Bunun için onların muhakkikleri ittifâk ederler ki; cisimler arasındaki buluşma halinde meydana gelen arâz ve hâdisler ve bilcümle nisbet farklılıkları «vâhib el-suver» katında meydana gelmektedir ve o (vâhib'el-suver) meleklerden bir melektir. Hat-tâ dediler ki; renklerin gözde intibâi, vâhib el-suver (melek) tarafından hâsıl olmaktadır. Güneşin doğması, sağlam gözbebe-ği ve renkli cisim ise bu şekilleri kabul etmek için hazırlanmış birer vâsita ve mahaldirler. Onlar bu hususu bütün hâdislerde serdetmişlerdir.

Böylece ateşin yanmanın fâili, ekmeğin doymanın fâili, ilâ-cın sağlığın fâili olduğunu iddiâ eden ve daha buna benzer se-bepleri öne sürenlerin dâvâsı bâtıl olmaktadır. (2)

İkinci makâm ise; bu hâdislerin, hâdislerin ilkelerinden kaynaklandığını, ancak şekilleri kabul istidâdının, görülen göz-lemeler sebebiyle hâsıl olduğunu söyleyen ve objelerin bu ilkele-rinden ihtiyâr ve istek yoluyla değil, ışığın güneşten südürü-gibi, lâzım ve tabii olarak sâdır olduğunu kabul edenlere karşı-dır. (Onlara göre şekilleri) kabul konusundaki tartışma farklı olmuştur. Çünkü (kabul istidâdı farklıdır. Parlak bir cisim gü-neşin şuâlarını alır ve geri çevirir. Böylece onunla bir başka yer aydınlanır. Çamur ise bunu kabul etmez. Hava, güneşin ışığı-nın nüfûzunu engellemez, taş ise engeller. Bazı şeyler güneşte yumuşarken bazı şeyler sertleşir. Bazı şeyler -kasabın elbisesi gibi- güneşte beyazlaşır bazısı da -yüzü gibi- siyahlaşır, İlke bir-dir ancak netice muhtelifdir. Çünkü mahaldeki kâbiliyet muhte-liftir.

Aynı şekilde varlığın ilkeleri kendisinden sâdır olan şeylere coşkunca verir. Onun yanında engel yoktur, cimrilik te yoktur, kusûr alıcılardadır.

Durum böyle olunca; biz (tüm) nitelikleri (yerinde) bir ateş ve bunun yanısıra birbirinin aynı olan iki pamuk farzede-lim. Bunlar bir tek süreçte (vetirede) ateşle karşılaşsınlar, biri-nin yanıp diğerinin yanmaması nasıl düşünülebilir? Çünkü burada bir seçme (ihtiyâr) yoktur.

Bu anlamda onlar (filozoflar) İbrahim Peygamberin (Allah'-ın salât ve selâmı onun üzerine olsun) ateşe düştüğü halde yanmayışını ve ateşin ateş olarak kalışını inkâr etmekte ve bu-nun ancak ateşten harâreti selb (yok) etmekle mümkün olaca-ğını, bu takdirde de ateşin ateş olmaktan çıkacağını, ya da İb-

rahim (A.S.)in zâtının değıştirilerek taşa veya ateşin etkili olmayacağı herhangi bir şeye dđnüşürölmesi gerektiğini iddiâ etmektedirler. Onlara göre ne bu, ne de o mümkündür. (3)

Buna iki meslek ile (metod ile) cevap (verebilir) :

Birincisi, deriz ki; biz, ilkelerin ihtiyâr ile işlemediğini ve Allah Teâlâ'nın irâde ile iş yapmadığını kabul etmiyoruz. Nitekim âlemin hüdusu mes'elesinde onların iddiâlarını iptal etmiştik. Pamuğun ateşle karşılaşması anında fâilin, yanma olayını irâdesiyle yarattığı sâbit olunca, akıl bakımından (pamuğun) ateşle karşılaşması halinde yanmanın yaratılmaması da mümkündür.

Denilirse ki; bu, çok çirkin muhâlleri işlemeye (kabul etmeye) vesile olur. Çünkü müsebbeblerin sebepler için lüzûmu reddedilirse ve sebebi icâd edenin irâdesine eklenirse, (sonra) irâde için belirli ve özel bir metod bulunmazsa, hattâ onun (irâdenin) değışik tür ve yönteminin mümkün olduğu kabul edilirse, her birimiz; önünde saldırgan canavarların, yanan alevlerin, sarp dağların ve kendisini öldürmek için hazırlanmış silahlı düşmanların bulunabileceğini ve onun bunları göremiyeceğini, çünkü Allah Teâlâ'nın onu görmeyi halketmediğini câiz kabul edebiliriz.

Evinde bir kitap bırakanın, evine dđndüđünde; bu kitabın parlak bir oğlana, hareket sâhibi akıllı varlığa veya bir hayvan haline dđnüşmesine de cevâz verebilir.

Keza evinde bir oğlan bırakıp, (evine) dđndüđünde onun köpek haline dđnüşmesine cevâz verebilir. Ya da (evinde) bir kül bırakıp dđndüđünde onun bir misk haline dđnüşmesine, taşın altın haline, altının taş haline dđnüşmesine cevâz verebilir. Kendisine bunlardan suâl edildiğinde «şu anda evde ne olduğunu bilmiyorum» demesi gerekir. Benim bildiğim şey; sadece evde bir kitap bırakmış olmaklığımdır, belki de o, şimdi bir at haline dđnmüřtür. idrârı ve pisliğiyle kütüphaneyi kirletmiştir. Ben evde su testisi bırakmışım, belki de o, şimdi bir elma ağacı haline dđnüşmüřtür, çünkü Allah, her şeyi yaratmaya kâdirdir. Atın mutlakâ nutfeden yaratılma zarûreti yoktur. Ağacın da mutlaka tohumdan yaratılması zarûri değildir. Hattâ ağacın bir şeyden yaratılması zorunlu değildir. Olabilir ki; daha önce mevcûd olmayan şeyler, şimdi yaratılmış olsun. Hattâ şimdiye kadar görmediği bir insana bakıp, kendisine «bu doğmuş mudur» denildiğinde, tereddüt ederek, muhtemeldir ki «çarşıdaki bazı meyveler insan haline dđnmüřtür, işte bu insan da odur, Allah mümkün olan her şeye kâdirdir, bu hususta tereddüt gerekir»

diyebilir. Bu sanatın tasviri (hususunda) sınırlar genişletilebilir-
se de bu kadarı kâfidir.

(Buna) cevap olarak diyebiliriz ki; (Olması) mümkün olan (bir şeyin) olmaması için, insanda bir bilginin yaratılmasının câiz olmadığı sâbit olursa (sizin söz konusu ettiğiniz) bu mu-
hâller lâzım olur. Sizin irâd ettiğiniz bu şekillerden biz şüphe et-
miyoruz. Fakat Allah Teâlâ, bizim için o mümkünâtı yapmadığını
bildiren bir bilgi halketmiştir. Biz bu durumların vâcip olduğunu
değil, mümkün olduğunu iddiâ ediyoruz. Olabilir de olmayabilir
de. Alışkanlığın sürekliliği ve ardarda gelmesi; zihnimizde onla-
rın (olayların) ayrılmaz biçimde (başka türlü olmayacak şekilde)
geçmiş alışkanlıklara uygun olarak cereyanına müsâade ediyor.

Hatta onlar(filozoflar)ın zikrettikleri yollarla; peygamber-
lerden bir peygamberin, falancanın yarın yolculuktan dönme-
yeceğini bilmesi câizdir. (O kişinin) dönmesi mümkün olmakla
beraber o (peygamber) bu mümkünün vuku bulmayaca-
ğını bilmektedir. Hatta avâmdan (bir kişinin) bakışı gibi bakar
ve (avâmdan olan) o kişinin hiçbir konuda gaybı bilmediğini ve
öğrenmeksizin mâkûlâtı idrâk etmediğini bilir. Buna rağmen on-
ların (filozofların) mümkün olduğunu kabul ettikleri, ancak
mümkün olan (bu şeyin) vuku bulmadığını bildikleri hususu
(avâmdan) o kişinin nefsinin takvâsı ve tahmîn (gücü) sâye-
sinde peygamberlerin -Allah'ın selât ve selâmı onların üzerine
olsun- kavradıkları gibi kavrayabileceğini inkâr etmezler. Eğer
Allah alışlageleni (âdeti) yırtar (ortadan kaldırır) da, âdetle-
rin yırtıldığı bir zamanda (bu tür faraziyeleri) gerçekleştirirse
bu bilgileri (yani onların olmayacağına dair bilgiler) kalblerden
çıkartır ve onları yaratmaz (yerine başka bilgileri yerleştirir).*

Öyleyse bir şeyin Allah'ın takdirinde mümkün olmasına ve
daha önce geçen bilgisinde cereyân etmiş bulunmasına rağmen,
bazı vakitlerde mümkün olduğu halde onu yapmayıp o vakitte
bu (mümkün olan şeyi) yapmayacağı konusunda biz de bir bilgi
yaratmasını önleyen bir engel yoktur. (4)

İkinci meslek (metod) -ki bu metodda teşniâtan kurtuluş
vardır- ise şöyledir: Biz kabul ederiz ki; ateş öyle bir yaratılışla
yaratılmıştır ki; benzer iki pamuk onunla karşılaşsa ikisini de
yakar ve her yönde aynı oldukları takdirde, aralarında fark gö-
zetmez. Bununla beraber biz, bir peygamberin ateşe atılıp ta ya
ateşin niteliğinin değiştirilmesiyle, ya da peygamber aleyhisselâ-

(*) Bu paragraf -Süleyman Dünya'nında belirttiği gibi- çetrefil ve an-
laşılmaz bir cümle yapısına sahip (Bkz. Süleyman Dünya Tehâfüt neşri, sh.
243, 3 nolu dipnot.)

mın bedeninin niteliğinin değişmesiyle yanmamasını câiz görürüz. Allah Teâlâ'nın, ya da meleklerin ihdâs ettiği bir özellik-
le ateşin niteliği değişir, peygamberin bedenine (isâbet eden) ısısı azalır ve onu yakmaz. Ateş; ısı şeklinde ve hakikatı olduğu gibi baki kaldığı halde (ateşin) ısısı peygambere ulaşmaz ve onu etkilemez. Ya da peygamberin bedeninde onu et ve kemik olmaksızın çıkarmayan fakat ateşin etkisini ortadan kaldıran bir nitelik meydana gelir. Kendisini (Talak) Talk ile (5) sıvayıp yanan fırına çıkan ve ateşten etkilenmeyen kimseler görüyoruz. Bunu görmeyen onun vukûunu inkâr eder.

Hasmın (Allah'ın) ateşe veya bedene yanmayı önleyecek şekilde nitelik verebileceğini inkâr etmesi, talakı ve etkisini görmeyenlerin inkârı gibidir. Allah'ın gücü içerisinde ne garip ve acayip haller vardır ki, biz onun bütününe müşâhede etmiş değiliz. Öyleyse neden mümkün olduğunu inkâr edelim ve müstahil olduğuna hükmedelim?

Ölünün diriltilmesi ve asâ'nın ejderhâya çevrilmesi de aynı şekilde bu yolla mümkün olabilir. Şöyleki madde her şeye kâbiliyetlidir. Toprak ve diğer unsurlar (elementler) bitki haline dönüşür. Sonra bitki hayvanın onu yemesiyle kan haline dönüşür. Sonra kan menî (sperma) haline dönüşür. Sonra sperma (annenin) rahmine döklür ve canlı olarak yaratılış kazanır. Bu, alışılan şekliyle uzun bir zaman içerisinde vukû bulmaktadır. Öyleyse hasım (muhalifimiz olan filozoflar) Allah Teâlâ'nın maddeyi, alışıldan çok daha yakın (kısa) bir zaman içerisinde bu merhalelerden geçirmeye muktedir olduğunu niçin muhâl sayıyor? Bu olayın çok daha az (kısa) -ki az için sinir yoktur- bir vakitte (cereyanı) câiz olduğuna göre, bu güçlerin ameliyesini çabuklaştırarak peygamber (A.S.) için mucize olan halin meydana gelmesi de câiz olur.

Denilirse ki; bu (mucize) peygamberin kendisinden mi sâdır oluyor, yoksa peygamberin isteği halinde başka ilkelerden bir ilkeden mi?

Deriz ki: Siz; peygamberin rûhi gücüyle; yağmurun yağdırılmasını, yıldırımın şakımasını ve yeryüzünün sarsılmasını kabul ettiğinize göre, bu peygamberin kendi (gücüyle) mi yoksa bir başka ilkeden mi hâsıl olmaktadır? Bizim bu konuda diyeceğimiz (sözümüz) sizin o konuda (söyleyeceğiniz) sözün aynısıdır. Bizim için de sizin için de evlâ olan; bunların vâsitasız olarak ve ya melekler vâsitasıyla Allah Teâlâ'ya izâfetidir.

Lâkin (olayın) hâsıl olması gerektiği vakit ona peygamberin himmeti yönlemiş, şeriâtın düzeninin devamlılığını sağlamak için hayır nizâmı bunun zuhûrunu tayin etmiş ve böylece (pey-

gamberin himmeti) vücûd yönünden bir müreccih durumuna geçmiştir. Şu halde şey (olay) kendiliğinden mümkün oluyor. Bu konudaki mebd'e de müsâmahalı ve cömert davranıyor. Fakat (olayın) mebd'e'den (vücûd bulması için) onun vücûdunu gerektiren bir tercih (unsuru) bulunması ve hayrın da bunda (olayın vücûdunda) taayyün etmiş olması icâbediyor. Sadece (o olayın meydana gelmesinde) bir peygamberin peygamberliğini isbât ederek, hayrı yaygınlaştırmak için ona ihtiyâç hâsıl olmasıyla (o olayda) hayır taayyün ediyor.

Onlar, peygamber (S.A.V.)e (bu konuda) ihtisâs kapılarını açtıkları ve peygamberin insanların alışkanlığına aykırı özelliklere (sâhip olduğunu kabul ettikleri) takdirde -kendi sözleri uyarınca- kendileri için bunların kabulü, uygun ve lâzımdır. Çünkü bu ihtisâs miktarının ne kadar mümkün olduğunu akıl kestiremez. Fakat şer'an tasdiki vârid olduğuna ve naklen de mütevâtir olarak geldiğine göre bunu yalanlamak gerekmez.

Ezcümle; canlı şeklini nutfeden başka bir şey kabul etmiyor. Onlara (filozoflara) göre, canlılık gücü nutfeye mevcudütün ilkelere (mebde) olan melekler tarafından verilir. İnsan nutfesinden sadece insan yaratılır, at nutfesinden de sadece at yaratılır. Nutfe; attan ürediği için, at şeklinin diğer şekillerden daha uygun olması nedeniyle (at şeklini alması) tercihen icâbediyor. (Nutfe) tercih edilen şekli ancak böylece kabullendiği için; ne arpadan buğday, ne de armut tohumundan elma yetişmektedir. Sonra biz haşere gibi bazı canlı cinsleri görüyoruz ki, topraktan doğarlar ama kendileri birbirlerini doğurmazlar. Fare, yılan ve akrep gibi bazı hayvan cinsleri de görüyoruz ki, hem kendileri doğururlar, hem de (birbirinden) doğarlar. Bunların hepsi de topraktan doğarlar. Ancak şekilleri kabul hususundaki yetenekleri -bizim görmediğimiz nedenlerden dolayı- farklıdır. Beşerin gücü bu (nedenleri) bilmeye yeterli değildir. Zira onlara (filozoflara) göre, (varlıkların) şekilleri meleklerin isteğine göre ve maksatsız olarak meydana gelmez. Hatta her mahalde ancak onu kabulü elverişli olan şey meydana gelir. Çünkü meydana gelecek hale kendisi müsâittir. İstidâtlar ise değişiktir. Bunların ilkesi -onlara (filozoflara) göre- yıldızların karışımı ve ulvî cisimlerin hareketlerindeki orantı farklılığıdır.

Buradan ortaya çıkıyor ki; kâbiliyetlerin mebd'e'leri (ilkeleri) garip ve acayıptır. Şöyleki tılsım sahipleri, büyücüler; hücum (astroloji) ve madenlerin cevherlerindeki özellikleri öğrenerek, madeni özelliklerle semavî güçleri karıştırmayı başarmışlar ve bu topraklardan şekiller elde etmişlerdir. Onun için özel bir tâli (şans) bulmuşlar ve bu sâyede dünyada garip işler meydana getirmişlerdir. Şöyleki, bazan bir akrebi, bir yılanı bir beldeden

bir başka beldeye sürmüşler, biti bir beldeden uzaklaştırmışlar ve tılsım bilimiyle öğrenilen buna benzer birçok şeyleri yapmışlardır. Şu halde istidâtların mebdeler (ilkeleri) kontrol (ümüz) den çıktığına, bizim onların derinliğini kavramamız (mümkün) olmadığına ve onları belirleme yolumuz bulunmadığına göre, bazı cisimlerin -daha önce kabule müstaid olmadığı- şekli kabule müstaid (hale) gelerek bazı merhaleleri en yakın (kısa zamanda) aşma istidâdının hâsıl olmasının ve bunun mucize şeklinde ortaya çıkmasının müstahil olduğunu nereden bilebiliriz?

Bunun (mümkün oluşunu) inkâr, ancak havsala darlığının, yüce varlıklarla ünsiyet eksikliğinin, Allah Sübhânehûnün yaratılış ve fitrat (kanunlarındaki) esrârını görememenin ifâdesidir.

İlimlerin garipliklerini düşünebilenler, peygamber (A.S.) lerden herhangi bir konuda zuhûr eden mucizeleri gerçekleştirmenin Allah'ın kudretinden uzak olmayacağını kabul ederler.

Denilirse ki; «her mümkünün Allah'ın kudreti (dâhilinde olduğu görüşünüzde biz, sizi destekliyoruz. Siz de her muhâlin kudret dâhilinde olmadığı konusunda bizi destekliyorsunuz. Objelerden bir kısmının müstahil olduğu, bir kısmının mümkün olduğu bilinir. Bazı objeler konusunda ise akıl durur. (onun) müstahil ve mümkün olduğu konusunda bir hüküm yürütemez.»

İmdi, size göre muhâlin haddi (tarifi) nedir? Şayet bu (muhâl) bir objede nefy (olumsuz) ile isbâtı (olumlu) cem'etmekten (ibâret ise) o zaman şöyle deyiniz: «Bu, o olmayan ve o da, bu olmayan iki objeden birinin varlığı diğerinin de varlığını gerektirmez.» Ve (yine) deyiniz ki; Allah Teâlâ murâd (ettiği) ni bilmeden irâdeyi yaratmaya, hayat (sahibi) olmadan ilmi yaratmaya kâdirdir. Bir ölünün elini oynatmaya, onu oturtarak, eliyle cildlerle (kitap) yazmaya, mahâretler icrâ etmeye muktedirdir. o (ölü) nun gözü açıktır, bakışı kendine doğru çevrilmiştir, ancak görmez, canlılıktan (eser) yoktur ve onun buna (yazmaya) gücü yetmez. Sadece bu sıralanan fiilleri, onun elini oynatarak Allah Teâlâ halkeder. (Onun) hareketi Allah Teâlâ tarafındandır.

Bunu câiz görmekle; ihtiyârî, hareketle, sarsıntı hareketi (refleks) arasındaki fark ortadan kalkar. Bu takdirde, muhkem fiil, bilgiye delâlet etmediği gibi, fâilin kudretine de delâlet etmez.

Aynı şekilde cinsleri değiştirmeye de gücünün yetmesi gerekir. Canlıyı; sansıza, taşı, altına çevirebilme gücüne sâhip olduğu gibi. Cevheri; araza, bilgiyi kudrete, siyahı beyaza, sesi

kokuya çevirebilir. Aynı şekilde onun için sayısız muhâlleri (gerçekleştirmek) lâzım gelir.

**

Cevap olarak (denir ki;) O'nun için muhâl farzedilemez. Çünkü muhâl; bir şeyi olumsuz olduğu halde, olumlu kılmaktır. Veya geneli olumsuz olduğu halde, onun özelini olumlu kabul etmektir. Veya biri reddedip ikiyi kabul etmektir. Neticede buna dönüşmeyen şeyler muhâl değildir, muhâl olmayan ise var sayılabilir (muhâl farzedilir).

Siyahla beyazı birleştirmek muhâldir. Çünkü biz bir yer için; siyahın, siyahlık şeklini olumlu kabul etmekle, beyazın mâhiyetini (o yerden) nefyettiğimizi (olumsuz kıldığımızı) anlarız. Siyahın olumlanmasından (müsbet kabul etmek) beyazın olumsuz (menfi) olduğu anlaşılınca; olumsuzlanan beyazın olumlanması muhâl olur.

Bir şahsın iki yerde birden olması şunun için câiz değildir. Biz onun evde olmasından, evin gayrında (dışında) olmadığını anlarız. Öyleyse onun evin gayrında olmadığını belirtmekle evde olmasından dolayı, evin gayrında olmasını ferzetmek (var saymak) imkânsızlaşır.

Keza bir irâdeden (lafzından) bilinenin talebini anlarız. Bir şeyin taleb edildiği kabul edilir de, bilinmediği söylenirse bu, irâde olmaz. Çünkü onda bizim anladığımızın olumsuzu vardır.

Cemâtta (katı varlıklar'da) bilginin yaratılması müstahildir. Çünkü biz; katı varlık (tabiriyle) idrâk etmeyen (varlığı) anlıyoruz. Eğer onda idrâk yaratılırsa, ona bizim anladığımız mânâda «katı» demek muhâldir. Eğer idrâk edemezse hâdisin bilgi adını alması ve buna rağmen girdiği yeri idrâk edememesi muhâldir. Onun muhâl oluş şekli böyledir.

Cinslerin değiştirilmesi (konusuna) gelince bazı kelâmcılar bunun Allah'ın kudreti dâhilinde olduğunu söylemişlerdir.

Biz deriz ki; bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi düşünülemez. Çünkü siyah; bulanık (gri) renge dönüşünce bu durumda siyahlık bâki midir değil midir? Eğer (siyahlık) yoksa dönüşmemiş demektir. Siyahlık yok olmuş, onun dışında başka bir şey var olmuştur. Eğer (siyahlık) bulanıklıkla birlikte mevcut ise o yine değişmemiştir, ancak ona başkası eklenmiştir. Eğer siyahlık bâki ise ve bulanıklık yok ise yine (o şey) başka bir şekilde dönüşmemiş, olduğu şekilde kalmıştır.

Biz, «kan meniye dönüştü» dediğimiz zaman bununla, o

maddenin aynen bir şekli attığını (bıraktığını) ve başka bir şekli giydiğini (aldığını) kasdediyoruz. Hâsıl-ı kelâm; bunun sonucu şudur: Bir şekil yok olmuştur ve bir şekil meydana gelmiştir. Ortada mevcûd bir madde vardır ve o maddenin üzerinden ki şekil ard arda geçmiştir.

«Su, ısınarak havaya dönüştü» dediğimizde, şunu kasdetmiş oluruz: Su şeklini almaya kâbiliyetli madde; su şeklini terk etmiş ve başka bir şekli kabullenmiştir. Madde müsterektir, şekil ise değişiktir. Aynı şekilde asâ ejderhâya dönüştü, toprak canlıya dönüştü dediğimiz zaman da bunu kasdediyoruz.

Arazla cevher, siyahlıkla bulanıklık ve diğer türler arasında da müsterek bir madde yoktur. Bu bakımdan o da (cinslerin değişmesi) muhâldir. Allah Teâlâ'nın; ölünün elini hareket ettirmesi ve onu oturan bir canlı halinde dikerek, elinin hareketinden manzûm bir yazı yazmasını sağlaması, hâdisler için ihtiyâr sahibi bir irâdeyi muhâl kabul etsek te- kendiliğinden müstahil değildir. Sadece âdet (alışkanlık) bunun hilâfına cereyân ettiği için garîp karşılanır.

Sizin, «bununla fiilin, fâilin bilgisine hüküm (için) delâlet etmesi bâtil olur,» sözünüz böyle değildir. Zira şimdi fâil Allah Teâlâ'nın kendisidir ve o, fiilini bilir.

«Titremeyle (refleks), ihtiyâri hareket arasında fark kalmaz» sözünüze gelince, biz de deriz ki; biz bunu kendi nefsimizde idrâk ettik. Çünkü biz kendi nefsimizde iki hal arasında zarûrî bir ayırım yapmanın gerekliliğini müşâhede ettik ve bu farkı, «kudret» deyiimi ile ifâdelendirdik. Bildik ki; mümkün olan iki kısımdan vâki olan birisi bir halde diğeri de başka bir haldedir. Bu, bir halde gücü yetererek hareketin icâdı, diğeri halde ise gücü yetmeden hareketin (icâdı meydana getirilmesidir.)

Bizden başkalarına baktığımız zaman da düzenli birçok hareketler görürüz. Buradan o (kişinin) harekete gücünün yettiği bilgisi hâsıl olur. Bu bilgileri Allah Teâlâ alışkanlıklar uyarınca halkeder. Biz o bilgiyle imkânın iki kısmından birinin var oluşun bilebiliriz, ancak ikinci kısmın müstahil olduğunu açıklayamayız. Nitekim daha önce geçmişti. (6)

ONSEKİZİNCİ MES'ELE

Onların (filozoflar), insan nefsinin rûhânî bir cevher olup kendiliğinden kâim olduğu, bir yer tutmadığı, cisim olmadığı, cisim tabiatına girmedığı -Aliah, âlemin dışında değildir, içinde de değildir, melekler de öyledir dedikleri gibi -bedene bitişik olmadığı ve ondan ayrı olmadığı husûsunda akli burhân getirmekten âciz bırakılmalarına dâirdir.

*
**

Bu konuya dalmak onların hayvânî ve insanî kuvvetler konusundaki mezhep (görüş)lerini açıklamayı gerektirir. (Onlara göre) hayvanî kuvvet (canlı güç) iki kısma ayrılır: (Kuvve-i muharrike (itici güç) ve (kuvve-i) müdrike (kavrayıcı güç).

(Kuvve-i) müdrike de iki kısımdır: Zâhir ve bâtın. Zâhir beş duyudan ibârettir. Bu güçler, cisimlerin tabiatına karışmış anlamlardan ibârettir.

Bâtın ise üç çeşittir:

Birincisi; beynin önünde ve görücü kuvvetin gerisinde bulunan (kuvve-i hayâliyye) hayâl edici kuvvettir. görünen objelerin şekilleri göz yumulduktan sonra orada kalır. Beş duyu vâsıtasıyla gelen bilgiler orada toplanarak onun içine yerleşir. Bunun için onlara müşterek his (el-Hiss el-müşterek) adı verilir. Eğer bu nokta olmasaydı, beyaz balı görüp te onun tadını tadarak anlayabilen kimse; ikinci defa gördüğü takdirde-ilk defa olduğu gibi onu tatmadıkça-tadını idrâk edemezdi. Ancak orada hüküm veren bir anlam vardır. Şöyleki; bu beyaz tatlıdır hükümünü verir. Öyleyse onun içerisinde hüküm verici bir mekanizma bulunmalıdır. Çünkü onun yanında her iki durum birleşmiştir. Yani renkle tat. Nihâyet birinin varlığı halinde diğerrinin varlığına da hükmetmiş olmaktadır.

İkincisi; Kuvve-i vehmiyyedir. Bu, anlamları idrâk eder. (öyle sanılıyor ki) şekilleri idrâk eden ilk kuvvet te odur. Buradaki şekillerden murâd; varlığı maddeye yani cisme muhtaç olan şeydir. Mânâlardan murâd varlığı cismi gerektirmeyen, ancak cisim halinde olmak kendisi için araz olan-düşmanlık ve uyuşma gibi- şeydir. Koyun kurdun rengini, şeklini ve durumunu idrâk eder. Bu (idrâk ancak cisim halinde olur. Aynı şekilde (koyun,) kendisine onun (kurdun) muhâlif olduğunu da idrâk eder. Oğlak ta annenin şeklini ve rengini idrâk eder, sonra onun kendisine uygun ve muvâfık olduğunu öğrenir. Bunun için kurttan kaçır ve annenin peşinden koşır. Ancak gerek muhalefet ve gerekse muvâfakat-renk ve şekil gibi cisimler için zorunlu unsurlar değildir. Fakat muvâfakat ve muhâlefet, bazan cisimlere de ârız olur. Şu halde bu kuvvet (kuvve-i vehmiyye) ikinci kuvvet (kuvve-i hayâliyye)den farklıdır. Yeri beynin sonundaki karıncıktır.

Üçüncü (güce) gelince; bu da, hayvanlarda (mütehâyyle) ve insanlarda «müfekkiye» adını alan kuvvettir. Bu kuvvetin görevi, duyularla alınan şekilleri birbiriyle terkiib etmek ve anlamların şekillere uyumunu sağlamaktır. Bu kuvvet (beynin) orta karıncığında, şekiller ile anlamların korunduğu yerin (hâfıza) arasındadır. Bunun için insan, uçan atı ve başı insan başı ve bedeni at bedeni olan şahsı ve daha buna benzer bir takım terkiibleri görmemiş olsa da -tahayyül edebilir. Evlâ olan, bu kuvvetin kuvve-i müdrikeye değil ilerde gelecek olan- kuvve-i muharrikeye ilhâk edilmesidir.

Bu kuvvetlerin (beynin içindeki) yerleri tıp ilmiyle bilinir. Çünkü bu karıncıklara bir ârıza geldiği zaman bu (güçler) çalışmaz.

Sonra onlar (Filozoflar) iddiâ ettiler ki; beş duyu vâsıtasıyla (duyumlanan) duyumların ve şekillerin yer aldığı bu kuvvet, o şekilleri aldıktan sonra da sürekli muhâfaza eder. Bir şey, bir şeyi muhafaza eder, ancak (o şeyi) kabul ettiği güçle değil. Çünkü su kabul eder ancak muhâfaza edemez. Mum, yaş olarak kabul eder, kuru olarak muhâfaza eder. Su ise bunun aksinedir. Bu itibarla hâfıza (gücü) alıcı (kabul edici) güçten ayrıdır. Bunun için de ona kuvve-i hâfıza (koruyucu güç) adı verilir. Keza anlamlar da kuvve-i vehmiyyede tab edilir ve kuvve olarak muhâfaza edilir. Bunu muhâfaza eden güce de zâkire adı verilir. Böylece bâtını idrâkler de ona kuvve-i mütehâyilenin eklenmesiyle birlikte -zâhiri idrâkler gibi- beşe çıkmış olur.

Kuvve-i muharrikeye (itici güç) gelince bu da iki kısma ayrılır:

(Birincisi) Harekete sevkedici anlamında itici kuvvet.

(İkincisi) Hareketi doğrudan yapan ve (hareketin) fâili anlamında muharrik kuvvet.

İtici anlamda muharrik kuvvet; fitrî arzu gücüdür. Bu güç kuvve-i hayâliyyede istenen veya kaçınılması gereken şekli canlandırınca -ki biz kuvve-i hayâliyyeyi zikretmiştik- fâil olan hareket ettirici kuvveti harekete sevkeder.

Bunun iki şubesi vardır:

Bir şubesine kuvve-i şehvâniyye adı verilir. Bu kuvvet, zevk elde etmek için -faydalı veya zararlı- hayâl edilen eşyaya yaklaşmayı sağlayan) harekete sevkeden güçtür.

Diğer şubesine de kuvve-i ğadabiyye adı verilir. Bu kuvvet ğalibiyet (egemenlik) elde etmek için -zararlı veya bozguncu- hâyâl edilen eşyâyı itmek üzere hareket sevkeden güçtür.

Bu kuvvetle irâdî ismi verilen fiil üzerinde tam toparlanma gerçekleşir.

Fâil olan (anlamında) muharrik güce gelince; bu güç sınırlarda ve kaslarda yaygındır. Görevi kasları kasmak ve kuvvetin yer aldığı noktaya çekmek üzere, organlara bağlı olan bağları ve kas tellerini uzun süre kasmak, kendisine çekmek veya bırakmaktır. Böylece teller ve bağlar öncekinin tersine bir şekil alır.

Tafsilâtı bırakarak özetleyecek olursak, nefs-i hayâvâninin güçleri bunlardır.

**

Onların (filozofların) yanında nâtika adı verilen insanî akl-edici nefse gelince, onlara göre nâtikadan murâd âkiledir. Çünkü konuşma zâhiri itibariyle aklın en özel ürünüdür bunun için akıl konuşmaya nisbet edilmiştir.

Bunun iki gücü vardır: Kuvve-i âlime ve kuvve-i âmile. Her birisine de akl adı verilir. Ancak bu isimde iştirâk bakımındandır

Kuvve-i âmile, insan bedenini harekete geçiren ilk (mebde) güçtür. İnsana has rahatlık içerisinde, düzenlenen insancıl sanatların mertebelerine doğru bedeni tahrik eder.

Kuvve-i âlîme ise, nazariye adı verilen bir güçtür ki, bu güç, madde, mekân ve cihetten uzak düşünülebilin gerçekleri idrâk eder. Bu külli kaziyelere; kelâmcılar bazan «ahvâl» bazan da «vücûh» adını verirlerken, filozoflar «mücerred küllîler» adını verirler.

Şu halde iki yana kıyasla rûhun iki gücü vardır. Meleklerle yönüne göre kuvve-i nazariye. Bununla, meleklerden hakiki bilgileri alır, bu kuvvet üstten geldiği için devamlı kabul edilmesi icab eder.

Kuvve-i ameliye (âmîle) ise, ona (kuvve-i âlîme'ye) göre daha aşağıdadır. Onun yönü bedenın tedbir (idaresi) ahlâkın is-lâhı yönüdür. Nefiste bedeni niteliklerden rezâil (rezillikler) adı verilen bağımlı birimler oluşmaması için bu gücün bedenın diğer güçlerine hâkim olması ve diğer güçlerin onun te'dibi (uslandırması) ile edebilenmesi ve onun emrine boyun eğmesi gerekir. Bu sâyede o, bunlardan etkilenip münfail olmaz. Aksine o güçler kendisinden etkilenirler. Nefiste fedâil (faziletler) adı verilen birimlerin oluşabilmesi için bunun (kuvve-i âmîle) hâkim olması gerekir.

*
**

Onların hayvanî ve insanî güçler diye açıkladıkları ve uzun uzadıya izâh ettikleri (fikirlerin) özeti budur. Nebâtî kuvveti zikretmekten uzak kaldık çünkü burada onu zikretmeye -gayemiz bakımından- gerek yoktur. (1)

Bu konuda zikrettikleri şeylerin hiçbirisi şeriat bakımından inkârı gerekli husûslar değildir. Çünkü bunlar müşâhede ile (bilinen) husûslardır. Allah âdetini (kanununun) bunlara göre icrâ etmektedir (2)

*
**

Ancak biz, onların «nefsin kendiliğinden kâim olan bir cev her olduğunu aklın burhanlarıyla bilme» iddiâlarına itirâz etmek istiyoruz. Bu iddiâlarına itirâz ederken, bu iddiâlarını Allah'ın kudretinden uzak sayanların veya şeriatın bunun tersini getirdiğini öne sürenlerin itirâzı gibi itiraz etmiyoruz. Bilakis biz -haşr ve neşr'n tafsîlâtında açıklayacağımız gibi- şeriatın bunu tasdik ettiğini biliyoruz. Sadece onların iddiâlarını mücerred aklın delâletiyle inkâr ediyor ve şeriatın bundan müstağni olduğunu belirtiyoruz. Öyleyse onlardan delilleri isteyelim. İddiâlarına göre, bu husûsta birçok burhânları vardır.

I

DELİL

Derler ki: Akli bilgiler insan rûhuna hülûl eder, o (akli bilgiler) ise sayılıdır ve bölünmez birimler (tekler)dir. Bunun için bilgilerin mahallinin de bölünmemesi gerekir. Her cisim ise bölünebilir. Bu da gösteriyor ki akli (bilgilerin) mahallinin bölünmeyen bir şey olması gerekir.

Bunu, mantık şekillerine bağlı şartlar (kurallar) içerisinde irâd etmek mümkündür. Bunun en yakını olarak şöyle denilebilir: Eğer bilginin (yer aldığı) mahal bölünebilir bir cisim ise, orada yer alan bilgi de bölünebilir. Lâkin (o mahalde) yer alan bilgi, bölünemediğine göre bilginin yer aldığı mahal de cisim olamaz. Bu (mantık bakımından) bir şartlı kıyastır. Tâli'nin (orta terim) tersi istisnâ edilmiştir ki bu, öncülün tersi neticesini doğurur. Kıyâs şeklinin sıhhatına itibâr edilmediği gibi ilk iki öncüllere de itibâr edilmemiştir. Birinci öncül şu sözümüzdür: «Bölünebilen bir (şeyde) yer alan her şey -şüphesiz ki mahallinde bölümlenme farzedildiğinden- bölünecektir.» Bu birinci öncülüdür ve bunda kuşku duyma imkânı yoktur. İkinci öncül (mukaddime) ise şu sözümüzdür. İnsanoğlunda yer alan bir tek bilgi bölümlenmez. Çünkü o bölümlenseydi sonsuza kadar bölümlenmesi gerekirdi ki bu, muhâldir. Eğer sonlu (olarak) bölümleniyorsa o zaman bölümlenmeyen birimleri ihtivâ etmesi gerekir. Ezcümle biz bazı objeleri biliyoruz, ancak bunların kısmı olmadığı için- onlardan bir kısmının yok olup bir kısmının kalabileceğini farz edemiyoruz.

*
**

(Buna) itirâz iki makâmdadır:

Birinci makâm. Denilebilir ki; «bilginin mahalli, yer işgal eden ve bölümlenmeyen tek bir cevherdir» diyenlere ne karşılık veriyorsunuz? Nitekim kelâmcıların mezhebinin bu olduğu bilinmektedir.

Bu durumda geriye, sadece uzak görme ihtimâli kalır. Şöyleki, bütün bilimler nasıl olur da tek bir cevhere sığarlar ve onları çevreleyen cevherlerin tümü, ona komşu olduğu halde nasıl çalışamaz durumda bulunabilir?

Uzak görmede de hayır, yoktur, çünkü yine onların mezhebine (görüşüne) göre, nasıl olur da nefis; yer işgal etmeyen, kendisine işaret edilmeyen, bedeninin içinde ve dışında bulunmayan, cisme bitişik veya ondan ayrılmayan bir obje olabilir?

Fakat biz bu makâmı tercih etmiyoruz. Çünkü parçalanmayan (bölünlenmiyen) parçalar (bölümler=cüz'ü lâyetetezzâ =atom) konusunda söz çok uzundur. Onların bu konuda hendesi delilleri vardır ki bundan söz etmek konuyu uzatır. Ezcümle derler ki; iki cevher arasında yer alan bir tek cevherin, iki tarafından bir (tarafı) diğerinin karşılaştığının aynıyla mı, gayrıyla mı karşılaşır? Eğer aynıyla (karşılaşırsa) bu, muhâldir. Çünkü bundan iki tarafın karşılaşması lüzümü (doğar.) Zira (bu takdirde,) karşılaşan (taraf) karşılaşan(kısım) karşılaşmış olmaktadır. Eğer karşılaştığı (taraf) diğerinin gayrıysa, bu (takdirde) bölünme ve sayılmayı kabul etmek gerekir ki bu da halli uzun bir şüphedir. Biz bu konuya dalmaya gerek duymuyoruz, öyleyse diğer makâma dönelim.

İkinci makâm. Deriz ki; «bir cisimde yerleşen her şeyin bölünlenmesi gerekir» diye öne sürdüğünüz iddiânız, koyunun kurdun düşmanlığını idrâk etmesi cihetiyle sizin aleyhinizde iptâl edilmiştir. Çünkü o, (koyunun kurdun düşmanlığını idrâki) bir tek şeydir ve taksimi düşünülemez. Zira düşmanlığın bölümleri yoktur ki; bir kısmının idrâki düşünülüp, bir kısmının yokluğu düşünülebilirsin. Düşmanlığın bir kuvvet şeklinde idrâkinin husulü-size göre- mevcuttur. Çünkü hayvanların rûhu cisimlere yerleşmiştir ve öldükten sonra bâki değildir. Bu noktada onlar (filozoflar) ittifâk etmişlerdir. Her ne kadar beş duyuyla, hissi müşterek ile ve şekilleri hıfzeden kuvvet ile kavranan müdrekâtta bölünlenmeyi farzetmeleri mümkün ise, de madde şeklinde olması şart olmayan anlamlarda bölünlenmeyi farzetmeleri mümkün değildir.

Denilirse ki; koyun, maddeden mücerred mutlak bir düşmanlığı idrâk etmez, sadece müşahhas ve muayyen bir kurdun, kendi şahsı ve heykeline (iskeletine) ilişik düşmanlığını idrâk eder. Kuvvei âkile ise gerçekleri madde ve şahıslardan mücerred olarak idrâk eder.

Deriz ki; koyun, önce kurdun rengini, şeklini, sonra da düşmanlığını idrâk etmiştir. Eğer renk, kuvve-i bâsirede yerleşmişse -şekil de böyledir- ve görülen mahallin bölünlenmesiyle bö-

lünebiliyorsa (koyun) düşmanlığı nasıl idrâk etmektedir? Eğer (düşmanlığı) cisim olarak idrâk etmişse, onun da (cismin) bölümlenmesi gerekir. Ne var ki cisim bölümlendiği takdirde idrâkin durumu ne olur? (İdrâkin) kısmı nasıl olacaktır? Bu (idrâk), düşmanlığın bir kısmının idrâki midir? (Düşmanlığın) bir kısmı nasıl olabilir? (Cismin) bütünü mü idrâk etmiştir? O zaman -düşmanlığın mahallin bütün bölümlerinde idrâk edildiğinin sâbit olmasıyla- düşmanlığın da bir kaç kez bilinmiş olması gerekir. Şu halde bu onları burhânlarında kuşkuya düşürücü bir şüphe dir, çözümlenmesi gerekir.

Denilirse ki: bu çelişki, makûllerdedir, makûller ise çelişmez. Siz her ne kadar iki öncülden kuşkulalmazsanız, -ki bunlar, bir bilgi bölümlenmez ve bölümlenmeyen belirli bir cisimde kâim olmaz öncülleridir- neticeden kuşku imkânınız kalmaz.

Cevap olarak (deriz ki:) Biz bu kitabı, sırf filozofların sözündeki çelişki ve tutarsızlıkları açıklamak için tasnif ettik, bu (maksadımız) da hâsıl olmuştur. Çünkü ya nefis-i nâtika konusunda zikrettikleri, ya da kuvve-i vehmiye husûsunda zikrettiklerinin ikisinden birisi çelişiktir.

Sonra diyoruz ki: Bu çelişki açığa çıkardı ki; onlar kıyâstaki karışıklık noktasından habersiz bulunuyorlar. Öyle sanıyoruz ki bu karışıklık noktası şu sözleridir: İlim, bedeninin tabiatına karışmıştır. (Bu tıpkı) rengin; renklenen şeyin tabiatına girmesi gibidir. Renklenen şeyin bölümlenmesiyle renk te bölümlenir. Böylece bilgi mahallinin bölümlenmesiyle bilgi de bölümlenir. Sakatlık; «tabiatına karışma» lafzındadır. Çünkü bilginin, bilgi mahalline nisbeti; rengin renklenen şeye nisbeti gibi olması imkânı yoktur ki bu sebeple (buna dayanılarak) «O (renk) renklenen şeyin üzerine yayılmış, onun içerisine karışmış ve çevresine dağılmıştır, dolayısıyla renklenen şeyin bölümlenmesiyle o da (renk) bölümlenir» denebilsin. Belki de bilginin mahalle nisbeti bir başka şekildedir. Bu (başka) şekilde ise mahallin bölümlenmesiyle onun (bilginin) da bölümlenmesi câiz olmaz. Bilakis bilginin bilgi mahalline nisbeti; düşmanlık idrâkinin cisme nisbeti gibidir. Niteliklerin mahallerine nisbet şekilleri, bir san'ata münhasır olmadığı gibi tafsîlâtı da bizim için güvenilir bir bilgiyle bilinmemektedir. Bunun için ihâtasızca ve nisbetin tafsîlâtını bilmeden hüküm vermek güvenilir (bir hüküm) değildir. Ez-cümle (filozofları) zikrettikleri şeylerin zannı güçlendirip, gâlip kılacağı inkâr edilemez. Sadece yanlışlığı ve hatası câiz olmayan, şüphe sirâyet etmeyen kesin bir bilgi olması inkâr edilebilir. Bu miktar ise şüphelidir.

II.

DELİL

Onlar (filozoflar) dediler ki: «Bilgi; akli, tek bir bilinene nisbetle -ki bu maddeden mücerred bir bilinendir- maddenin tabiatında var ise vu tabiata karışması arazların cismâni cevherlerin tabiatına karışması gibiyse, onun (bilginin) zorunlu olarak-daha önce de belirtildiği gibi- cismin bölümlenmesiyle bölüm-lenmesi gerekir. İster onun (cismin) tabiatına dâhil olmasın ve onun içerisinde yayılmış bulunmasın.»

Eğer tabiata karışma lafzı hoş karşılanmıyorsa biz bunu bir başka ibâreyle değiştirelim ve diyelim ki, bilginin onu bilene nisbeti var mıdır yok mudur? Nisbetinin olmaması muhâldir, çünkü (bilginin bilene nisbetinin) kesilmesi halinde, bilenin; bilgiyle bilen olması, niçin bilmeyen olmasından daha evlâ olmuştur? Eğer nisbeti var ise şu üç kısımdan birisine girer:

Ya (bilginin bilene) nisbeti; bilinen mahallin bütün cüz'lerini içerecektir.

Ya da (bilginin, bilene nisbeti) bilinen mahallin cüzlerinden bir kısmını içerecek, bir kısmını içermeyecektir. Veya bilinen mahallerin cüz'lerinden birisinin bilene nisbeti olmayacaktır. «(Bilinen mahallerin) cüz'lerden hiç birisinin bilene nisbeti yoktur» demek bâtıldır. Çünkü, eğer birimlere nisbeti yoksa bütün lere de nisbeti yoktur. Bütünler mübâyenet yoluyla zaten ayrılmıştır.

«Bilinen mahallin cüz'lerinden bir kısmına nisbeti vardır» denmesi de bâtıldır. Çünkü nisbeti olmayan kısım onun anlamından hiçbir şey taşımaz. Bu ise bizim üzerinde söz etmek istediğimiz husûs değildir.

«(Bilginin, bilenin) zâtına nisbet (edilmesi), bilindiği farzedilen mahallin bütün cüz'lerini içerir» sözü de bâtıldır. Zira şayet (bilgi) doğrudan bilginin kendisine nisbet ediliyorsa (o takdirde) cüz'lerden her birinin malûmu olan (şey), malûmun bir cüz'ü değildir, bizzat malûmun kendisi olur. Böylece bilfiil sonsuz şekilde defalarca akledilmiş olur. Eğer her cüz'ünün (bilgiye) ayrı bir nisbeti varsa ve bu nisbet, diğer cüz'lerin bilginin zâtına nisbetinden ayrı ise, bu takdirde bilginin zâtı anlam bakımından bölümlenmiş demektir. Biz ise bir tek bilineni, her bakımdan bilmenin anlam yönünden bölümlenmiyeceğini anlatmıştık. Eğer cüz'lerden her birinin -diğerinin ona nisbetinden ayrı- bilginin

zâtından bir şeye nisbeti varsa bu yolla bilginin zâtının bölüm-
lenmesi apaçıktır. Bu ise muhâldir.

Bu yüzden ortaya çıkıyor ki; beş duyuda yereden duyumlar, bölümlenmiş parçaların şekillerinin (misâllerinden) başka bir şey değildir. Çünkü idrâk demek; idrâk edilenin misâlinin (ör-
neginin) idrâk edenin nefsinde hâsıl olması demektir. O zaman, duyumlanan şeylerin örneklerinden her bir parça, cismâni ara-
cın bir cüz'üne nisbet edilmiş olur.

*
**

Buna yapılan itirâz, önceki şekildedir. Çünkü intibâ (ta-
biata karışma) lafzının, nisbet lafzıyla değiştirilmesi; -anlattık-
ları şekilde- koyunun kurda karşı düşmanlığındaki vehmi kuv-
vette intibâ eden şey üzerindeki şüpheliyi yok etmez. Şüphesiz
ki (koyunun kurda karşı düşmanlığı) bir idrâktir ve onun ken-
disine (koyuna) bir nisbeti vardır. Bu nisbet söylediğiniz şeyleri
lâzım kılar. Çünkü düşmanlık; miktar bakımından bir kemiyeti
farzedilen şey değildir ki o, misâli varsayılan bir cisimde intibâ
etsin, onun cüz'leri bunun (cismın) cüz'lerine nisbet edilsin.
Kurdun şeklinin takdir edilmiş olması, yeterli değildir. Çünkü
(koyun) kurdun şeklinden ayrı bir şey idrâk etmiştir ki bu, ken-
disine muhâlefet, terslik ve düşmanlıktır. Şeklin üzerinde düş-
manlık (idrâkinin) ölçüsü yoktur. Onu mukadder bir cisimle id-
râk etmiştir. Bu şekil de-tıpkı önceki gibi- burhân bakımından
şüphelidir.

Bir diyen kişi «ilim; cisme parçalanmayan, yer işgal eden
bir cevher şeklinde -ki bu, tek bir cevherdir- hülûl etmiştir
diyerek bu burhânları def'edemez miydiniz» derse?

Biz deriz ki; tek cevher konusunda söz, hendesi mes'elelerle
ilgilidir. Bunun (tek cevher konusunun) halli için söz uzar. Ay-
rıca, bu (ifâdenin) problemi ve zorluğu def'edici bir yönü yok-
tur. Çünkü kudret ve irâdenin de aynı cüz'ün içerisinde olma-
sını gerektirir. Zira bir insanın fiili vardır ve bu fiil ancak kud-
ret ve irâdeyle tasavvur edilebilir. İlimsiz irâde düşünülemez.
Yazma gücü elde ve parmaklardadır, bilgisi ise elde değildir.
Çünkü eli koparmakla bu güç zâil olmaz. İrâde de elde değildir.
Çünkü elin topaç olmasından sonra da o (yazmak) isteyebilir.
Ancak irâdesizlikten dolayı değil, kudretsizlikten dolayı yazması
imkânsızlaşır.

III.

DELİL

Onlar (Filozoflar)ın «bilgi, eğer cismin cüz'lerinde olsaydı; insanın diğer cüz'lerini bilen kişi değil, o cüz'lerini bilen kişi âlim olurdu. İnsana bilen denilir, çünkü bilen olmak; belirli bir yere nisbeti olmaksızın bütünüyle ona hâs bir niteliktir.» sözleri konusundadır.

*
**

Bu da boş bir hevestir. Çünkü insana gören, duyan ve tad alan da denilir. Keza hayvan da bununla nitelendirilir. Ancak bu, duyumlananların idrâkinin cisimde olmadığına delâlet etmez. Bilakis bu, bir tür aşırı gitmektir. Nitekim bir kişi (Bağdat'ın) bütününde değil bir cüz'ünde de olsa «falanca Bağdat'tadır» denilerek bütüne izâfe edilir.

IV.

DELİL

Eğer bilgi, sözgelimi kalbin veya beyin bir bölümüne hülûl etmişse, bilgisizlik onun zıddıdır. Dolayısıyla onun varlığının kalbin veya beyin başka bölümünde kâim olması câizdir. Ve insan bir tek halde hem bir şeyin bileni, hem de bilmeyeni olabilir. Bu (görüş) müstahil olduğuna göre, bilgisizliğin mahallinin, bilginin mahallinin aynı olduğu ortaya çıkar. Bu mahall bir tek (mahal) olduğu için onda iki zıddın birleşmesi müstahildir. Çünkü (eğer mahaller) bölümlenmiş olsaydı, onun bir kısmında cehâletin bir kısmında da bilginin kâim olması câiz olmazdı. Çünkü bir mahalde olan bir şeyin zıddının başka bir mahalde olması çelişik değildir. Nasıl ki bir tek atta beneklilik (beyazlık ve siyahlık), bir tek gözde siyahlıkla beyazlık birleşebilirse de ayrı ayrı mahallerde olur. Aralarında ancak varlık ve yokluk bakımından bir karşıtlık vardır. Şüphesiz ki biz bir kişi için; bazı bölümleriyle -göz ve kulak gibi- idrâk edebiliyor, fakat bedeninin diğer kısımları ile idrâk edemiyor diyebiliriz ve bunda bir çelişki olmaz.

«Sizin, «bilgililik, bilgisizliğin tersidir» sözünüz bunun dışında kalmaz. Hüküm bütün bedene şâmindir. Çünkü hükmün illet mahallinin dışında olması müstahildir. Bilen, bilginin kendisinde kâim olduğu mahaldir. Her ne kadar isim bütün için söy-

leniyorsa da bu mecâzidir, tıpkı «o Bağdat'tadır» dendiği zaman kişinin Bağdat'ın bir kısmında olduğu gibi. Keza zorunlu olarak biz görme hükmünün kişinin el ve ayağında sâbit olmadığını, aksine göze hâs olduğunu bildiğimiz halde «o görüyor» deriz. Hükümlerin tezâdı (çelişkisi) illetlerin çelişkisi gibidir. Çünkü hükümler, illetlerin mahalline inhisâr eder.

Bu açıklamalardan «insanda bilgi ve bilgisizliği kabul etmek için hazırlanmış olan mahal tek bir mahaldir» diyenin sözü çıkarılamaz. Çünkü bu ikisi birbiriyle çelişiktir. Size göre, canlı olan her cisim bilgi ve bilgisizliğe kabiliyetlidir. Siz bilgi için hayâtтан başka hiçbir şart öne sürmedinz. Bilgiyi kabulde -size göre- bedenın diğer bölümleri aynı vetire (süreç) içerisinde dir.

*
**

(Buna şöyle) itirâz edilebilir: Bu husûs istek, şevk ve irâde ko- nusunda sizin aleyhinize döner. Çünkü bu haller insanlar ve hay- vanlar için sâbittir. Bunlar bedende intibâ eden (tabiatında yer alan) anlamlardır. Sonra (insanın) iştîyâk duyduğu şeyden nef- ret etmesi müstahildir. O takdirde bir mahalde iştîyâkın, diğer mahalde nefretin bulunmasıyla, bir tek şeye karşı nefret ve meyil birleşir. Bu da gösteriyor ki o (duygular) cisimlerde yer etmezler. Zira bu güçler her ne kadar pek çok ve muhtelif âlet- lere dağılmış ise de onları (bağlayan) bir tek bağ vardır, bu da nefistir. Bu (bağ) hem hayvanlar için, hem de insanlar için (geçerli)dir. Bağ bir olunca çelişik izâfetler onun için müstahil olur. Bu ise nefsin, hayvanlarda olduğu gibi, cisme intibâ etme- diğine (tabiatında olmadığına) delâlet etmez.

V.

D E L İ L

Derler ki; «eğer akıl akledileni cismânî bir âletle idrâk eder- se kendisini akledemez. «Tâli (İkinci önerme), muhâldir, çünkü akıl kendini akleder, öyleyse öncül de muhâldir.

Deriz ki, «tâlinin tersinin istisnâsı, öncülün tersini doğurur» sözü doğrudur. Ancak öncül ile tâli arasında lüzûmiyyet var ise bu, geçerlidir. Hattâ biz deriz ki; tâlinin öncüle lüzûmu kabul edilmez. Bu konuda delil nedir?

Denilirse ki; bu konuda delil şudur: Görme, cisimle olduğu- na göre, görme; görme ile alâkalı değildir, görüş (organı) gör-

mez, duyuş (organı) duymaz, diğer duyular da böyledir. Aynı şekilde akıl da ancak cisimle idrâk ediyorsa, kendini idrâk edemez. Akıl kendinden başkasını aklettiğine göre, kendini de akleder. Çünkü bizden birisi, kendinden başkasını aklettiği gibi, kendini de akleder. Ve kendinden başkasını aklettiğini aklettiği gibi, kendini aklettiğini de akleder.

Deriz ki; sizin zikrettiğiniz şeylerin hepsi iki yönden bozuktur:

Birincisi, görme, bize göre kendisine taalluk edebilir. Hem kendinden başkasını görür, hem de kendisini görür. Bir tek bilgi, hem kendinden başkasını bilme, hem de kendini bilme olduğu gibi. Lâkin âdet (alışkanlık) bunun hilâfına cereyân etmiştir ve -bize göre- âdetlerin aşılması câizdir.

İkincisi -ki bu daha kuvvetlidir- biz bu husûsları, duyular için kabul ediyoruz. Ancak siz «neden bazı duyularda bu mümteni olunca, diğer kısmında da mümteni olur» dediniz? Cismâniyet konusunda müşterek oldukları halde, idrâk bakımından duyuların hükmünün farklı olması ne kadar uzak (bir ihtimâl) dir. Nitekim görme ile dokunma birbirinden farklıdır. Dokunmanın, ancak dokunulan âletle, dokunanın birbirine değmesi halinde idrâk ifâde edebileceğini söylediniz. Tat alma da böyledir. Görme ise bunun tersinedir. Çünkü onda ayrılma şartı vardır. Hattâ bir kişi gözkapaklarını üst üste getirirse, gözkapağının rengini göremez. Çünkü o kendisinden uzaklaşmamıştır (ayırım yoktur).

Bu farklılık, cisme ihtiyâc konusunda farklı olmayı gerektirmez. Dolayısıyla cismâni duyularda akıl adı verilen bir şeyin bulunması ve kendini idrâk etmesi cihetiyle diğerlerinden ayrılması uzak görülmez.

VI.

DELİL

Dediler ki: «Akıl, eğer görme gibi cismâni bir âletle idrâk etseydi diğer duyular gibi kendi âletini idrâk etmezdi. Lâkin akıl, kalp ve beyni de idrâk eder. Bunun âleti olduğu söylenilemez. Bu da gösteriyor ki onun ne âleti vardır, ne de mahalli, aksi takdirde onu (kalb ve beyni) idrâk etmezdi.»

**

Bu söze itirâz, bundan öncekine itirâz gibidir. Biz diyoruz ki: Görüşün kendi mahallini idrâk etmesi uzak kabul edilemez, ancak böyle alışıldığı için (kabul edilmemektedir.)

Veya diyoruz ki; daha önce geçtiği gibi, cisimlere intibâ bakımından müsterek te olsa, duyuların bu anlamda (cisimlerden) ayrı olması; neden müstahil olsun? Siz niçin, «cisimde kaim olan şeyin kendisinin mahalli olan cismi idrâk etmesi müstahildir» dediniz? Niçin muayyen bir cüz'iden mürsel bir külliye hükmetme lâzım olsun?. Cüz'i bir sebeple veya pek çok cüz'ilerle, külliye hüküm vermenin bâtil olduğu mantıkta ittifâkla bilinmektedir. Hatta bunun için şöyle bir misâl verilmiştir. Bir insan, «her hayvan, çiğnerken alt çenesini oynatır. Çünkü biz bütün hayvanları teker teker gözden geçirdik ve hepsinin böyle olduğunu gördük.» derse bu hüküm timsahı bilmezliğin ifâdesidir. Çünkü o üst çenesini oynatmaktadır.

Bunlar da, sadece beş duyu ile istidlâl etmişlerdir. Onu bilen şekilde görmüşler ve buna göre külle hükmetmişlerdir. Halbuki timsahın diğer hayvanlar arasındaki durum gibi, aklın da diğer duyular arasında başka bir duyusu vardır. Şu halde duyular cismanî olmakla beraber, idrâk ettiği şeyleri -göz gibi- ancak dokunarak idrâk eden ve -dokunma, tadalma gibi- ancak dokunarak idrâk eden diye ikiye bölündüğü gibi, kendi mahallini idrâk eden ve etmeyen diye de ikiye bölünür.

Şu halde onların zikrettiği şey sadece zan getirir, güvenilebilen bir yakın getirmez.

Denilirse ki: «biz, sadece duyular ve istidlâl ile yetinmedik, aksine burhâna dayanmaktayız ve diyoruz ki; eğer kalp ve beyin insanın kendisi olsaydı, insanın onları idrâktan uzak olması imkânsızlaşırdı. Hattâ her ikisini de birlikte akletmekten hâli olmazdı. Tıpkı kendisini idrâkden hâli olmadığı gibi. Çünkü hiçbir şeyin zâtı kendi zâtından uzak kalmaz. Bilakis her zaman kendi nefsinin, nefsinde isbât eder. İnsan, kalp ve beyin sözünü duymadığı veya anatomi (ilmi yoluyla) başka birisinden işitmediği sürece onları idrâk etmez, varlığına inanmaz. Eğer akıl bir cismin içerisine yerleşmişse, o cismi ebediyyen akletmesi veya ebediyyen akletmemesi gerekir. Bu iki (ihtimâl)den hiçbirisi sahîh değildir. Bilakis akıl bir halde akleder, bir halde akletmez.»

Bu gerçekleşmiş (bir gerçek)tir. Şöyleki bir yere yerleşmiş olan idrâk, o yeri, kendisinin o yere nisbeti yönünden idrâk eder. Kendisinin o yere nisbeti onun içerisine girmekten başka bir şekilde düşünülemez. Böylece onu ebedi olarak idrâk eder. Eğer bu nisbet yeterli olmuyorsa ebediyyen idrâk etmemesi gerekir. Çünkü onun buraya başka bir nisbetinin olması düşünülemez. Nitekim o kendi nefsinin aklettiği için nefsinin ebediyyen akleder ve ondan hiçbir şekilde gâfil olmaz.

Deriz ki; nefisinin bilincinde olduğu ve ondan gâfil olmadığı müddetçe; cesedinin ve cisminin şuûruna sahiptir. Evet onun için, kalbin adı sûreti ve şekli belirli değildir. Ancak beden olarak kendi nefisini tesbit eder. Hattâ o, kendisini elbisesi ve evi içerisinde tesbit eder. Onların zikrettiği nefis ise ev ve elbiseye uygun düşmez. Bunun cismin aslını tesbit etmesi, onun aslının mülâzimidir. İnsanın kendi isminden ve şeklinden habersiz olması, koku mahallinden habersiz olması gibidir. Bunun ikisi de, beynin ön kısmında memelerin başına benzeyen iki çıkıntıdadır. Her insan kokuyu burnuyla (bedeniyle?) idrâk ettiğini bilir. Her ne kadar o, koku idrâkinin başa arkadan daha yakın olduğunu, başın içerisinde de, kulağın içinden burnun içine daha yakın olduğunu farkederse de, idrâk mahalli onun için teşekkül etmez ve belirginlik kazanmaz. Aynı şekilde insan kendinin şuûruna varır ve bilir ki; kendisi ile kâim olduğu hüviyeti kalbine aittir ve göğsü kalbine ayağından daha yakındır. Çünkü o, kendisinin ayağı olmadan kalabileceğini farzedebilir de kalbi olmadan kalabileceğini (yaşayabileceğini) farzedemez. Şu halde onların (filozofların) insanın bazan cisminden habersiz olduğu bazan da olmadığı (şeklinde) söyledikleri şeyler böyle (doğru) değildir.

VII.

DELİL

(Filozoflar) dediler ki; cismani âletle idrâk eden müdrike kuvvetinde devamlı çalışmaktan (idrâk etmek) dolayı sakatlık hasıl olur. Çünkü hareketi devam ettirmek cismin mizâcını bozar ve onu sakatlatır. Aynı şekilde yüce ve kuvvetli konular da idrâki yıpratır ve bazan da bozar. Hattâ ondan sonra en küçük ve zayıf şeyi bile idrâk edemez. Kulağın büyük bir sesi duyması ve gözün büyük bir ışığı görmesi gibi. (Bunlar) kulağı ve gözü bozar veya kendisinden sonra gelenleri idrâk etmeyi önler. Böylece kulak; gizli sesi idrâkten, göz; ince görüntüleri almaktan uzaklaşır. Hatta çok tatlı bir eşyi tadanlar; onun ardından çok hafif bir tad dahi hissetmezler.

Akli gücün durumu ise bunun aksinedir. Çünkü onun mâkulâtı bakmasını devam ettirmesi kendisini yormaz. Hatta açık ve zarûri şeyleri idrâk etmek onu gizli görüşleri idrâk husûsunda takviye eder, zayıflatmaz. Eğer akli kuvvete bazı vakitlerde sakatlık âriz olursa bu kuvve-i hayâliyyeyi kullanıp ondan yardım istemesindendir. Kuvve-i hayâliyyenin âleti zayıflar, akli kullanamaz.

Bu da bir önceki gibidir. Biz deriz ki; bu husûsta cismânî du-yuların farklı olması, uzak kabul edilemez. Onlardan bir kısmı için tesbît edilen özelliklerin, diğeri için de tesbît edilmesi gerek-mez. Hatta cisimlerin bu husûsta birbirinden farklı oluşu uzak görülemez. Çünkü bir kısım cisimleri bir tür hareket zayıflatır-ken, bir kısmını da aynı hareket güçlendirir, zayıflatmaz. Şayet onda bir etki yaparsa meydana etkiyi hissettirmeyecek şekilde güçlenmesini sağlayan bir sebep bulunabilir.

Bütün bunlar mümkündür. Çünkü bazı objeler için sâbit olan hükümün bütün objeler için sâbit olması gerekmez.

VIII.

DELİL

(Filozoflar) dediler ki: Gelişmesinin nihâyetine vardıktan sonra (ihtiyarlıkta) bedenın bütün cüz'lerinin gücü zayıflar. Duraklama ise kırk yaşında veya daha sonradır. Bu sırada göz, kulak ve diğeri güçler zayıflar. Halbuki akıl kuvveti çoğunluk-la bundan sonra güçlenir.

Buna rağmen, bedene bir hastalık girince veya ihtiyârlık nedeniyle bunama başlayınca, ma'küllere nazar etmenin im-kânsızlığı icâb etmez. Her ne kadar akıl gücü, bazı hallerde-be-denin zayıf olmasına rağmen- kuvvetlenirse de, onun varlığı-nın kendi nefsi ile kâim olduğu açıktır Binaenaleyh beden ça-lışamaz olunca, onun da çalışamaması; onun bedenle kâim ol-masını gerektirmez çünkü tâlinin (ikinci önermenin) aynıyla istisnâsı, bir netice ortaya çıkarmaz. Biz diyoruz ki; eğer akıl gücü bedenle kâim ise, her halükârda bedenın zayıflığı onu da zayıflatır. İkinci önerme muhâldir. Öyleyse öncül de muhâldir. Biz dersek ki ikinci önerme bazı hallerde mevcuttur, bu tak-dirde öncülün de mevcût olması gerekmez.

Ayrıca bunun sebebi şudur: Bir engel engellemediği, bir meşguliyet işgâl etmediği takdirde nefsin, kendiliğinden bir fiili vardır. Zira nefsin fiili iki türüdür:

Bir fiili bedene kıyâsladır ki, bu, bedenın idâresi ve yöneti-midir.

Biri de kendi ilkelerine ve zâtına kıyâsladır ki, bu da, ma'külleri idrâktır. Bu ikisi birbirine zıttır ve birbirini engel-ler. Nefis ikinsinden birisiyle meşgûl olduğu sürece diğeriinden uzaklaşır. İki hali birleştirmek onun için imkânsızdır.

Beden yönünden nefsin meşgûliyetleri; ihsâs, tahayyül, istekler, gazab, korku, üzüntü ve acıdır. Sen bir ma'kulü düşünmeye başladığında bütün bu şeyler durur. Hatta mücerred olarak hiss, aklın âletine veya aklın kendisine bir âfet isâbet etmeden akli ve aklın nazarını idrâk etmesini önleyebilir. Bütün bunların nedeni; nefsin fiillerden bir fiille meşgûl olmasıdır. Böylece aklın nazarı, acı, hastalık ve korku anında çalışmaz, çünkü o beyin de rahatsızlanmıştır.

Nefsin fiilinin iki ciheti arasındaki ihtilâfın temânuu (karşılıklı olarak engellenmesi) nasıl uzak kabul edilebilir? Bir tek cihetin birden fazla olması bazan temânu icâb ettirebilir. Çünkü korku acıyı, şehvet gazabı bir ma'kulü nazar; diğer ma'kulü unutturabilir. Bedende yerleşmiş olan hastalığın, bilgilerin yerine sirâyet etmemesinin işâreti (kişinin) hastalıktan kurtulup sağlığını kazanınca o bilgileri yeni baştan öğrenmeye gerek duymamasıdır. Bilakis nefsinin durumu olduğu gibi eski haline döner. (Eski) bilgilerini yeniden öğrenmeksizin, hepsi -olduğu gibi- geri gelir.

İtirâz olarak diyebiliriz ki; kuvvetlerin artıp eksilmesinin pek çok sebepleri vardır. Bazı güçler, ömrün başlangıcında kuvvetlenir, bazısı ortalarında, bazısı da sonlarında. Aklın durumu da sonuncu gibidir. Geriye sadece çoğunluğun (nerede olduğu hususu) kalmaktadır.

Görme ile koklama duyusunun farklı olması uzaksanamaz. Çünkü cisme ârız olan iki durum olarak -eşit olsalar da- koklama duyusu kırkıdan sonra kuvvetlenir, görme duyusu zayıflar. Bu güçler hayvanlarda da farklılık gösterir. Bazısının koklama duyusu kuvvetlidir bazısının işitme, bazısının da görme duyusu. Bunun sebebi kontrol imkânı olmayan mizâçlardaki farklılıklardır.

Âletlerin mizâcının da, aynı şekilde şahıslar ve durumlar bakımından farklı olması uzak görülemez. Herhangi bir sebep, akıldan önce göze zaafiyet getirebilir. Çünkü göz daha öncedir. O, (canlının) doğuşundan beri görmektedir. Halbuki akıl onbeş yaşından sonra -veya daha fazla- insanlarda gözlenen farklılıklara dayalı olarak tamamlanmaktadır. Hattâ denilir ki ihtiyârlık; baştaki saçlara, sakaldan daha önce sirâyet eder. Çünkü baştaki suç daha öncedir.

Bu sebeplere dalındığı takdirde, normal seyir takip etmediğinden dolayı bu durumların üzerine güvenilir bir bilgi binâ etmek mümkün olmaz. Çünkü kuvvetlerin artıp eksilmesinin muhtemel olan şekilleri sayılamaz (sınırsızdır). Bu ise, kesin bir bilgi ortaya koymaz.

D E L İ L

Onlar (Filozoflar) dediler ki: İnsan nasıl arazlarıyla birlikte cisimden ibâret olabilir? Halbuki cisimler sürekli yıpranırlar. Gıda yıpranan kısmın yerini alır. Hattâ annesinden ayrılan (doğan) çocuğun defalarca hastalandığını, sonra solduğunu, sonra semirip geliştiğini gördüğümüz zaman, diyebiliriz ki; kırkıdan sonra onda annesinden ayrıldığı (doğduğu) sırada mevcûd olan cüz'lerden hiçbirisi artık kalmamıştır. Hattâ diyebiliriz ki, varlığının evveli sadece meni'nin (sperma) cüz'lerinden ibârettir. Bu cüz'lerden hiçbirisi geriye kalmamış, hepsi yıpranarak başkasıyla yer değiştirmiştir. Dolayısıyla bu cisim, o cisimden ayrıdır. Halbuki bu insan o insanın aynıdır deriz. Hattâ çocukluğunun başlangıcında elde etmiş olduğu bilgiler onunla beraber kalır, halbuki bedeninin bütün uzuvları değişmiştir. Bu da gösteriyor ki ruhun bedenden ayrı bir varlığı vardır ve beden onun âletidir.



(Buna şöyle) itirâz edilebilir: Bu eksiklik hayvânlarda ve ağaçlarda da vardır. Bunların büyüklükleriyle küçüklük halleri kıyâs edildiğinde görülür ve denilir ki, bununla, o aynıdır. Tıpkı insan için denildiği gibi. Halbuki bu, onun cisimden ayrı bir varlığının bulunduğuna delâlet etmez.

Bilgi konusunda zikredilen husûslar; hayâl edilen şekillerin korunmasıyla bâtil olur. Çünkü beynin diğer bölümleri değişse de o (hâfıza) çocukluktan büyüklüğe kadar olduğu gibi kalır.

Onlar beynin diğer bölümlerinin değişmediğini iddiâ ederlerse, kalbin diğer bölümleri de aynıdır, ikisi de bedendedir ve hepsinin değişmesi nasıl tasavvur edilebilir? Hattâ biz deriz ki: insan -meselâ- yüz yıl da yaşamış olsa onda nutfenin cüz'lerinden (bir kısım) kalmış olmalıdır.

Bütününüyle yok olması olmaz. Onda (insan) bir miktar kalmış olduğundan dolayı bu (insan) o insandır. Tıpkı bu, o ağaçtır, bu, o attır dendiği gibi. Pekçok değişikliğe ve yıpranmaya rağmen yine de sperma bâkî kalır.

Bunun misâli şunun gibidir: Bir yere bir batman su boşaltılsa, sonra bir batman daha boşaltılsa ve onunla karışsa, sonra

ondan bir batman su alınsa ve sonra bir batman daha boşaltıl-
sa ve yine bir batman su alınsa sonra, bunu tekrarlamaya
bin kez devam edilse, biz son defasında ilk sudan bir parçanın
kalmış olduğuna, alınan her batman suda, mutlaka o ilk su-
dan bir parça bulunduğuna hümederiz. Çünkü o su, ikinci se-
ferde de mevcût idi. Üçüncüsü ise ikinciden daha yakın bir
mertebededir, dördüncüsü üçüncüsünden daha yakındır ve
böylece sona kadar uzanır.

Bu onların aslına (kâidelerine) göre daha çok gereklidir.
Çünkü onlar cisimlerin sonsuza değin parçalanabileceğini tec-
viz etmişlerdir. Bedene gıdanın eklenmesi ve bedenın bölüm-
lerinin yıpranması tıpkı bu kaptaki suya konulan ve alınan
sular gibidir.

X

DELİL

Onlar (filozoflar) dediler ki: Kuvve-i Akliyye kelâmcıla-
rın ahvâl adını verdikleri akli ve külli genelleri idrâk eder (Kuv-
ve-i akliyye) muayyen bir insanın şahsını duyularıyla müşâ-
hede ettiği zaman; mutlak insanlık (kavramını) idrâk eder,
Halbuki o (mutlak insanlık) gözlenen şahsın başkasıdır. Çün-
kü gözlenen şahıs belirli bir yerde, belirli bir renkte, belirli
bir miktarda ve belirli bir durumdadır. Akledilen mutlak in-
san (kavramı) ise, bütün bu hallerin dışındadır. Fakat (kav-
ram olarak) insan isminin (lafzının) intibâk ettiği her şey
-görülen insanın renginde, ölçüsünde ve durumunda olmasa da-
hatta gelecekte ortaya çıkması mümkün olan (bütün insan
cinsleri de) onun içine (insan kavramı) girer. İnsan (türü)
ortadan kalksa dahi, akılda insan gerçekliği (kavramı) bü-
tün bu (insani) özelliklerinden soyutlanmış olarak bâki ka-
lacaktır. Duyuların müşahhas (somut) olarak gözlediği her
şey de böyledir. (Bu gözlemlerden) akılda, kişinin hakikati,
madde ve durumlardan soyutlanmış, külli olarak yer eder. Ve
onun nitelikleri; zâtî -ağaç ve hayvan için, cisimlilik, insan için,
canlılık gibi- ve arazi -ağaç ve insan için, beyazlık ve uzunluk
gibi- olmak üzere (ikiye) bölünür.

İnsan ve ağaç cinsi veya idrâk edilen her şey için bu nite-
likler; zâtî ve arazi olarak hükmolunur. Görünen şahsa göre
değil.

Bu da gösteriyor ki; duyumlanan karinelere soyutlan-

miş olan külli; (insan) tarafından akledilir ve onun zihninde yer eder.

Akledilen külli de böyledir, onun ne işâreti, ne durumu, ne de miktarı vardır. Durum ve maddeden soyutlanması ya kendisinden alınan şeye izâfetle olacaktır -ki bu muhâldir- zira kendisinden alınan şey; durum, mekân ve miktar sâhibidir. Ya da alana izâfetle olacaktır -ki bu da akleden nefistir- bu durumda da nefsin bir durumu, işâreti, miktarı olmamalıdır. Aksi takdirde nefis için, bunlar kabul edilecek olursa, ona yerleşen şey için de kabul edilir.

(Buna şöylece) itirâz edilebilir: Akıla yerleşmiş olarak koyduğunuz kullî mânâ kabul edilemez. Çünkü ancak duyulara yerleşen şeyler, akla yerleşebilir. Duyulara yerleşen şeyler de bütün olarak yerleşir. Duyu, onun ayırımını yapamaz, akıl ise onları ayırıp tafsil edebilir.

Sonra (duyulara yerleşmiş olan şey) ayrılırsa; cüz'i olması nedeniyle akılda karinelere tek başına ayrılan; karinelerle birlikte (ayrılan) gibi olacaktır. Ne var ki, akılda yer eden (şekil); ma'kûl olan (akılın şeklini idrâk edip ayırdığı) şeye ve benzerlerine bir tek uygunlukla uygun düşecektir ve denilecektir ki; «Bu şu anlamda külli'dir: Akılda ilkin, duyuların idrâk ettiği tek bir ma'kûlün şekli vardır. Bu şeklin o cinsin diğer birimlerine nisbeti bir tek (aynı) nisbettir. Binaenaleyh, insan bir insanı gördükten sonra bir atı görecektir; akılda iki değişik şekil meydana gelecektir. Halbuki (bir insanı gördükten sonra) başka bir insanı görecektir (akılda) başka bir heyet (biçim) hâsıl olmaz.»

Bazan bu örnek doğrudan salt duyuda da ârız olur. Şöyle ki, bir kişi suyu görürse; hayâlinde bir su şekli belirir ve ondan sonra kan görürse başka bir şekil meydana gelir. Tekrar başka bir su görürse, başka bir şekil meydana gelmez. Bilakis suyun hayâlinde yer eden şekli, her bir tek sular için örnektir. O, bu anlamda bu şeklin külli olduğunu zannedebilir. Kezâ insan sözgelimi bir el görürse, (elin) cüz'lerinin birbiriyle olan durumu -avuç ayasının yayvan, olması ve üzerindeki parmakların birer birer ayrılması ve (parmakların) tırnaklarla son bulması gibi- hayâlinde ve aklında hâsıl olur. Bunun yanı sıra (elin) büyüklüğü, küçüklüğü ve rengi de meydana gelir. Bilâhare her şeyiyle ona benzeyen bir başka el görürse, akılda yeni başka bir şekil belirmez. Hattâ yeni bir şeyin meydana gelmesi için; ikinci gözlemenin hiç bir etkisi olmaz. Tıpkı bir sudan sonra bir kapta aynı miktarda su görmesi halinde olduğu gibi. Fakat aynı kişi renk ve miktar bakımın-

dan bir önceki elden farklı bir başka eli görececek olursa, (bu yeni el) için bir başka renk ve miktar hâdis olur, ancak yeni bir el şekli hâdis olmaz. Çünkü siyah ve küçük olan el, bölümlerinin durumu bakımından beyaz ve büyük olan elle ortak-tır. Sadece renk ve miktarda ondan farklıdır. Birincide eşit olan noktalardan dolayı ikincide yeni bir şekil belirmez, çünkü bu şekil, o şeklin aynısıdır. Sadece birbirinden ayrılan şekillerin kısımları yenilenir.

İşte akıl ve duyunun her ikisinde de küllinin anlamı budur. Akıl hayvandaki cismin şeklini idrâk edince, cisim olma bakımından ağaç için yeni bir şekil meydana getirmez. İki suyun şeklini iki ayrı vakitte idrâk örneğinde olduğu gibi. Benzer iki küllide de durum aynıdır. Bu ise durumu (vaz'ı) söz-konusu olmayan bir küllinin kabul edilmesine izin vermez.

Kaldı ki akıl, âlemin sâni'nin varlığına hükmetmesi gibi, işâreti ve durumu olmayan bir şeyin varlığına hükmedebilir. Öyleyse bunun cisimle kâim olmasını neden tasavvur edemiyor? Bu bölümüyle maddeden sıyrılan kısım, kendiliğinden akledilendir, yoksa akl ve akleden değildir. Maddelerden alınmış olan kısma gelince onun durumu yukarda zikrettiğimiz gibidir. (2)

ONDOKUZUNCU MESELE

Onların (filozofların) insan rûhlarının (nefislerinin) var olduktan sonra yok olmasının müstahil olduğu ve onun ebedi olup yokluğunun düşünülemediği konusundaki sözlerinin iptâline dâirdir.

Bu iddiâ için delil istendiğinde onlar iki delil getirirler:

Birincisi, onların şu sözleridir: Rûhun yok olması; ya beden ölümüyle veya ona bir zıddının sirâyetiyle olacaktır ya da güç sahibinin gücüyle olacaktır.

Bedenin ölmesiyle (rûhun) yok olması bâtıldır çünkü beden rûhun mahalli değildir, aksine onun aracıdır. Bedendeki kuvvetler vâsıtasıyla rûh, bu aracı kullanır. Aracın bozulması, aracı kullananın (bedenin) bozulmasını gerektirmez. Ancak aracı kullanan -hayvan rûhları ve cismanî kuvvetler gibi- aracın içinde yer etmiş ve onun yapısına karışmış olursa müstesnâdır.

Hem, rûhun bedene müşâreket ile ve müşâreketsiz diye iki fiili vardır.

Bedene müşâreket ile olan fiili; tahayyül, ihsâs, şehvet ve gazaptır. Bu fiili, şüphesiz beden fesâd bulmasıyla bozulur ve kuvvetlenmesiyle kuvvet kazanır.

Bedenin müşâreketi olmaksızın, kendiliğinden olan fiiline gelince bu, maddelerden soyutlanmış ma'küllerin idrâkidir. Ma'külleri idrâk etmesi için rûhun bedene ihtiyâcı yoktur. Hatta bedenle iştigâl etmesi onu ma'külleri idrâkten alıkoyar. Rûhun bedenden ayrı ve bedenle beraber fiilleri olduğuna göre, var olabilmesi için bedene ihtiyâcı yoktur.

Ona (rûha) bir zıddının sirâyetiyle yok olduğunu söylemek te bâtıldır. Çünkü cevherlerin zıddı olmaz. Bunun için evrende ancak arazlar ve objelerin üzerine ilişen şekiller yok olabilir. Su olma şekli zıddıyla yok olabilir ki bu hava olma şek-

İdirdir. Mahalde olan madde ise hiçbir zaman yok olmaz. Mahalli olmayan her cevherin zıddı ile yok olması düşünülemez. Çünkü mahalli olmayanın zıddı da yoktur. Zıtlar bir mahalde ard arda gelen hallerdir.

(Rûhun) kudret sâhibi birinin kudreti ile yok olacağını söylemek te bâtıldır. Çünkü yokluk bir şey değildir ki kudret ile vukûu düşünülebilirsin. Bu, âlemin ebediyeti mes'elesinde zikrettiklerinin aynıdır. Biz bu konuyu orada belirttik ve üzerinde konuştuk.

**

Buna itirâz (ımız) bir kaç yöndendir:

Birincisi, «rûh; bedeninin ölümüyle ölmez, çünkü o cisme hü-lûl etmiş değildir». görüşüdür ki bu bir önceki mes'eleye binaen yürütülmektedir. Biz bu (görüşü) Biz onu kabul etmiyoruz. (Onsekizinci meseleyi kastediyor.)

İkincisi -onlara göre- her ne kadar rûh bedene girmiyorsa da onun bedenle ilişkisi vardır. Öyle ki, rûh ancak bedeninin meydana gelmesiyle meydana gelir. Bu görüş İbn Sinâ'nın ve muhakkiklerin tercih ettiği görüştür. Onlar, Eflatun'un «rûh; kadimdir, bedenlerle meşgûl olması ona burhânî metodlarla ârız olur» sözünü reddetmişlerdir.

Buna göre, rûhlar; bedenlerden önce eğer bir idiyeler nasıl ayrılmışlardır? Çünkü hacmi ve miktarı olmayan şeyin parçalanması düşünülmez. Eğer parçalanmadıkları iddiâ ediliyorsa bu, muhâldir. Zira zorunlu olarak bilinir ki; Zeyd'in rûhu Amr'in rûhunun gayridir. Eğer bir olsaydılar, o zaman Zeyd'in bilgilerinin, Amr'in bilgileri olması gerekirdi. Çünkü bilgi; rûhun zâtî niteliklerindendir. Zâtın nitelikleri, her izafete zât ile beraber girer. Eğer rûh, bedenlerden önce (bir değil de) çok idiyse, neden çoğalmıştır? Çoğalması; maddeler, yerler, zamanlar ve sıfatlarla olamaz. Çünkü onda sıfatların değişmesini gerektiren bir özellik yoktur. Bedenin ölümünden sonra rûhların durumu, ise bunun hilâfinadır. Çünkü-rûhun bekâsını kabul edenlere göre- (bedenin ölümünden sonra rûhlar) sıfatların değişmesiyle çoğalır zira o (bedenin ölümünden sonraki rûh) bedenlerle değişik şekiller edinmiştir.

Onda iki rûh birbirinin benzeri değildir. Çünkü (onun elde ettiği bu şekiller) ahlâktan hâsıl olur. Ahlâk ise birbirine benzemez. Tıpkı zahiri ahlâk benzemediği gibi. Eğer benzemiş olsaydı bizim için Zeyd ile Amr'in benzer olması gerekirdi.

Bu burhâna göre, nutfenin rahimde meydana gelip, mizâcî yönetici nefsi kabule hazır hale gelince, ruh meydana gelir. (Nutfe) ruhu sonra kabul eder, çünkü o (kabul edilen rûh) sadece nefistir. Bazen bir rahimde ikiz olan iki nutfenin rûhu kabule müsâit olması mümkündür. Bu durumda iki nutfeye de, ilk mebde'den vâsıtalı veya vâsıtasız olarak hâdis olan iki rûh ilişir. Bunun (birinin) rûhu onun (diğerinin) bedeninin yöneticisi, onun rûhu da bunun bedeninin yöneticisi olmaz. Şu halde (bir rûhun bir cisme) tahsisi, ona tahsis edilen ruhla, ona tahsis edilen beden arasındaki husûsî bir alâkadan dolayı olur. Aksi takdirde bu ikizlerde birinin bedeni bu rûhu kabul konusundâ diğerinden evlâ (öncelikli) olamazdı. Öncelikli olsaydı, iki rûh; birlikte meydana gelmiş olurdu ve iki nutfe birlikte yönetimi kabule müsâit olurdu. O zaman ikisini birbirinden ayıran özellik ne olacaktı? Eğer bu özellik onun tabiatına karışma (intiba) idiyse bu, bedenin yok olmasıyla bâtil olurdu. Eğer ortada özellikle bu nefisle, özellikle bu beden arasındaki alâkanın bir başka şekli var idiyse ve bu alâka o rûhun meydana gelmesinde şart olmuşsa, aynı alâkanın rûhun bekâsı konusunda da şart olması hangi şekilde uzak görülebilir? Alâka kopunca rûh ta yok olur. Sonra ancak dirilme ve neşir yolu ile varlığı Allah Sübhânehû'nün iradesiyle vücûd bulur. Nitekim bu husûs; Şeriatta mead (öldükten sonra dirilme) konusunda vârid olmuştur. (1)

Denilirse ki; rûh ile beden arasındaki ilişki, ancak doğuştan gelme bir arzu ve tabiî bir şevk yoluyla olmaktadır. Doğuştan, bu rûh; özellikle bu beden için yaratılmıştır. Bu şevk, onu diğer bedenlere bağlamaktan alıkoyar ve bir an olsun onu başı boş bırakmaz. Dolayısıyla doğuştan gelen bu şevk ile sınırlı olarak, belirli bedene bağlı kalır ve diğerinden uzaklaşmış olur.

Bu ise, rûhun doğuştan bir iştiyâkla yönetimine iştiyâk duyduğu bedenin fesâdıyla (bozulması) fesâd bulmasını gerektirmez. Evet, bazan bu şevk, rûhun bedenden ayrılması halinde devam eder. Eğer yaşamak ile; rûhun bedenle meşgûliyetine, şehvetlere engel olmaktan vazgeçip ma'kûlleri talep etmesine hükm ediliyorsa; şevkin gereğine vâsıl kılan âletin ortadan kalkması halinde aynı şevkle, rûh, acı ve ve eziyet duyar.

Hudûsun (yoktan meydana gelmenin) başlangıcında, Zeyd'in rûhunun, Zeyd'in şahsı için tayinine gelince bu, hiç şüphesiz bedenle rûh arasında mevcûd olan bir sebep ve münâsebet dayandır. Öyleki bu beden -sözgelimi- bu rûh için, diğerlerinden daha elverişli olmalı ve aralarında daha fazla ilişki bulunmalıdır ki, özellikle onu seçebilsin. Bu münâsebetlerin özel-

liğini idrâk etmek beşerin gücü dâhilinde değildir. Bu idrâkin tafsilâtına muttali olamamamız bir tahsis ediciye ihtiyaç duyma kâidesinden şüpheye düşmemizi gerektirmez. Keza bizim, «ruh, bedenin yok olmasıyla yok olmaz» sözümüze de zarar vermez.

Deriz ki; her ne kadar tahsisi gerektiren bu ilişki, bizim gözümüzden uzak bulunsa da bu bilinmez ilişkinin, rûhun bekâsı için bedenın bekâsını gerektirecek şekilde olması uzak görülemez. Böylece beden bozulunca, rûh ta bozulur. Bunun zorunlu olarak gerekıp gerekmediği bilinemediği için meçhûle göre hüküm vermek mümkün olmaz. Olabilir ki bu münâsebet, rûhun varlığı için zarûridir. O ilişki yok olunca rûh ta yok olur. Öyleyse onların zikretmiş oldukları delile güvenilemez.

Üçüncü itirâz ise şudur: Âlemin ebediliği konusunda da belirtmiş olduğumuz gibi, rûhun; Allah'ın kudretiyle yok olacağını söylemek uzak görülemez.

Dördüncü itirâz ise şöyledir: Denilebilir ki, rûhun yokluğunu kesinlikle belirten bu üç metodu zikrettiniz. Bunlar kabul. Ancak «bir şeyin yokluğu sadece bu üç yolla düşünülebilir» sözünüzün delili nedir? Eğer bölümlenme yalnız olumsuzlukla, olumluluk arasında dönmüyorsa yok oluş şeklinin üçten ve dörtten fazla olması uzak görülemez. Belki de yokluğun, sizin zikrettiklerinizin dışında dördüncü ve beşinci bir yolu vardır.. Bütün yolları bu üç şekle hasretmek burhânla ve delille bilinen bir husûs değildir.

**

İkinci Delilleri : Onların tafrası (böbürlenmesi) da bu delile dayanmaktadır. Nitekim onlar derler ki; «bir mahalde olmayan her cevherin yok olması müstahildir. Hatta (birleşik olmayan) basit (cevher)ler katiyyen yok olmazlar.» Bu delil ile, her şeyden önce bedenın yok olmasının -yukarıda geçtiği gibi- rûhun yok olmasını gerektirmeyeceği sâbit olmaktadır. Bundan sonra denilir ki, (bir mahalde olmayan her cevherin) başka bir sebeple yok olması müstahildir. Çünkü herhangi bir sebeple -bu sebep ne olursa olsun- yok olan her şeyde, bozulmazdan önce bir bozulma gücü vardır. Yani yok olma imkânı, yok olmadan öncedir. Nasıl, hâdislerden yeniden meydana gelen şeylerin var olma imkânı; varlık(ların)dan önce ise ve var olma imkânına; varlık gücü, yok olma imkânına da bozulma gücü deniyorsa ve nasıl varlık imkânı, izâfi bir vasıf olduğundan, kendisine izâfetle mümkün olabilmesi için ancak bir şeyle

kâim olabilirse, yokluk imkânı da aynı şekildedir. Bunun için her hâdis, hâdisin varlık imkânının ve gücünün (kendisinde) bulunduğu daha önceki bir maddeye muhtâttır.

Âlemin kadîm olması mes'elesinde geçtiği gibi, varlık gücü olan madde oluşan varlığı kabul eder. Kabul eden ise, kabul edilenin gayridir. Bu durumda (varlığı) kabul eden, (varlığın) oluşması anında bile kabul edilenle birlikte vardır ve bu, ondan ayrıdır. Yokluğu kabul eden de böyledir. Onun da yokluğun oluşması anında var olması gerekir ki, kendisinde bir şey var, bir şey yok olsun. Yok olan şey kalandan başkası olur. Nasıl varlığın oluşması anında kalan şey, oluşan şeyden -oluşan şeyi kabul etme gücü bulunmasına rağmen- başka ise, aynı şekilde (yok olandan) kalan şey, kendisinde yokluk, gücü (yokluğu) kabul ve (yokluğu) imkânı bulunan şeydir.

Şu halde, üzerinde yokluğun olduğu şeyin, yok olmuş ve yokluğun oluşmasıyla beraber yok olmayı kabul eden şeyden mürekkebe olması lâzım gelir. Aslında o şey, yokluğun oluşmasından önce yok olma gücünü taşıyan, şeydir. Yok olma gücünü taşıyan şey, madde, ondan yok olan da sûret (şekil) gibi olmaktadır.

Lâkin rûh basittir. O, maddeden sıyrılmış şekildir. Onda birleşme yoktur. Madde ve şekilden birleştiği farz edilirse biz bu açıklamaya ana esas (ilke) olan maddeye dönüştürürüz. Çünkü maddenin bir asla ulaşması gerekir. Böylece o aslin yok olmasını ortadan kaldırırız ki buna rûh adı verilir. Tıpkı cisimlerin maddesinden yokluğu muhâl kabul ettiğimiz gibi. Çünkü bu madde ezelidir ve ebedidir. Onun üzerinden şekiller meydana gelir ve ondan şekiller yok olur. Şekillerin oluş gücü de, şekillerin yok olma gücü de ondadır. Çünkü o, iki zıddı aynı eşitlikte kabul edicidir.

Bundan da anlaşılıyor ki; zâtı bir olan her varlığın yok olması müstahildir.

Bunu bir başka ifâdeyle de anlatmak mümkündür. Söyleki; bir şeyin var olma gücü, o şeyin varlığından önce olur. O zaman (bir şeyin varlığı) o şeyin gayri için bulunur, varlık gücünün kendisi için olmaz.

Bunun (açıklanması şöyledir:) Gözü sağlam olana denilir ki «o, bilkuvve görücüdür,» Yani onda görme gücü vardır. Bunun anlamı ise şudur: Gözde iyi görmek için mutlakâ bulunması gereken nitelikler onda mevcuttur. Eğer görme gecikiyorsa bu, başka bir şartın gecikmesindendir. Söz gelimi siyahı görme gücü; bilfiil siyahı görmezden önce de gözde mevcuttur.

Bilfiil siyahı görme hâsıl olursa, o siyahı görme gücü (bilfiil) görme anında mevcûd olmaya(bilir) Zira, «ne zaman görme hâsıl olursa, o (görme gücü) bilfiil mevcûd olduğu gibi, bilkuvve de mevcûd olur» denemez. Bilakis, varlık gücü, bilfiil hâsıl olan varlık hakikatına benzemez.

Bu öncül sâbit olunca, deriz ki: Basit bir şey yok olunca, yok olmazdan önce, o şey için yok olma imkânı meydana gelmiş olur ki bilkuvve ile kasd olunan budur. Aynı şekilde o şey için varlık imkânı da hâsıl olmuş olur. Yokluğu mümkün olan şeyin, vücûdu vâcip değildir. Bilakis vücûdu mümkündür. Biz varlık gücüyle vücûd imkânını kasd ediyoruz. Bu ise, netice itibâriyle bir şeyde kendi nefsinin varlık gücüyle, bilfiil var oluşunun meydana gelmesinin birleşmesine ve bilfiil var olmasının, varlık gücünün aynı olmasına vesile olur. Biz, görme gücünün görmenin gayrı olan gözde bulunup görmenin kendisinde bulunmadığını açıklamıştık. Aksi takdirde bu, bir şeyin hem kuvve, hem fiil halinde olması sonucunu doğurur ki, bunlar birbiriyle çelişiktir. Bir şey kuvve halindeyse fiil halinde olmaz, fiil halinde ise kuvve halinde olmaz. Basitte, yok olmazdan önce, yok olma gücünün varlığının kabulü varlık halinde varlık gücünün kabulü demektir ki bu, muhâldir.

*
**

Bu (netice) onların âlemin ezeliliği ve ebediliği mes'elelerinde madde ve unsurların hâdis olmasıyla, yok olmasının müstahil oluşunda kendileri için kararlaştırdığımız neticenin aynısıdır.

Karışıklığın menşei ise, imkânı; kâim olmak için bir mahalli gerektirecek şekilde va'z etmeleridir ki, biz bu konu üzerinde ikna edici (biçimde) orada söz ettiğimizden burada tekrarlayamıyoruz. Çünkü mes'ele aynı mes'eledir. Üzerinde konuşulanın; maddenin cevheriyle, ruhun cevheri olması arasında fark yoktur. (2)

YİRMİNCİ MESELE

Onlar (filozoflar)ın, cesetlerin (yeniden) dirilişini, (ba's), rûhların bedene gönderilişini, cehennemın cismânî olarak varlığını, cennetin, hûrîlerin ve insanlara vaad edilen diğer şeylerin varlığını inkâr etmelerinin ve «bütün bunların halkın avâm tabakasına rûhânî sevab ve cezanın anlatılması için -ki bu rûtbeler cismânî rûtbelerden daha üstündür- örnek olarak verildiğni» söylemelerinin iptâline dâirdir.

*
**

Bu (görüşleri) bilcümle müslümanların inaçlarına muhâliftir. Önce biz onların uhrevî konulardaki inançlarını anlatmaya çalışalım. Sonra bütünûyle İslâm'a aykırı olan husûslarına itirâz edelim.

(Filozoflar) dediler ki: «Rûh, ölümden sonra ya bir zevk içerisinde -ki o (zevk)in büyüklüğünü insan tavsifi kuşatamaz- ya da bir elem içerisinde -ki bu elemin büyüklüğünü de insan tavsifi kuşatamaz- ebedi olarak bâkî kalır. Sonra bu elem, sonsuz da olabilir, zaman boyunca ortadan kalkabilir de.

Ayrıca insanlar dünyevî zevklerde ve mertebelerde sayısız farklılıklar gösterdikleri gibi, elem ve lezzetin dereceleri konusunda sayısız farklılık(lar arz ederek) tabakalara ayrılırlar. Ebedi zevk, temizlenmiş mükemmel rûhlar içindir. Ebedi acı kirli ve eksik rûhlar içindir. (Zamanla) bitecek olan elem ise; kirlenmiş fakat kâmil ruhlar içindir. Bunlar kemâl, arınma ve temizlik ile mutlak saadete ulaşabilirler. Kemâl; ilim iledir, arınma ise amel iledir.

İlme ihtiyaç şekli şöyledir: Akli gücün gıdâsı ve zevki ma'kûlleri idrâk etmesindedir. Tıpkı şehvet gücünün zevki; arzulanan şeye ulaşmasında, görme gücünün zevki de; güzel şekillere bakmasında olduğu gibi. Diğer güçler de böyledir.

Ancak (rûhun) akledilenlere muttali' olmasını önleyen şey; beden ve onun meşgûliyetleri, duyular ve şehvetlerdir. Dünya hayatında, câhil olan rûhun hakkı, rûhî lezzeti kaybederek elem çekmektir. Ancak bedenle meşgûl olmak ona kendisini unutturur ve acısını avutur. Tıpkı korkanın acı duymaması, afyonkeşin ateşi hissetmemesi gibi. Şu halde rûh; eksik olunca, nihâyet bedenın meşgalesi üzerinden kalktığı vakit (ölünce esrar içerek) uyuşmuş gibi olur. Ateşe değdirilirse acı duymaz. Fakat (esrarın) uyuşukluğu zâil olunca bir kerre de yığınak halinde büyük acı duyar. Ma'kûlleri idrâk eden rûh, bundan (bu idrâkten) dolayı gizli bir zevkle zevkyâb olur. Ancak (bu zevki) tabiatının gerektirdiğinden az olur. Sebebi de; bedenın meşgûliyetleri ve nefsin (bedeni) şehvetlere alışmasıdır.

Bunun misâli; acı çeken hastanın misâlidir. O, güzel ve tatlı şeyleri, çirkin görür, kendi hakkında en iyi zevk nedeni olan gıdaları nefretle karşılar. Kendisine âriz olan hastalık sebebiyle bu gıdalardan tad almaz.

İlimlerle olgunlaşmış olan rûhların üzerinden ölümle bedenın yükü ve meşgûliyetleri atılınca onun da misâli; en güzel zevk ve en tatlı yemek sunulan kimsenin misâlidir. Bu kişiye geçici bir hastalık âriz olmuş ve o zevki kavramaktan kendisini alıkoymuştur. Hastalık ortadan kalkınca o, bir anda büyük zevkin farkına varır.

Veya bunun misâli; bir kişiye karşı aşırı tutkusu olan kimsenin durumu gibidir. O kişi uykuda iken veya bayılmışken veya sarhoşken sevdiği kimse yanına gelip uzanır. Ancak o, bunun farkında değildir (seven) kişi aniden ayılıverirse, uzun süre bekledikten sonra (bu âni) buluşmanın zevkini bir defada hisseder.

Bu zevkler; akli ve rûhânî zevklere nisbetle çok küçük ve basittir. Ne var ki bunu insana anlatmak imkânsızdır. Ancak insanların bu hayatta gördükleri örneklerle anlatılabilir.

Bu, şuna benzer: Çocuğa veya iktidârsız bir kişiye! cimâmın (cinsel temas) zevkini ve tadını anlatmak istediğimizde bunu, ancak misâllerle anlatabiliriz. Çocuğa onun için şeylerin en tatlısı olan oyunla, iktidârsız kişiye de; son derece açlık halinde güzel (yemek) yemenin verdiği zevkle ifâde edebiliriz. Böylece, önce zevkin var oluşunu prensib olarak kabul eder, sonra da örnekten anladığı zevkin cima anında (ki zevki) aynıyla ifâde etmediğini, bu (zevkin) ancak tadılarak kavranabileceğini öğrenir.

Akli lezzetlerin cismânî lezzetlerden daha üstün olduğunu delili iki husustur:

Birincisi; meleklerin hali, yırtıcı hayvanların ve domuzların hallerinden daha üstündür.

Onların, cinsel temâs ve yemek gibi bedensel lezzetleri yoktur. Sadece onlar (melekler) için eşyânın hakikatına vâkıf olmak ve âlemlerin Rabbına -mekân ve varlık sırası bakımından değil- sıfatlar bakımından yakın olmak (gibi) kendi nefislerine tahsis edilmiş olan (Allah'ın) cemâl ve kemâlinin şuûruna varmanın zevki vardır. (Mekân ve varlık sırası bakımından değil) zira varlıklar Allah Teâlâ'dan sırayla ve vâsitalarla hâsıl olmuştur. Şüphesiz ki (bu) vâsitalara yakın olanların sırası, geride kalanlardan daha yücedir.

İkincisi; insan bazan akli lezzetleri bedeni lezzetlere tercih eder. (meselâ insan;) düşmanını mağlûp edip yenebilmek için cinsel birleşme ve yemek ile elde edilen zevklerin hepsini terkedebilir. Hattâ düşük (önemsiz) olmasına rağmen (insan) satranç ve tavlada gâlib gelecek elde edeceği zevk için gün boyu (yemek) yemeyi terkederek, açlığın elemi hissetmez bile. İhtişâm, riyâset tutkunu da böyledir. İhtişâmının yıkılmasıyla, sevgilisinden (cinsel birleşme ile) doyum sağlama arasında herkesin bileceği gibi tereddüt gösterir o, ihtişâmı tercih ederek arzusunu dindirmeyi bırakır. Yüzünün suyunu korumak için birleşmeyi küçümser ve onun için bu, şüphesiz ki daha zevkli olur.

Hatta yiğit kişi, yiğitlerden bir kalabalığın huzûrunda ölüm tehlikesini küçümseyerek ve öldükten sonra olmasını tevehhüm ettiği övgü ve alkışa imrenerek hücûma geçer.

Şu halde âhiretle ilgili akli lezzetler dünyâ ile ilgili cismi lezzetlerden daha üstündür. Eğer böyle olmasaydı Resulullah (S.A.V.) Allah Teâlâ: «Sâlih kullarım için gözlerin görmediği, kulağın işitmediği ve beşer kalbine gelmeyen (nimetler) hazırladım, buyuruyor.» (*) demezdi. Ve yine Allah Teâlâ, «Hiç bir nefis, kendileri için saklanan müjdeyi (sevinilecek şeyleri) bilmez.» (**) buyurmazdı.

Bilgiye ihtiyâç şekli bundan ibârettir.

Bütün bilgiler içerisinde en faydalısı salt akli bilgilerdir ki bu; Allah Teâlâ'yı, onun sıfatlarını, meleklerini, kitaplarını

(*) Buhâri, V, 31.

(**) Secde: 17.

ve objelerin ondan nasıl var olduğunu bilmektir. Bunun ötesinde kalan bilgiler, eğer buna vesile oluyorsa -bu sebeple- faydalıdır. Fakat Nahiv, lügat, şiir ve diğer değişik bilimler gibi bu (akli bilgiye) vesile olmuyorsa, diğer san'atlar gibi birer san'at ve mesleklerdir.

Amel ve ibâdete ihtiyâç ise; rûhun arınması içindir. Çünkü bu bedenle bulunan rûh; eşyanın hakikatını idrâk etmekten engellenmiştir. (Bu engellemenin nedeni,) bedenın tabiatına karışmış olması değil, aksine bedenle meşgûl olup onun arzu ve isteklerine, şevk ve gereklerine tâbi olmasıdır. Bu istek ve arzular rûhun bir şeklidir. Uzun süre arzuların peşinde gidecek, lezzet verici duyularla sürekli arkadaşlık etmenin sonucunda orada (rûhta) yerleşir. Beden ölünce rûha yerleşmiş olan bu sıfatlar iki bakımdan ona eziyet verir:

Birincisi; rûhu kendi özel zevklerinden alıkoyar. Bu (zevkler) meleklerle buluşmak, ilâhî ve güzel mes'elelere muttâlî, olmaktır. Ancak bu sırada rûhu, -ölümünden öncesi gibi- bu acı-ları duymaktan alıkoyan ve meşgûl eden beden yoktur.

İkincisi; rûhla beraber, dünyaya, dünyevî sebeplere ve lezzetlere temâyül ve hırs olduğu gibi kalır, ancak (elinden) aleti alınmıştır. Çünkü onun (rûhun) bu zevklere ulaşması için âleti bedenidir. Bu takdirde onun durumu; bir kadına âşık olup başkanlığa alıştığı, çoluk çocuğuyla uyuşup, malıyla rahatladığı ve bu ihtişâmı sevindiği halde, sevgilisi öldürülen, başkanlıktan atılan, çoluğu çocuğu esir edilen, malı düşmanlarınca alınan ve bütün ihtişâmı yerle bir olan kişinin durumu gibidir. Bu kişi saklanmayacak elemeler duyar. Ancak hayatta bulunduğu sürece (eski) hallerinin tekrar geri geleceğinden ümidini kesmez. Zira (bilir ki,) dünyânın işi bir gelir, bir gider, ya ölüm sebebiyle bedenini yitirerek artık ümidi (tamamen kesilirse durumu ne olur?

Bu gibi hallere düşmekten kurtulmak; ancak nefsi, arzularından çekmek, dünyâdan yüz çevirmek, dünyevî işlerden ilişkisini kesecek kadar bütün ciddiyetle ilim ve takvâyâ sarılmakla mümkün olabilir. O artık dünyâda iken, uhrevî mes'elelerle alâkasını pekiştirir. Bu takdirde ölünce, zindandan kurtulmuş, bütün arzularına ulaşmış gibi olur. Onun cenneti işte budur.

Ne var ki, rûhtan bütün bu nitelikleri almak ve tümüyle yok etmek imkânsızdır. Çünkü bedeni zarûretler onu kendisine çeker. Buna rağmen rûhun bu ilişkilerini kuvvetlendirmesi mümkündür. Bunun için Allah Teâlâ: «Sizden her biriniz mut-

laka ona (ölüme) ulaşacaksınız bu, rabbin için verilmiş bir hüküm olmuştur» (*) buyuruyor.

Ancak bunlarla (dünyâ nimetleri) ilişkisi zayıflarsa ölüncel onlardan ayrılmak fazla acı vermez, muttali olacağı ilâhî mes'elelerden dolayı büyük zevk duyar.

Dünyâdan ayrılır ayrılmaz bu ilişkilerden ve onlara karşı arzu duymaktan kolayca vazgeçer. Bu vatanından ayrılıp yüce bir mevkîe ve üstün bir makâma yükselen kimsenin durumuna benzer. Onun rûhunda vatanının ve âilesinden ayrılmış olma halinden dolayı bir ıztırâb hâsıl olur ve nisbeten acı duyar, bununla beraber yenilenen mülk ve başkanlık zevki (neşvesi o duyguyu) siler, yok eder.

Bu sıfatları bütünüyle sıyırıp atmak mümkün olmadığı için şeriatte ahlâk hususunda karşılıklı iki taraf arasında orta bir yol izlenmiştir. Çünkü ılık su, ne sıcak, ne de soğuktur. O hemen hemen her iki nitelikten de uzaktır. Bunun için kişinin mal tutmakta aşırı gitmemesi gerekir. Aksi takdirde onda mal hırsı hâkim olur. Harcamada da aşırı gitmemelidir. Yoksa müsrif olur. Her işten kaçınan olmamalıdır korkak olur, her işe dalan olmamalıdır kızgın olur. Cömertliği istemelidir, çünkü o cimrilikle, savurganlığın ortasıdır. Yiğitliği istemelidir çünkü o korkaklıkla kızgınlığın ortasıdır. Diğer bütün huylar da böyledir.

Ahlâk ilmi uzundur, şeriat onun tafsîlâtında son derece ileri gitmiştir. Ahlâkî eğitmenin yolu; bütün işlerde şeriatın kanunlarına uymakla mümkündür, ta ki insan hevesine uymasın ve arzularını tanrı edinmesin. Bilakis, şeriatı taklid ederek adım atmalı -kendi isteğine değil- onun işâretlerine bağlanarak, ahlâkını düzeltmelidir. Kendisinde ilim ve ahlâk bakımından bu faziletler eksik olan kişi, helâk olmuştur. Bunun için Allah Teâlâ: **«Kendisini temizleyen felah bulmuş, aldatansa kaybetmiş» (**)** buyurur.

İlmî ve amelî faziletlerin her ikisini de kendinden toplayan kişi ârif ve âbid'dir. O mutlak mutludur. Kendisinde âmelî fazilet bulunmayıp ta, ilmî fazilet bulunan kimse ise âlim ve fâsıktır. Bir süre azâb çeker, ancak azâbı devam etmez. Çünkü onun nefsi ilimle olgunlaşmıştır. Fakat bedenî ârızalar onu kletmiştir. Rûhun cevherinin tersine bu kirlilik, geçicidir. Yenilenen nedenlerle bu kirler yenilenmez ve uzun zaman sonrayok olur.

(*) Meryem : 71

(*) Şemsi : 9

Kendisinde ilmi fazilet olmayıp da âmelî fazilet olan kişi kurtulur ve ıztırâplardan sâlim olur, ancak mükemmel mutluluğun hazzına eremez.

Onlar (filozoflar): Ölen kişinin kıyâmetinin koptuğunu iddiâ ettiler.

Şeriatıta (kıyâmetle ilgili olarak) vârid olan husûslar ve hissi şekillerden maksad; misâl vermektir. Çünkü zihinler bu lezzetleri kavramaktan âcizdir. Bunun için anlayabilecekleri örnekler verilmiştir. Sonra da kendilerine bu lezzetlerin anlatılanların çok üstünde olduğu hatırlatılmıştır. İşte onların (filozofların) mezhebi (görüşleri) bundan ibarettir.

*
**

Biz diyoruz ki: Bu husûsların çoğunluğu şeriata aykırı değildir. Çünkü biz âhirette (bu dünyâda) duyulabilen zevklerden daha yüce zevk türlerinin bulunduğunu inkâr etmiyoruz. Rûhun bedenden ayrılınca bâkî kalacağını da inkâr etmiyoruz. Ancak biz bunu şeriât vâsıtasıyla öğrenmiş bulunuyoruz. Çünkü Şeriatte meâd (tekrar dönüş) vârid olmuştur. Tekrar dönüş ancak rûhun bekâsıyla mümkün olabilir. Sadece biz onların bu husûsları mücerred akılla bilme iddîalarına karşı çıkıyoruz.

Bu görüşlerden şeriata muhâlif olanlar; cesetlerin haşrinin inkârı, cennetteki bedenî zevklerin inkârı, cehennemdeki cismânî elemelerin inkârı, cennet ve cehennemin Kur'an'da tavsîf edildiği gibi mevcûd oluşunun inkârıdır (1)

Rûhânî ve cismânî saadetlerin ve mutsuzluğun birlikte hakuk etmesini engelleyen nedir?

Allah Teâlâ'nın: «Hiçbir nefis kendisi için saklanan müjdeyi (sevinilecek şeyleri) bilemez.» (*) buyruğunun anlamı; bütün bunları bilemez şeklindedir.

«Sâlih kullarım için gözlerin göremediği, kulağın duymadığı ve beşer kalbine gelmeyen (nimetleri) hazırladım» (**) buyruğu da böyledir. Bu gibi yüce şeylerin varlığı diğerlerinin yokluğuna delâlet etmez.

Bilakis her ikisinin birleşmesi daha mükemmel olur. Burada vaadolunan da işlerin en mükemmelidir ki bu, mümkündür. Dolayısıyla şeriata uygun olarak bunun tasdiki icâb eder.

(*) Secde : 17

(**) Buhâri V, 31

Denilirse ki; şeriatla vârid olan husûslar halkın anlayışına göre verilmiş misâllerdir, tıpkı teşbih ve benzer konularda vârid olan âyetler halkın anlayışına göre verilmiş örnekler olduğu gibi. İlâhî sıfatlar ise mukaddestir, halkın hayâlinin üstündedir.

Cevâp olarak denilir ki; bunları birleştirmek tahahküm-dür. Bilakis ikisi birbirinden iki bakımdan ayrılır.

Birincisi, teşvîh konusunda vârid olan lafızları; istiâre yaparken araplarda adet olduğu gibi- te'vil ihtimâli olan lafızlardır. Cennet ve cehennem tavsifine dair ve buradaki ahvâlin açıklanması konusunda vârid olan ifâdeler ise, öyle bir dereceye bâlîğ olmuştur ki te'vil ihtimâli yoktur. Geriye sadece, halkın menfaati için hakkın zıddının tahayyül etme (gibi) sözü karışık (anlamlara) hamletmek (durumu) kalıyor ki, nübüvet makâmı bu gibi durumlardan münezzehtir.

İkincisi, akli deliller; Allah Sübhanehü ve Teâlâ için; me-kân, yön şekil, organ olarak göz, intikâl ve istikrâr imkânı gibi konuların muhâl olduğuna delâlet etmektedir. Bunun için bunların akli delillerle te'vili icab etmiştir. Âhiret işleriyle ilgili vaad olunan husûslar ise, Allah'ın kudreti bakımından muhâl olmadığı için, onu kelâmın zâhirine göre yürütmek, hatta açıklanan anlama göre icrâ etmek gerekmektedir.

Akli delil, cesedlerin yeniden dirilmesinin müstahil olduğu gibi bu sıfatların da Allah Teâlâ için (söylenmesinin) müstahil olduğuna delâlet etmektedir denilirse biz de onların delillerini açıklamalarını isteriz. Bu konuda iki meslekleri (metodları) vardır:

Birinci metodları, derler ki rûhların tekrâr bedene dönüşmesi üç şekilde farzedilebilir:

a) **Denilebilir ki,** insan bedenden ibârettir, -bazı kelâmcıların da öne sürdükleri gibi- onun hayâtı ise, kendisiyle kâim olan bir arazdır. Kendiliğinden kâim ve cismin yöneticisi olan rûha gelince, onun varlığı yoktur. Ölmek demek hayâtın kesilmesi demektir. Yani (hayâtı) yaratanın onu yaratmaktan kaçınması ve böylece (hayatın) yok olması demektir. Beden de, aynı şekilde yok olur. Tekrâr dönüş (meâd) demek ise, Allah Teâlâ'nın yok olan bedeni yeniden iâde edip, varlığa çevirmesi ve yok olan hayâtı iâde etmesidir.

Şöyle de denilebilir: Bedenin maddesi toprak olarak kalır. Yeniden dönüş (meâd) demek ise; uzuvların bir insan şeklinde toplanıp birleştirilmesi ve onda yeniden hayâtın yaratılmasıdır. (Görüşlerinin) bir kısmı budur.

b) **Veya şöyle denilir:** Rûh, mevcûttur ve ölümden sonra da bâkî kalır. Sadece bütün bölümleri birleştirilerek yeniden ilk beden geri döndürülür. Bu da (görüşlerinin) bir kısmıdır.

c) **Veya şöyle denilir:** -ister aynıyla o bölümden, ister başka bölümlerden meydana gelsin- rûh; yeniden bedene döner. Geri dönen; o insanın kendisi olur, çünkü rûh, o rûhtur. Maddeye ise hiçbir itibâr yoktur, çünkü insan, madde ile insan değildir, rûh ile insandır.

*
**

Bu üç kısım da bätıldır.

Birincisinin bätıl olduğu apaçıktır: Çünkü, hayât ve beden yok olduğuna göre; her ikisinin de yeniden yaratılması; eski şeklinin benzerinin icâdidir, yoksa eskinin aynıının icâdı değildir. Bilakis burada anlaşılan dönüş, «falanca nimetlendirilmeye tekrar döndürüldü» denildiği gibi bir şeyin bekâsının ve bir şeyin yenilenmesinin farzedilmesidir. Bununla; nimetlendiren bâkidir, ancak nimetlendirmeyi önce terk etmiş, sonra geri dönmüştür demek istenir. Yani cins bakımından daha önce olan şekle geri dönmüştür, ancak sayı bakımından onun gayrıdır, dolayısıyla bu dönüş; gerçekten ona (dönüş) değil, benzerine dönüştür. Nitekim «falanca, memlekete geri döndü» denilirken yani «onun memlekette önce bir varlığı olduğu, (bu varlığı) memleketin dışında kalmışken, şimdi o (varlık)nun benzerine yeniden döndüğü» kastedilir. Eğer geride kalan bir şey yoksa, birbirinden ayrı (ama) birbirine benzeyen iki şeyin arasını bir zaman (dilimi) ayırıyorsa «dönme» ismi tamamlanmaz (verilmez). Ancak Mutezile'nin mezhebine sülûk edip, «yok olan sabit bir şeydir, varlık ise ona bazan ârız olan, bazan yok olan, sonra tekrar dönen bir hâldir» denilince mümkün olur. Bu takdirde «dönme»nin anlamı, zâtın bâkî kaldığı fakat salt olumsuzluk olan mutlak yokluktan dolayı ortadan kalktığı kabul edilerek gerçekleşmiş olur. Bu ise zâtın, kendisine vücûd tekrar dönünceye kadar sürekli olarak sâbit olduğunu kabuldur ki bu, muhâldir.

Bu kısmı destekleyen (kabul eden) kişi; hile yaparak «bedenin toprağı fenâ bulmaz, dolayısıyla bâkî kalır ve hayât ona geri döner» derse,.

Biz de deriz ki; o zaman bir müddet hayât yok olduktan sonra «toprak yeniden canlandı» demek daha doğru olur. Ancak bu, (toprağın) insan (haline) dönüşü olmaz. Kazâ aynıyla o insanın dönüşü de değildir. Çünkü insan; maddesiyle ve on-

da bulunan toprakla insan değildir. Gıda yoluyla insandaki diğer bölümler veya pek çoğu değiştiği halde o (insan) yine önceki (insanın) aynıdır. Dolayısıyla o (insan), rûhu ve nefsiyle «insan»dır. Rûh ve hayât yok olunca, yok olan kısmın dönüşü düşünülemez, sadece onun benzeri yenilenebilir. Allah Teâlâ her ne kadar insan hayatını topraktan yaratmışsa da bu takdirde meâd (dönüş) olur, yani rûhun, bedenii yönetimi-bilir ve bu, insanın yaratılışının başlangıcı sayılır. Yok olanın katiyyen dönüşü düşünülemez. Dönen var olandır. Yani daha önce bulunduğu bir hale dönmüştür. Yani daha önce bulunduğu halin benzerine, öyleyse hayât sıfatına dönen o toprak-tır.

İnsan bedeniyle insan değildir, çünkü atın bedeni insan için bir gıda olabilir. Bundan bir nutfe yaratılır ve ondan da insan hâsıl olabilir. Bu takdîrde «at; insana dönüştü» denmez. Bilakis at maddesiyle değil şekliyle attır. şekil yok olunca geriye sadece madde kalmış olur.

İkinci kısma gelince bu; rûhun bâkî olduğunu ve aynıyla o bedene döndüğünü farzetmektir. Eğer bu düşünülecek olursa, bu takdirde meâd (dönüş) olur, yani rûhun, bedeninin yönetimi-ni bir müddet ondan ayrıldıktan sonra geri dönmesi olur. Ancak bu, muhâldir. Zira ölünün bedeni toprak haline dönüşmektedir veya kurtlar, kuşlar, onu yemektedirler. Su, buhâr ve havaya dönüşmekte ve evrendeki hava su ve buhârla, ayrılması ve özümlemesi uzak (imkânsız) bir karışım içerisine girmektedir. Lâkin bu faraziye Allah'ın kudretine dayanılarak kabul edilecek olursa; (bunu Allah'ın kudretinin böyle yaptığı varsayılacak olursa) sadece ölmüş olan bölümler toplanmış olacaktır ve o zaman, kolu kopmuş, burnu çökmüş, kulağı yok olmuş ve uzuvları eksik insan geri döndüğünde olduğu gibi, geri dönecektir. Bu ise özellikle cennet ehli konusunda çirkin karşılanabilecek bir husûstur. Çünkü onlar fitratın başlangıcında eksik olarak yaratılmışlardır. Onları ölürken bulundukları, uygun olmayan şekille tekrâr döndürmek, son derece çirkindir.

Bu durum, rûhun bedene dönüşü ölüm anında mevcûd olan bütün bölümlerin toplanması şekline inhisâr ettiği takdirde vârittir.

Eğer ömründe mevcut olan bütün bölümlerinin toplanması şeklinde düşünülecek olursa bu, iki bakımdan muhâldir:

Birinci, insan; bir insan etiyile beslenmişse -ki bu alışkanlık bazı bölgelerde caridir ve kıtlık zamanlarında vukûu çok olur- o zaman ikisinin birlikte haşri imkânsızdır. Çünkü tek bir madde hem yenilenin bedeni olmakta, hem de -yenildiğinden

dolayı- yiyeenin bedeni olmaktadır. Bir rûhun iki bedene iâdesi ise imkânsızdır.

İkincisi, rûh, bedene geri döndürülürken ciğer, kalp, el ve ayak gibi bedenın bir bölümünün döndürölmesi icâb edecek- tir. Ancak tıp san'atıyla sâbit olmuştur ki; organik bölümler birbirinin gıdasıyla beslenirler. Birinin artan gıdasını öbürü alır, dolayısıyla ciğer kalbin bölümleriyle beslenebilir. Diğer uzuvlar da böyledir. Biz bazı uzuvların maddesinin oluşturan belirli bölümler farzedelim. Bunlar geri dönerken hangi uzuv- lara iâde edilecektir?

Birinci (şıkkın) imkânsızlığını kabul etmek için, insanın, insanı yemesi durumunu kabul etmeye hâcet yoktur. Eğer siz, mamûr bir toprağın dış yüzüne bakacak olursanız, bilirsiniz ki o toprak uzun bir süre önce ölülerin bedenleri idi. Bu bedenler toprak haline gelmiş, o (toprak) ekilmiş, biçilmiş, (buğday) tanesi olmuş, meyve olmuş, onu hayvanlar yemişler, et haline dönüşmüş, biz o eti yemişiz ve o bizim bedenimiz olmuş. Hangi madde gösterilirse gösterilsin muhakkak o, bir çok insanın be- deni iken istihâle etmiş ve toprak olmuş, sonra bitki olmuş, sonra et olmuş, sonra canlı olmuştur.

Bu (şık kabul edildiği takdirde) üçüncü bir muhâl lâzım oluyor ki o da şudur:

Bedenlerden ayrılan rûhlar sonsuzdurlar. Bedenler ise sonlu cisimlerdir. İnsanın maddesini teşkil eden maddeler, tüm insan rûhlarını karşılamaz, bilakis rûhlara dar gelir.

*
**

Üçüncü kısma gelince; ki bu, hangi maddenin olursa olsun, hangi toprakta birleşirse birleşsin, rûhun bir insan bedenine geri dönmesini kabul etmektir ki bu da iki bakımdan muhâl- dir:

Birincisi, kevn ve fesâde kâbiliyetli olan maddeler kamer feleğinin içbükey kısmında sınırlanmıştır, bunun üzerine çık- ması imkânsızdır. Bu sonludur. bedenlerden ayrılan rûhlar ise sonsuzdur, bunlar onu karşılamazlar.

İkincisi; toprak, toprak olarak kaldığı sürece rûhun yöne- timini kabul etmez. Ancak nutfenin karışımına benzer şekilde unsurların karışması gerekir. Hattâ demir ve ağaç ta rûhun yönetimini kabul etmez, dolayısıyla bedeni demirden veya ağaçtan olan bir insanın geri çevrilmesi imkânsızdır. İnsan an- cak; bedeninin organları et, kemik ve ilik haline geldiği zaman

insan olabilir. Beden ve bedenin yapısı; rûhu kabule hazır olunca rûhları lütfeden ilkelerden rûhunun meydana gelmesini istemeyi hak eder böylece bir bedene iki nefis gelmiş olur.

Böylece tenâsuh mezhebi de bâtil oluyor. Zira bu mezhep, tenâsuh mezhebinin aynıdır. (Tenâsuh mezhebine göre) rûh, bedenden ayrılmasından sonra -ilk bedenden ayrı olarak- bir başka bedenın yönetimiyle meşgûl olmak üzere geri döner. Tenâsuh mezhebinin bâtil olduğuna delâlet eden meslek (metod) bu mezhebin de bâtil olduğuna delâlet eder.

*
**

İtirâz (olarak) denilebilir ki; son kısmı tercih eden ve rûhun öldükten sonra bâki kaldığını ve onun kendiliğinden kâim bir cevher olduğunu öne süren kimselere nasıl karşılık verebilirsiniz? Bu, şeriata da muhâlif değildir. Hattâ Allah Teâlânın şu kavliyle şeriat ta buna delâlet etmektedir. «Allah yolunda öldürölmüş olanları ölüler sanmayın, bilakis onlar diridir ler, rablarının huzûrunda rızıklandırılırlar...» (*)

Resûlullah (S.A.V.) de şöyle buyurmuştur: «Sâlihlerin rûhları yeşil kuşlar halinde arzın altına asılmışlardır.»

Rûhların; iyilikleri, sadakaları farkettilerine, münker ve nekirin suâlini anladıklarına ve diğér husûsları farkettilerine dair rivâyetler de vârid olmuştur. Bunların hepsi rûhların bekâsına delâlet eder. Evet bu, ayrıca öldükten sonra dirilmeye, ondan sonra da neşre delâlet eder ki bu, bedenlerin yeniden dirilmesidir. Beden; ister ilk bedenın maddesinden (meydana gelmiş) olsun, ister başkasından veya yeniden yaratılmış olan maddeden (meydana gelmiş olsun) hangi (tür) beden olursa olsun, (dirilme) rûhun bedene geri döndürölmesiyle mümkün olur. Çünkü o, rûhuyla o'dur, bedeniyle değil. Bedenin cüz'leri; küçüklükten büyüyünceye kadar şişmanlıyarak veya zayıflayarak aldığı gıda ile değişir.

Mizâcı farklı olmasına rağmen yine de o, aynıyla o insandır. Bu Allah Teâlâ'nın gücü dahilindedir. Bu diriliş, o rûhun yeniden dönüşü şeklinde olur. Çünkü rûhun bedenî elemeleri ve zevkleri tatması âleti (olan bedenî) yitirmesiyle imkânsız hale gelmiştir. Halbuki tekrâr eskisi gibi âletine geri döndürölünce bu onun için gerçekten dönüş olur.

*
**

Rûhların sonsuz, maddelerin sonlu olması nedeniyle bunun (rûhun dönüşünün) müstahil olacağı husûsunda zikrettiğiniz şeylerin aslı yoktur ve muhâldir. Çünkü bu (görüşler) âlemin kadim oması ve devirlerin sürekli ard arda gelmesi (fikrine) dayanmaktadır. Âlemin kadim olduğuna inanmayan kimseye göre, bedenlerden ayrılan rûhlar sonludur ve onlar mevcûd olan maddelerden daha çok değildir. Eğer daha çok olduğu kabul edilirse, Allah Teâlâ' yaratmaya ve icâdları yenilemeye kâdirdir. Bunu inkâr, Allah Teâlâ'nın var etme kudretinin inkârıdır ki; âlemin hüdûsu mes'elesinde bu (görüşün) iptâl edilişi geçmiştir.

Sizin «bu, tenâsühtür» diyerek ikinci şekli de muhâl saymanıza gelince, isimlere itibâr yoktur. Şeriatın getirmiş olduğu her şeyin tasdiki gerekir. İsterse bu, tenâsuh olsun. Kaldı ki biz bu âlemde tenâsuhun varlığını inkâr ediyoruz. Öldükten sonra dirilmeyi ise ister tenâsuh adı verilsin ister tenâsuh adı verilmesini inkâr etmiyoruz.

Sizin, «rûhu kabule hazır olan her mizâc, ilkelerden bir nefsi meydana getirmeyi istemeye hak kazanır» sözünüz ise tekrâr rûhların irâde ile değil, tabii olarak hüdûsuna dönüşten ibrettir ki, biz bunu âlemin hüdûsu mes'elesinde iptâl etmiştik.

Nasıl olur ki, sizin mezhebinizin (görüşlerinizin) seyrine göre, meydanda mevcûd bir rûh olmayınca, rûhun yenilenmesini isteyerek yeni bir rûhun hüdûsunu talep etmeye hak kazanır demek uzak sayılmaz.

O zaman geriye şöyle demek kalıyor: Neden öyleyse (rûh) kabule hazır olan mizâçlara yeniden dirilme ve neşirden önce rahimde iken tealluk etmemiştir de bu âlemimizde (taalluk etmiştir)?

Denilir ki; belki de bedenlerden ayrılan rûhlar bir başka istidâdı gerektirmektedir ve bunun sebebi ancak o zaman tamamlanmaktadır. Bedenlerden ayrılan kâmil rûhlar için şart koşulmuş olan istidâdın; başlangıçta bir süre bedeninin yönetimi ile uygunluk için gelişmemiş olan ve yeniden meydana getirilmiş olan rûhlar için şart kılınan istidâddan ayrılması uzak görülemez. Allah Teâlâ bu şartları ve sebepleri, rûhların hazır olma vakitlerini en iyi bilendir. Bu husûs şeriatıta vârid olduğu için mümkündür ve tasdiki icâb eder.

*
**

İkinci meslek (metod), şöyle demeleridir: Demirin, örülmüş bir elbise haline döndürülmesi ve onunla bedenlerin örtül-

mesi; ancak şu şekilde mümkün olabilir. Demire hkim olan ve onu en basit unsurlarına ayıran sebepler (vsitasıyla) demir parçaları en basit unsurlarına ayrılır, sonra bu unsurlar birleştirilir ve pamuk şekline girinceye kadar yaratılış merhalelerinden geçirilir. Sonra pamuk, ip haline getirilir sonra iple malm olan düzen temin edilerek örgü yapılır ve bilinen şekilde örülür. Demirin, pamuktan bir sarık haline dönüşmesi; sırasıyla bu merhalelerden geçmeden mümkün denilirse de bu muhldir. Evet bütün bu istihlelerin hepsinin yaklaşık (kısa) bir zaman içinde vukbulmasına ciz olduğu insan zihnine gelebilir o (süre)nin uzunluğunu insan hissetmez de bir defada ve niden vukbulduğunu zanneder.

Bu (durum) düşünülünce; yeniden diriltilen ve haşredilen insanın bedeni eğer taştan veya ykttan veya inciden veya saf topraktan olsaydı (o kişi) insan olmazdı. Hatt, kemiklerden, damarlardan, etlerden, iliklerden ve karışımlardan (ahlt) müteşekkil özel bir şekille şekillenmeden insan olması düşünülemezdi tek tek bölümler (cz'ler) bileşiklerden önce gelir. Binanaleyh organlar olmadan beden olmaz. Kemikler, etler ve damarlar olmadan birleşik organlar olmaz. Karışımlar (ahlt) olmadan da tek başına bu (bölümler) olmaz (karışımları sağlayan) gıda maddeleri olmadan da dört karışım olmaz. Hayvan ve bitki -ki bu, et ve hubbttır- olmadan da gıda (maddesi) olmaz. Dört unsur tamamen özel şartlar içinde -btn bizim aıkladığımızdan çok fazla olan- uzun süre bir karışımdan (geçmeden) de hayvan ve bitki olmaz.

şu halde rhun yeniden insan bedenine dönmesi ancak bu yollarla insan bedeninin yenilenmesi, neticesinde mümkün olabilir. Bunun pek çok sebepleri vardır:

«Ol» denilmesiyle veya bu merhalelerden geçiş sebeplerinin hazırlanmasıyla toprak insan haline dönüşebilir mi? (Değişim) sebepleri ise şunlardır: İnsan bedeninin özünden çıkarılan nutfenin rahme atılması, (rahme atılan) bu nutfenin kan pıhtısı halinde uzun müddet beslenerek değişimlerden geçmesi sonra bir iğdem et olup, sonra cenin haline gelmesi, sonra ocuk, sonra geç, sonra yaşlı sonra da ihtiyaır olmasıdır.

şu halde «ol denilince olur» diyenin sözü m'kl değildir. Çünkü toprağa hitap etmek mümkün değildir. Bu merhaleleri geçirmeden (toprağın) insan haline dönüşmesi muhldir. Yine bu sebeplerin cereyanı olmadan, toprağın bu merhaleleri açması muhldir. Dolayısıyla ölümden sonra (bedenin) dirilmesi de muhldir.

İtirâz olarak (deriz ki:) Toprağın insan bedeni haline dönüştürülmesi için; bu merhalelerden geçip terakki etmesinin mutlak gerektiğini biz de kabul ediyoruz. Aynı şekilde demirin sarık haline dönüşmesi için de bu merhaleleri geçirmesi gereklidir. Çünkü demir, demir olarak kalınca elbise haline dönüşemez. Onun ip ve dokuma haline gelmesi gerekir. Ancak bu belirli bir süre veya mümkün olan an içerisinde cereyân eder. Bize dirilişin tahmin edilen en kısa zamanda olacağına dair bir açıklama gelmemiştir. Çünkü kemiklerin toparlanması, etlerin yapıştırılması ve yetiştirilmesinin uzun bir zaman alması mümkündür. Burada tartışma yoktur.

Üzerinde durulan (nokta) bu merhaleleri geçmenin mücerred bir kudretle (Allah'ın gücü) vâsıtasız olarak veya herhangi bir sebeple olması husûsudur. Tabiiyât bölümünün ilk meselesinde, âdetlerin seyri husûsunda zikrettiğimiz gibi -bize göre- her ikisi de (vâsıtasız veya herhangi bir sebeple) mümkündür. Varlık bakımından bitişik olanların bitişikliği lâzımiyet şeklinde değildir. Bilâkis âdetleri yırtmak câizdir. Sebepleri bulunmadan da Allah Teâlâ'nın kudretiyle bütün bu işler meydana gelebilir.

İkincisine gelince, (sebebli olarak vukûu) biz diyoruz ki: Bütün bunlar sebeplerle olur. Ancak sebeplerin alışılan şekil içerisinde olması şart değildir. Bilakis ilâhî takdirin hazineleri içerisinde son derece garîp ve acâip husûslar vardır ki ona henüz muttali' olunmamıştır. Gördüğünün dışında varlık bulunmadığını zannedenler, onu inkâr ederler. Tıpkı bir grubun büyüyü, nârencâtı, tılsımları, mucizeleri ve kerâmetleri inkâr etmesi gibi. Ki bunların bilinmiyen garîp sebeplerle meydana geldiği ittifâkla tesbit edilmiştir.

Hattâ bir kişi, mıknatısı ve onun demiri kendisine çektiğini görmese fakat ona bu durum (mıknatısın demiri çekmesi) anlatılsa o bunu inkâr eder ve demirin çekilmesinin ancak ona bağlı bir iple düşünölebileceğini söyler.

Çünkü görölen çekilme yolu, budur. Ama (demirin mıknatıs tarafından) çekildiğini görünce; hayret eder ve bilgisinin eksik ve ilâhî kudretin acayıpliklerini ihâtadan âciz olduğunu anlar.

Öldükten sonra dirilmeyi ve haşri inkâr eden mülhidler de kabirden kalkıp dirildikleri ve Allah'ın bu konudaki san'atının hârikalarını gördükleri zaman; kendilerine fayda vermeyecek bir pişmanlıkla pişman olurlar. İnkârlarına yanarlar. Ancak bu yanlış kendilerine fayda vermez ve kendilerine:

«İşte yalanladığımız şey budur» (*) denir. Tıpkı havâssı ve garip eşyayı yalanlıyan kimse gibi.

Hattâ bir insan, başlangıçta akıllı olarak yaratılsa ve onu; «birbirine benziyen bölümleriyle (homojen) şu değersiz nutfeye var ya onun birbirine benzeyen bölümleri sonra bir kadının rahmine girer ve muhtelif bölümlere ayrılır, et olur, sinir olur, kemik olur, kan olur, ilik olur ve yağ olur. Ve bundan yedi muhtelif bileşime sahip olan göz, dil ve dişlerin sertliği ve elastikiyeti farklıdır, ama her ikisi de yanyana dır. Ve daha fıtratta görülen yığınlarca hârikalar meydana gelir» denilirse onun inkârı da bu mülhitlerin inkârından daha şiddetli olacaktır. Nitekim onlar (mülhitler de): «Biz çürümüş kemik olduktan sonra mı diriltileceğiz?» (**) demişlerdi. Öldükten sonra dirilmeyi inkâr eden kimse, varlık sebeplerinin kendisinin gördüğüne inhisâr ettiğini nereden biliyor ve düşünüyor? Bedenlerin diriltilmesinde onun gördüğünden başka bir metod bulunabileceğini nasıl uzak görüyor? Halbuki bazı haberlerde vârid olduğuna göre, öldükten sonra dirilme vaktinden önce yeryüzü yağmurlarla dolar. Onun (yağmurun) damlaları nutfeye benzer ve bu damlalar toprakla karışır. Öyle ise, ilâhî sebepler (arasında) bu duruma benzeyen ve bizim bilmediğimiz (sebeplerin) bulunması ve bunların cesedlerin yeniden dirilip haşredilen rûhları kabule hazır olmasını gerekli kılması nasıl uzak sayılabilir? Bu inkârın mücerred bir uzak saymanın ötesinde bir dayanağı var mıdır?

Denilirse ki; ilâhî fiilin bilinen tek bir akışı vardır ve bu (akış) değişmez. Bunun için Allah Teâlâ: «Bizim emrimiz bir göz açıp kapayacak kadar tek bir andır» (***) buyurmuştur. Ve yine: «Sen Allah'ın sünnetinde değişiklik bulamazsın» (****) buyurmuştur. Sizin mümkün olduğunu vehmettiğiniz bu sebepler -eğer var ise- ard arda gelmesi ve sonsuza kadar tekerrür etmesi icâb eder. Âlemde mevcûd olan bu düzenin doğma ve doğurulma şeklinde sonsuza kadar devam etmesi gerekir.

Tekerrür ve devri itirâf ettikten sonra, sözgelimi her bin kerre bin (milyon) senede mes'elelerin metodunun ve nizâmının değişmesi uzak görülemez. Ancak bu değişim de sürekli olarak tek bir sünnete (kural) dayanır. Çünkü Allah Teâlâ'nın sünnetinde bir değişiklik bulunmaz.

(*) Mutaffifin, 17

(**) Nâziât; 11

(***) Kamer : 50

(****) Ahzâb; 62. Fâtır; 43, Feth; 23

Bu ancak şunun için olabilir: İlâhî fiil; ancak ilâhî meşiyetten (irâde) sâdır olur, ilâhî meşiyetin ise cihet bakımından taaddüdü yoktur ki cihetlerin ihtilâfı ile onun nizâmı da değişsin. Dolayısıyla ondan sâdır olan şey -nasıl olursa olsun- muntazam bir nizâma dayanır. Bu nizâm tıpkı diğer sebep ve müsebbeblerde gördüğünüz gibi evveli ve âhiri aynı nizâm üzere birleştirir.

Eğer siz doğum ve tenâsülün şu anda müşahade edilen şekilde devâm edeceğini veya -uzun bir süre sonra da olsa- bu metodun tekrâr devam şeklinde geleceğini belirtirseniz o takdirde kıyâmeti ve âhireti ortadan kaldırmış olursunuz. Tabii şeriatın zâhirinden buna delâlet eden hususları da. Çünkü (bu görüş) bizim bu varlığımızdan önce dirilişin defalarca gerçekleşmiş olup tekrar defalarca gerçekleşeceğini gerektirir ve bu tertibin devamını icâb ettirir.

Derseniz ki; sünnet-i ilâhîyye, külli olarak bir başka şekle dönüşür ve bir daha (eski şekline) geri dönmez. Bunun mümkün olmasının süresi ise üç kısma ayrılır:

Bir kısmı âlemin yaratılmasından öncedir. Çünkü o zaman Allah Teâlâ vardı ve âlem yoktu.

Bir kısmı bu âlemin bu(günkü) şekilde yaratılmasından sonradır.

Bir kısmı ise en son şeklindedir ki bu, öldükten sonra dirilme yoludur.

O takdirde düzen ve âhenk bâtıl olur ve Allah'ın sünnetinde değişiklik hâsıl olur ki bu, muhâldir. Çünkü bu, ancak hallerin değişmesiyle değişen irâde ile mümkün olur. Ezeli irâdenin ise çizilmiş bir tek akış şekli vardır ki o hiç değişmez. Çünkü fiil irâdeye paraleldir, irâde ise tek bir kânûn üzerinedir, zamana izâfetle değişmez.

Onlar (filozoflar) bunun, bizim: «Allah her şeye kâdirdir» sözümüze ters düşmeyeceğini iddiâ ettiler.

Biz diyoruz ki; Allah, öldükten sonra dıriltmeye, haşre ve mümkün olan bütün işlere kâdirdir. Bu (sözümüz) şu anlamadır: Eğer O, isterse yapar. Allah'ın istemesi ve yapması bizim bu sözümüzü doğrulamanın şartı değildir. Bu şöyle dememiz gibidir. «Falanca kendi boynunu koparmaya kâdirdir, kendisinin karnını delebilir.» Bu, isterse yapabilir mânâsında doğrudur. Ancak biz biliyoruz ki o, istemez ve yapmaz. Bizim istemez ve yapmaz dememiz, gücü yeter dememizle çelişik değildir. Çünkü (gücü yeter sözümüz) isterse yapar anlamındadır.

Mantıkta zikredildiği gibi yüklemli önermeler, şartlı önermelerle çelişmez. Çünkü bizim «isterse yapar» sözümüz olumlu bir şarttır. İstemedi ve yapmadı sözümüz ise olumsuz iki yüklemidir. Olumsuz yüklem olumlu şartla çelişmez.

Bize Allah'ın irâdesinin ezeli olduğunu ve değişmediğini gösteren delil; ilâhî emrin akışının ancak tekerrür ve dönüşe dayalı âhenk ve intizâmla olduğunu da gösteriyor. Eğer (bu akışta) belirli vakit birimlerinde farklılık oluyor ise, bu farklılık ta; yine tekerrür ve dönüş şeklinde bir düzen ve âhenge dayalıdır. Bunun dışında imkânsızdır.

Cevap (şöyledir): Bu (görüş) âlemin kadim olması ve irâdenin kadim olması meselesinden medet istemedir ki âlemin kadim olması mes'elesinde biz, bu konuyu iptâl etmiş ve aklen üç kısmı ortaya koymanın uzak olmadığını açıklamıştık. Bu üç kısım şunlardır:

(Önce) Allah Teâlâ mevcûd fakat âlem henüz yok olmalıdır.

Sonra Allah âlemi görülen nizâm üzere yaratır.

Sonra yeniden ikinci bir nizâm getirir ki bu vaadolunan cennettir.

Son hepsi yok olur, Allah'tan başka hiçbir şey kalmaz.

Şeriat sevap ve cezanın, cennet ve cehennemın sonsuz olduğunu belirtmemiş olsaydı bu mümkündü.

Bu mes'ele nasıl döndürülürse döndürülsün, iki mes'eleye dayandırılmaktadır:

Birincisi âlemin hâdis olması ve kâdimden hâdisin meydana gelmesinin câiz olmasıdır.

İkincisi ise, müsebbâtın sebepsiz olarak yaratılıp âdetlerin delinmesidir veya alışılmayan bir başka metotla sebeplerin meydana getirilebileceğidir ki biz her iki mes'eleyi yukarda belirtmiştik. **Allah**, en iyisini bilendir. (2)

S O N U Ç

Bir kişi derse ki; «bunların mezheplerini (görüşlerini) açıkladınız, acaba tekfir edilmeleri (kâfir sayılmaları) konusunda kesin söz söylüyor musunuz? Ve onların inandığına inananların öldürülmesinin vâcib olduğuna hükmediyor musunuz?»

Deriz ki, onların (filozofların) üç mes'eledede muhakkak olarak tekfiri gerekir:

Birincisi; âlemin kadim olması mes'elesidir. Ve onların «bütün cevherler kadimdir» sözleridir. (1)

İkincisi; onların, «Allah, şahıslardan ayrı olarak yenilenen cüz'ileri bilgisiyle kuşatamaz» sözleridir.

Üçüncüsü; cesetlerin dirilişini ve haşrini inkâr etmeleridir. Bu üç mes'eale (mes'eledeki görüşleri) hiç bir şekilde İslâm ile uyuşmaz. Buna inanlar, peygamberlerin yalan söylediklerine inananlar gibidir. Peygamberlerin zikrettikleri husûsların hepsini; halkın anlayabilmesi için temsili mâhiyette ve maslahat gâyesiyle zikrettiklerine inanmak gibidir. Bu ise, müslümanlardan hiçbir fırkanın inanmamış olduğu apaçık küfürdür.

Bu üç mes'elenin dışında kalan ilâhî sıfatlardaki tasarruflarına ve tevhid konusundaki inançlarına gelince; bu konudaki görüşleri Mutezile'nin görüşlerine yakındır. Tabii sebeplerin zorunluluğu konusundaki görüşleri Mutezile'nin doğum konusunda zikrettiğinin aynısıdır. Onlardan naklettığımız diğer mes'ealelerin hepsi de böyledir. Aynı mes'ealeleri İslâm fırkalarından herhangi bir fırka söylemiştir. Ancak o üç esas müstesnâdır.

İslâm fırkalarından bid'at ehlinin tekfir edilmesini gerekli bulanlar; onları da bu yüzden tekfir ederler. (Bid'at ehlini) tekfirden geri duranlar ise onları tekfir etmeyi sadece bu üç mes'ealeye hasrederler. (2)

Biz ise şimdi bid'at ehlinin tekfiri ve bunun sahîh olup olmayacağı konusuna dalmayı tercih etmiyoruz. Ta ki söz kitabın kasdettiğinin dışına çıkmış olmasın. Doğruya muvaffak kılan ise Allah Teâlâ'dır.

S O N

DİPNOTLAR

«GAZZÂLÎ VE TEHÂFÛT el-FELÂSİFE» BÖLÜMÜNÜN DİPNOTLARI

- 1 -- Abd'el-Ğâfir el-Fârisî'den naklan Sübki, Tabakât, IV, 102, İbn Asâkir, Tebyîn, (nakleden, Osmân, 49), İbn el-Cevzi, el-Muntazam (nakleden Osman, 59), İbn Hallikân Vefeyât, IV, 216, Yâkût, Mucem (nakleden, Osman, 63), Zehebi, Siyer (nakleden, Osman, 69), Yâfiî, Mir'ât (nakleden, Osman, 84), Aynî, İkd'el-Cümân (nakleden, Osman, 145), Murtaza el-Zebidi, İthâf, I, 42
- 2 -- Sübki, Tabakât, IV, 102, Murtaza, İthâf, I, 45
- 3 -- Sübki, Tabakât, IV, 102, Murtaza, İthâf, I, 42
- 4 -- Sübki, Tabakât, IV, 103, İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 217, Murtaza, İthâf, I, 42
- 5 -- Sübki, Tabakât, IV, 103
- 6 -- Bu olayın tafsilatı için bakz, Sübki, Tabakât, IV, 103 ve tercümesini verdiğimiz diğer kaynaklar (21 - 26 nolu dipnotlar)
- 7 -- Sübki, Tabakât, IV, 103, İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 217
- 8 -- Murtaza, İthâf, I, 43
- 9 -- Sübki, Tabakât 103, İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 217, Murtaza, İthâf, I, 42
- 10 -- el-Bundâri, Tarih, 80, Sübki, Tabakât, IV, 103-104, Eb'ul-Mehâsin ibn Tağriberdi, 287, İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 217
- 11 -- el-Munkiz min ed-Dalâl, Türkçe çev. A.S. Furat, s. 73
- 12 -- el-Munkiz min ed-Dalâl, Türkçe çev. A.S. Furat, s. 74, İbn Hallikân Vefeyât, IV, 217, Sübki Tabakât, IV, 104, Murtaza, İthâf, muk, s. 7
- 13 -- el-Makkâri, Nafh el-Tayyib, 344, ibn el-Esir, el-Kâmil, X, 59
- 14 -- el-Munkiz, Türk. çev. s. 81
- 15 -- el-Munkiz, Türk. çev. s. 86
- 16 -- Sübki, Tabakât, IV, 105, İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 218, Murtaza, İthâf, I, 42
- 17 -- İslâm Ansiklopedisi, Ğazzâlî maddesi.
- 18 -- Abd'el-Ğâfir el-Fârisî (nakleden Sübki, Tabakât, IV, 104, 110), İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 218, Murtaza, İthâf, I, 45
- 19 -- Sübki-Tabakât, IV, 110, Murtaza, İthâf, I, 46

20 -- EL-MUNKİZ MİN ED-DALÂL'dan (*)

«Gençliğimin ilk senelerinde, 20 yaşına varmadan, yani bulûğ çağına yaklaşan bir zamandan beri -ki şimdi 50 yaşını geçmiş bulunuyorum- bu engin denizin dalgaları ile mücadele ediyor, çekingen ve korkak değil, ce-

(*) el-Munkiz min ed-Dalâl Türk çev. A. Subhi Furat.

sur bir kimsenin dalışı ile derinliklerine dalıyor, her karanlıkla uğraşüyor, her müşkülü yenmeğe, her uçurumu atlamağa çalışıyor, her fırkanın akidesini dikkatle araştırıyor ve hakka ulaşmış ile bâtılda kalmış olanı, sünnete göre hareket edenle, bid'atte bulunanı tefrik için her tâifenin mezhep sırlarını keşf etmek istiyordum. Bir bâtınınin hakkını yemiyor, sadece onun iç yüzünü anlamak istiyordum. Bir zahiriye de öyle; sadece onun zâhiri manâlara göre hareketini öğrenmek istiyordum. Aynı şekilde bir feylesofun sadece felsefesinin aslına vakıf olmayı kasdediyor, bir mütekellimin sadece sözünün ve mücadelesinin gayesine muttali olmağa gayret ediyor, bir âbidin sadece ibâdetinin ona ne sağladığını tâkip ediyor, bir zındığın sadece Allah'ı inkâr cesaretini gösterişinin ve zındıklığının sebeplerini araştırıyordum. Hadiselerin hakikatlarını anlamağa susayış, ilk anlarımdan itibaren Allah'ın bana bahşettiği fitrî bir alışkanlığımdı. Bu benim ihtiyâr ve gayretimle değildi. Nihayet taklid bağından kurtuldum. Çocukluk çağına yakın bir devrede, anne ve babamdan tevâris ettiğim akidelerden sıyrıldım. Zira hristiyan çocuklarının sadece hristiyanlığa, yahudi çocuklarının da sadece yahudiliğe, müslüman çocuklarının da sadece İslâm'a göre yetisttiklerini gördüm. Allah'ın Resul'ünden Allah ona rahmet ve selâm etsin «Her doğan, İslâm fıtratı üzere doğar. Anne ve babası onu yahudi, hristiyan ve mecûsi yapar» şeklinde rivâyet edilen hadisi işitmişim. Neticede aslı fıtrat ile anne, baba ve hocaları taklidle elde edilen ârizî akidelerin hakikatini araştırmağı, telkinlerle başlayan ve hangisinin hak, hangisinin bâtıl olduğunda ihtilâflar olan bu taklidleri birbirinden ayırmağı arzu ettim. Önce kendi kendime: «Arzum, hadiselerin hakikatlerini öğrenmektir. İlmin hakikatini ve ne olduğunu araştırmak behemahal lâzımdır» dedim. Nihayet anladım ki, yakîn derecesindeki bilgi, içinde hiçbir şüphe kalmayacak şekilde bilinen, kendisi de yanlışlık ve vehim ihtimali vârit olmayan, kalbin, yanlışlığına inanmadığıdır. Bu bilgi hatâdan salim olmak için yakîne o derece uygun olmalıdır ki meselâ biri onun bâtıl olduğunu iddia etse, ve taşı altına, değneğı ejderhaya çevirse, bu, o bilgi sahibine herhangi bir şek ve şüphe getirmemelidir. Eğer ben, 10 sayısının 3'ten büyük olduğunu bildiğim halde, birisi «Hayır, 3, 10'dan daha büyüktür» diye iddia etse ve delil olmak üzere «Bu değneğı ejderhaya çevireceğim» dese ve çevirse, ben de bunu görsem, bu yüzden bilimde şüpheyi düşmemeliyim. Ancak, onun bunu nasıl yaptığına şaşarım; yoksa bildiğim, kendisine yakîn hasıl etmediğim her bilgi, güvenilemeyecek ve emin olunamayacak bir bilgidir. Kendisine itimad edilemeyen her bilgi de yakîni bir bilgi değildir...»

«... Mezkûr ilimleri tetkik ettikten sonra, bütün gücümle sûfilerin yoluna yöneldim ve yollarının ancak ilim ve amelle tamamlandığını anladım. Onların ilimlerinin gayesi, nefsin geçit yollarını kesmek, onu kötü huylardan ve kötü sıfatlardan uzak tutmaktır. Tâ ki kalb, Allah'tan başka şeylerden arınsın ve O'nun zikriyle süslensin. Bana bu yolun ilim tarafı, amel tarafından daha kolay gelmişti. Sûfilerin ilimlerini tahsile, Ebû Tâlib el-Mekki'nin Kût'ül-Kulûb'ü el-Hâris'ül-Muhâsibî'nin kitapları, el-Cüneyd, eş-Sibî, Ebû Yezid el-Bistâmî'nin ve diğer şeyhlerin sözlerini okumakla başladım. Nihayet onların ilmi gâyelerinin esasına muttali oldum ve mezheplerinden, öğrenme ve dinlenme yoluyla elde edilebilecek şeyleri tahsil ettim. Bende şu kanaat hasıl oldu: En büyük sûfilerin elde etmek istedikleri, öğrenme ile değil de zevk, hal ve sıfatların değişmesi

yoluylaydı. Ama, sıhhatin ve tokluğun tariflerini, sebeplerini ve şartlarını bilmekle sıhhatli, tok olmak arasında, sarhoşluğun «mideden yükselen buharın dimağı kaplamasından meydana gelen bir haldir» şeklindeki târifini bilmekle, sarhoş olmak arasında ne kadar fark varmış! Sarhoş, sarhoşluğun tarifini bilmez, o sarhoş hakkında bir şey bilmediği halde sarhoştur. Ayık kimse, kendisinde sarhoşluktan bir eser olmadığı halde, sarhoşluğun târifini ve lüzumlu şeylerini bilir. Hasta olan tabib te, sıhhatin târifini, sebeplerini, ilâçlarını bilir; fakat o anda sıhhatini kaybetmiştir. Aynı şekilde zühdün hakikatini, şartlarını ve sebeplerini bilmen ile zâhidâne hayat yaşaman ve nefsinin dünyadan uzaklaşması arasında bir fark vardır. Onların söz değil, hal sahipleri olduklarını iyice anlamadım. Okumakla öğrenilebilecek olanları elde ettim. Artık dinleme ve öğrenme ile değil de zevk ve sülûk ile elde edilebilecekler kalmıştı. Tetkik ettiğim ilimlerden, Şer'i ve aklı ilimleri kontrol için sülûk ettiğim yollardan, bende Allah Teâlâ'ya, nübüvvet ve âhiret gününe yakını bir iman hasıl olmuştu. İmanın bu üç esası bende muayyen ve mücerret bir delille değil, bilâkis izah edilemeyecek sebepler, kârineler ve tecrübelerle sağlamca yerleşmişti. Âhiret saadeti için tek yolun, takvâ ve nefsin hevâ ve hevesten men'edilmesiyle olacağı kanaati hasıl olmuştu. Bunun esası da, gurur evinde dünyadan uzaklaşıp, ebedilik evine (âhirete) bağlanmak ve bütün gayretle Allah Teâlâ'ya teveccüh etmek sûretiyle kalbin dünyadan ilgisini kesmektir. Tabiatıyla bu da ancak, mevki ve maldan uzaklaşma, engelliyici meşgale ve ahlâklardan kaçmakla tamamlanır. Sonra kendi durumumu gözden geçirdim, bir de ne göreyim! dünyevi alâkalar içine dalmışım. Onlar beni her taraftan sarmışlar. İşlerimi göz önüne getirdim; en güzeli tedaris ve talim idi. Fakat bunlar arasında da âhiret yolu için ehemmiyetsiz ve faydasızlarla uğraşmışım. Sonra tedaris ile ilgili niyetimi düşündüm. Baktım ki Allah rızası için değil, mevki ve şöhrat endişesiyle hareket etmişim. Bu durum karşısında, uçurumun kenarında bulunduğuma, eğer halimi düzeltmeğe kalkışmazsam ateşe yuvarlanacağıma kanaat getirdim. Bir müddet mütemediyen bunu düşündüm sonra birini tercih durumunda kalmıştım. Bir gün Bağdat'tan çıkmağa ve bu halleri terketmeğe karar veriyor, ertesi gün bu kararı bozuyordum. Bir adım atıyor, diğerini geri çekiyordum. Sabahleyin âhirete meyil ve arzum beliriyor, akşam üzeri dünya arzuları onun üzerine saldırıyor ve onu dağıtıyordu. Dünya arzuları, zincirleriyle beni makama ve mevkie doğru çekiyor, imân münâdîsi ise: Göç zamanı gelmiştir. Ömründen çok az kaldı. Önünde uzun yolculuk var. Elde ettiğin bütün amel ve ilim bir riyâ ve gösteriştir. Âhirete şimdi hazırlanmazsan, ne zaman hazırlanırsın? Dünyevi alâkalarını şimdi kesmezsen, ne zaman kesersin? diye sesleniyor. Bunun üzerine içimdeki arzu yayılıyor, kaçmak ve firar etmek azmi yerleşiyordu. Sonra şeytan geliyor ve: «Bu geçici bir haldir; ona uymaktan sakın. Zira o çabuk yok olur. Ona uyar ve bu yüksek mevki, kimsenin bozamayacağı muntazam hayatı ve hasımların hücumlarından kurtulup sükûnet bulmuş işi bırakırsan, bir gün nefsin onu arzu eder ve fakat dönüş kolay olmaz diyor. 488 senesi Recep ayından itibaren 6 ay kadar bir zaman dünya arzularının câzibesi ile âhiret düşünceleri arasında kararsız kaldım. Bu son ayda durum, ihtiyârî olmaktan çıkıp, zarûrî hale gelmişti. Zira Allah dilimi, tedaris yapamayacak bir halde kilitlemişti. Kendimi bir gün olsun, gelen talebelerin hatırı için ders vermeğe zorluyor, fakat dilim bir kelime söylemi-

yor, buna muktedir olamıyordum. Dilimdeki bu tutukluluk sonra kalbimde bir hüznün doğurdu. Bunun tesiriyle, hazım kuvveti kalmadı; yemek ve içmek iştahım kesildi. Boğazımdan ne bir yudum su geçiyor ve ne de bir lokma hazmedemiyordum. Bedeni kuvvetlerim zayıf düşmüştü. Nihayet doktorlar ilâctan ümitlerini kestiler ve: «Bu kalbe ârız olan bir haldir; buradan mizâca sirâyet etmiştir. Kalbe ârız olan hüznün gitmedikçe ilâçla tedavisine imkân yoktur» dediler. Sonra bir şey yapamayacağımı anlayıp, güç ve takâtım tamamen elden gidince, hiçbir çaresi kalmamış kimsenin sığınışı ile Allah Teâlâ'ya sığındım. Çaresizsin duasını kabul eden Allah Teâlâ duâmı kabul etti. Mevki, mal, aile, çocuk ve arkadaşlardan uzaklaşmamı kalbime kolaylaştırdı. İçimde Şam'a gitmek meylî olmasına rağmen, halifenin ve bütün arkadaşların Şam'da kalmak kararında oluşumu öğrenmelerin'den sakınarak Mekke'ye gitmek arzusu izhar ettim. Bağdat'tan bir daha dönmek üzere çıkışında tuhaf hilelere başvurdum; Irak'ın ileri gelen âlimlerinin tenkidlerine hedef olmuştum. Zira onlar arasında, içinde bulunduğum her şeyden uzaklaşmanın dinî bir sebeple olduğunu kabul edecek kimse yoktu. Onlar bu mevkîimin, dinde varılacak en yüksek makam olduğunu zannediyorlardı; bu onların, ilimden anladıkları şeyi gösteriyordu. Halk tahminler içinde şaşırıp kalmış, Irak'tan uzakta olanlar ise bunun memleketi idare edenlerin arzularından ileri geldiğini zannetmişlerdi. Ancak devlet adamlarına yakın olanlar, onların beni bırakmamakta ısrarlarını, üzerime düşmelerini ve benim de onlardan yüz çevirdiğimi, sözlerini umursamadığımı görüyorlar ve: «—Bu semavî bir iş. Müslümanlara ve âlimler zümresine göz değdi; başka sebebi olamaz» diyorlardı.

Sonunda Bağdat'tan ayrıldım, malımı dağıttım; Irak'taki malımdan sadece müslümanlara vakfedilmiş oluşu dolayısıyla, hayırlı işlere tahsisini düşünerek, kendimin ve çocuklarımın nafakasına yetecek miktarı ayırdım. Dünyada, âlimin kendi çoluk çocuğu için ayırabileceği bundan iyi bir mal görmemiştim. Sonra Şam'a gittim, orada iki seneye yakın oturdum. Süfilere öğrendiğim şekilde, orada nefsi temizleme, ahlâkı düzeltme, Allah'ı Teâlâ'yı zikir için kalbi tasfiye, uzlet, halvet, riyâzet ve mücâhededen başka meşgalem yoktu. Bir müddet Dımaşk camiinde itikâfa çekiliyor, bütün gün caminin minâresine çıkıyor ve kapıyı içerden kilitliyordum. Sonra Kudüs'e gittim, her gün Sahrâ'ya (Kudüs'te mukaddes bir kaya) giriyor, kapısını içerden kapıyordum. Hz. Halîlî -Allah'ın rahmet ve mağfiretleri ona olsun- ziyâretten sonra bende, hacc farızasını ifâ, Mekke'yi, Medine'yi ve Allah'ın Resûlü'nü -Allah ona rahmet ve mağfiret etsin- ziyâretle, teberrükte bulunmak arzusu belirdi. Hicâz'a gittim. Sonra meşgaleler ve çoluk çocuğun dâveti beni memlekete çekti. Bir müddet herkesten fazla arzusuz bulunduğum halde, nihayet döndüm. Orada da kalbi tasfiyeye itina göstererek uzlet hayatını tercih ettim. Hadiseler, çoluk çocuğun mes'eleleri, geçim zarûretleri huzurumu kaçırıyor ve yalnızlığın zevkini bozuyordu. Hâlet-i ruhiyem ancak arasıra düzeliyordu. Fakat buna rağmen ondan ümidimi kesmiyordum. Mâniler beni ondan alıkoyuyor, fakat ben ona tekrar dönüyordum. 10 sene kadar bu şekilde devam ettim. Bu uzlet hayatı boyunca bana sayıp anlatamayacağım birçok şey malûm oldu...»

On seneye yakın bir zaman, uzlet ve halvete devam ettim. Bu esnada zarûrî olarak bende sayamayacağım sebepler dolayısıyla, bazan zevk, ba-

zan akli delil ve bazan da imandan ileri gelen bir kabul ile, insanın beden ve kalbten yaratıldığı hususu zâhir oldu. Kalble; ölü olan et ve kandan müteşekkil bir halde, hayvanlarda da bulunan yürekten ayrı olarak, Allah'ı tanımağa mahsus yer olan ruhun hakikatini kastediyorum. Bedenin, saâdetinin kendisine bağlı olduğu bir sıhhati ve helâkine sebep olacak bir hastalığı vardır. Kalbin de aynı şekilde bir sıhhat ve selâmeti vardır. «Ancak salim bir kalble Allah'ın huzuruna gelenler (Şuarâ, 89)» necât bulurlar. Onun yanı sıra kalbin, Allah Teâlâ'nın «kalblerinde bir hastalık vardır» (Bakara, 10)» buyurduğu gibi, içinde insanın ebedî ve uhrevî helâki bulunan bir hastalığı vardır. Allah'ı bilmeme, öldürücü bir zehirdir. Arzu ve hevese uyarak Allah'a karşı gelme, bu zehrin verdiği bir hastalıktır. Allah Teâlâ'yı tanıma, onun diriltici panzehiridir; arzu ve hevese karşı gelerek O'na itaat etme, onun şifâ verici ilâcıdır. Onun, hastalığının izâlesi ve sıhhatini elde etmesi ancak ilâçlarla mümkündür. Nitekim bedeninin tedâvisi de ancak bu yolla olur. Bedenin tedavisinde kullanılan ilâçlar içlerinde bulunan hassa ile sıhhatin tekrar kazanılması-na tesir ederler. Bunları, akıllı kimseler, akıl sermayesiyle idrak edemezler. Burada ilâçların tesirini eşyanın hassalarına nübüvvet hassası sayesinde muttali olmuş nebîlerden almış olan tabibleri tedkik etmek icâb eder...»

«... Halkın itikadının gevşeme ve imanlarının zayıflığı sebeplerini araştırdım. Karşıma dört sebep çıktı: Biri felsefe ile meşgul olanlardan, ikincisi tasavvuf yoluna girenlerden, üçüncüsü «tâlim» davasına bağlanılardan, dördüncüsü de halk arasında ilimle tanınmış kimselerin davranışlarından gelmekteydi. Bir müddet halktan teker teker, şeriatin emirlerine uymakta neden gevşek davrandıklarını, niye şüphe ettiklerini sorarak düşüncelerini araştırdım ve her birine: «neden emirleri ifâda kusur ediyorsun? eğer âhirete inanıyor ve fakat hazırlanmıyor, onu dünya karşılığında satıyorsan bu bir aptallıktır; zira sen ikiyi bire karşı vermemelisin, nasıl olur da sonsuzu, sayılı günler karşılığında satarsın? Eğer ona inanmıyorsan, İman elde etmek için hemen tedbir al. Her ne kadar imanla güzel görünmek, şeriatla şereflenmek için izhar etmiyorsan da, bâtinen mezhebinin, zâhiren de cesaretinin sebebi olan gizli küfrünün sebebi nedir? araştır» dedim.

Biri: bu, muhâfazası icab eden bir husus olsaydı, bunu ifâya en lâ-yık kimseler âlimler olurdu. Faziletli kimseler arasında filân kimse namaz kılmıyor, filân şarab içiyor, filân evkâfın ve yetimlerin mallarını yiyor, filân padişahın ihsanlarıyla geçiniyor, haramdan sakınmıyor, filân hakimlikte ve şahitlikte rüşvet alıyor, vesaire... diyor. Diğer biri, tasavvuf ilmine vakıf olduğunu idia ediyor ve ibadete ihtiyaç göstermiyen bir dereceye kadar yükseldiğini ileri sürüyordu. Bir üçüncüsü, ehl-i ibâhanın şüphelerinden biriyle şüpheyi düştüğünü zikrediyordu. Ehl-i ibâha tasavvuf yolundan sapanlardır. Ehl-i talim ile görüşmüş bir dördüncüsü: «Hakkı bulmak güçtür, ona giden yol kapalıdır. Bu hususta ihtilâf pek çoktur. Mezheplerin bazıları, diğerinden daha iyi değildir. Akılların ileri sürdükleri deliller birbirlerine muhâlifdir. Rey sahiplerinin fikirlerine itimad edilmez. Tâlim mezhebine davet eden de mütehakkimdir, onun delili yoktur. Şu halde, şüphe uğruna yakini nasıl bırakabilirsin? diyordu. Bir-beşincisi de: —«Bunu, taklid ederek yapıyorsun. Ben felsefe okudum ve nübüvvetin hakikatini anladım. Bunun neticesi hikmet ve maslahata

dayanıyor. İbadetlerden maksat, halkın cahil kısmını zaptetmek, onları birbirlerini öldürmekten, çekişmekten ve nefsanî arzulara dalmaktan alıkoymaktır. Ben, cahil halktan birisi değilim ki şer'i hükümlerin altına gireyim. Ben, hakimlerdenim, hikmete uyarım. Hakikati bununla görürüm, bu hususta taklide ihtiyacım yoktur. Bu ilâhiyatçıların felsefesini okuyanın varacağı son inançtır. O bunu, İbn Sinâ, Ebû Nasr el-Fârâbî'nin kitaplarından öğrenmiştir. Bunlar İslâmî kendileri için süs vasıtası yapanlardır. Çoğu kere onlardan birini, Kur'an okur, cemaatlere iştirak edip namaz kılar ve dolayısıyla şeriâtı tebcil eder görürsün. Fakat buna rağmen o, şarab içmeği, kötülüklerin her türlüünü yapmağı terketmemiştir. Eğer ona: «Nübüvvet eğer, sahih değilse, niçin namaz kılıyorsun» denses, çoğu zaman: «bedenin idmanı, şehir halkının âdeti, malın ve çoluk çocuğun muhafazasıdır» der. Bazan da: «Şeriât doğrudur, nübüvvet hak'tır» diye cevap verir. Bunun üzerine kendisine: «Niye şarab içiyorsun» denilirse: «Şarab, düşmanlık ve kin doğurduğu için yasak edilmiştir. Oysa ben hikmetim sayesinde bundan sakınırım ve bunun maksadı sadece zihni açmaktır» der. İbn Sina bile yazdığı bir ahitnâmede, «Allah Teâlâ'ya şu ve bu akidlerde bulunduğunu, şer'i davranışları ta'zim edeceğini, dinî ve bedeni ibadetlerde kusur etmeyeceğini, şarabı zevk için değil, fakat tedavi maksadıyla ve şifa bulsun diye içeceğini» yazmıştı der. Onun iman safveti ve ibadetlerin ifâsındaki ihtimamı hususundaki son tutumu, şifa maksadıyla şarabı içmeği istisna etmeğe kadar varmıştı. İşte, bu onlar arasında, imanları olduğunu iddia edenin imanıdır. Kendileriyle birlikte bir kısım insan da aldanmışlardır. Yukarıda işaret ettiğimiz şekilde, hendede, mantık ve benzerleri gibi kendileri için zarurî olan ilimleri inkâr eden kimselerin itirazlarının zayıf oluşu da, onların aldanışlarını artırmıştır.

Bu gibi sebeplerle her çeşit halkla imanın bu derece zayıf düştüğünü ve kendimi bu şüpheyi gidermek için müsait durumda görünce -öyleki sûfilerin feylesûfların, tâlimiye mezhebi mensuplarının ve âlim geçinen kimselerin ilimleriyle pek fazla meşguliyetim sayesinde, onları mâtetmek benim için bir yudum su içmekten daha kolay olmuştu-, içime, bunu şimdi gerçekleştirmek lüzûmu doğdu. Kendi kendime: «Hastalık salgın halini almış, tabibler hastalanmış ve halk helâk olmak üzere iken halvet ve uzlet ne fayda verir?» diyordum. Sonra içimden, «Bu belâyı gidermek, bu karanlıkta çarpışmak için ne zaman imkân bulabilirsin? Zaman, fetret zamanıdır; devir bâtil devridir. Eğer halkı, kendi yollarından Hakk'a davetle meşgul olursan, zamâne insanların hepsi sana düşman olurlar; onlara nasıl mukavemet edersin; ve onlarla nasıl geçinirsin. Bu ancak müsait bir zamanda müteedeyyin ve kudretli bir sultan sayesinde yapılabilir» diyordum. Hakkı delil ile izhârdan âciz olduğumu bahâne ederek kendi kendime uzlete devam etmeği kararlaştırdım. Nihâyet Allah Teâlâ, dışarıdan bir tesir olmaksızın zamanın sultanının arzusunı kamçıladi ve bu fetreti kaldırmak için onun vasıtasıyla Nişabur'a gitmemi kesin bir şekilde emretti. Emir o derece kesin idi ki, muhalefette ısrar etseydim, onun kalbini kırmış olurudum. Böylece kendimi mâzur görmemin zayıf bir mesnede dayandığını fark etmiştim. Kendi kendime; «sana uzlette kalman için tenbelliğin, istirahatın, nefsi aziz kılmanın ve onun kendi azâsından korumanın kâfi sebep olmaması lâzımdır. Sen, nefsine halkın vereceği sıkıntılara katlanmama ruhsatı vermedin» diye düşünüyordum...»

«... Bu hususta kalb ve müşâhede erbâbından bir zümre ile istişare ettim. Onlar uzleti terk ve zâviyeden çıkmamda ittifak ettiler. Buna, sâlih kulların, bu hareketin, Allah'ın bu yüzyıl başında takdir ettiği bir hayır ve rüşdün başlangıcı olduğunu gösteren birçok mütevâtir rüyaları da ek-lendi. Gerçekten Allah Teâlâ, her yüzyıl başında dinini ihyâ edeceğini va'd etmiştir. Bu şehadetler sebebiyle içimde ümid kuvvetlendi ve hüsnü zan hâkim oldu. **Ve Allah Teâlâ bu mühim vazifeyi ifâ için 499 senelerinin zilkadesinde Nişabur'a hareketimi müyesser kıldı. Bağdad'tan ayrılış 487 senesinin zilkadesinde olmuş uzlet müddeti 11 seneyi bulmuştu.** Bu Allah Teâlâ'nın takdir ettiği bir harekettir. Nasıl Bağdad'tan çıkacağım ve bu halden ayrılacağım asla hatırıma gelmemişse, bu hareket de, uzlet esna-sında kabimden geçmemiştir. Allah Teâlâ kalbleri ve halleri değiştirendir. Bir hadiste «**Mü'minin kalbi, Rahmân olan Allah'ın parmaklarından ikisi-nin arasındadır**» buyurulmuştur. Tedris hayatına dönmüş görülüyorsam da dönmediğimi biliyordum. Zira dönmek, eski hale gelmek demektir. Ben bu geçen zaman zarfında kendisiyle mevki elde edilen ilmi yayıyor; in-sanları, söz ve amelikle buna davet ediyordum. Kasıt ve niyetim bu idi. Fakat şimdi, mevkii ve rütbeyi terkettiren ilime davet ediyorum. Şimdiki niyet, maksat ve arzum budur. Allah bu halimi bilir. Ben nefsimi ve di-ğerlerini islâh etmeği istiyorum. Muradıma erişir miyim? Yoksa mahrum mu kalırım, bilmem? Fakat ben yakîn ve müşâhedeye varan bir imanla «bir halin değişmesinin, bir işi yapmak gücünün ancak ulu Allah sayesin-de olabileceğine» inanıyorum. Ben hareket etmedim, fakat o beni hare-kete geçirdi. Ben bir şey yapmadım, fakat o bana yaptırdı. Ondan, önce beni islah etmesini, sonra benim vasıtamla başkalarını islah etmesini, ön-ce beni doğru yola kavuşturmasını, sonra benim vâsıtamla diğerlerini doğ-ru yola kavuşturmasını... isterim»

21 — ABD'EL-GÂFİR EL-FÂRİSÎ'den (*)

«Nisabur hatibi eb'ul-Hasan Abd'el-Gâfir ibn İsmail el-Hatib el-Fâ-risî der ki :

Muhammed ibn Muhammed Ebu Hâmid el-Gazzâlî, müslümanların ve İslâm'ın hücceti (delili), din imamlarının önderidir. Lisan ve beyan, mantık ve zekâ, hâtıra ve tabiat bakımından gözler onun gibisini hiç gör-memiştir. Çocuk iken Tûs şehrinde İmam Ahmed el-Razekânî'den (**) bi-raz fıkıh okumuştur. Sonra Nişabur'a gitti. Orada İmam el-Haremeyn (Ebu'l-Meâli) el-Cuveynî (***) 'nin derslerine Tus'lu gençlerden bir gurupla be-

(*) Abdel-Gâfir ibn İsmail el-Hatib el-Fârisî el-Hâfız Ebu'l-Hasan el-Fârisî, Nisabur'ludur. 451 Hicri yılında doğmuş, imam el Haremeyn eb'l-Meâli el-Cüveynî'den ders okumuştur. 529 yılında vefat etmiştir. Tarih'ü Neysabur ve Şerh Garib el-Müslim adlı eserleri vardır. Tarih'ü Neysabur'-den naklen Subkî, Tabakât el-Şâfiyye el-Kübrâ IV, 107-111.

(**) Ahmed ibn Muhammed Ebu Hamid el-Razekânî Tûs'un çevre-sindeki Razekânda doğmuştur. Vefât tarihi bilinmemektedir. Subkî, Ta-bakât'ında (III, 36) ondan bahseder.

(***) Abd'el- Melik el-Cüveynî Ebu'l-Meâli, ünlü Şâfiî fıkıh bilginle-rindendir Gazzâlî'nin üstadı olup ondan evvel Nizamiyye medresesinde ders vermiştir. 478 yılında Hicazda vefat edince yerine Gazzâlî geçmiştir.

raber gidip geldi. Çalıştı, dersleri dikkatle izledi, yaşatılarını geçti ve kısa bir süre içerisinde Kur'an ilimlerinin hâmilî olarak onun medresesinden çıktı. Zamanın halkı içerisinde son derece eşsiz birisiydi. İmam el-Haremeyn'in öğrencileri arasında bir taneydi. Talebeler ondan faydalanıyordu. O kendilerine ders veriyor, yol gösteriyor ve bizzat çalışıyordu. Nihayet o da eser tasnif etmeye başladı. Derecesinin yüceliğine, ifâdesinin üstünlüğüne, hızlı konuşup anlatmadaki akıcı üslûbuna karşılık İmam el-Haremeyn dikkatini Ğazzâlî'den çevirmiyordu. Çünkü o, seri ifadede ve tabii kuvvette kendisinden ileri idi. Her ne kadar Ğazzâlî onun yanında yetişmiş ve ona muntessib birisi idiyse de İmam el-Haremeyn onun tasnife başlamasını hoş görmüyordu. Nitekim bu durumu ondan saklamıyordu. Fakat Ğazzâlî ile öğündüğü ve içinde sakladığı duygularının tersine onu kendi yerine hazırladığı da apaçıktı. İmam el-Cuveynî'nin ömrünün sonuna kadar bu durum böyle devam etti...

...Ğazzâlî Nisabûr'dan çıkarak askerî karargâha gitti, Vezîr Nizâm el-Mülk onu çok iyi karşıladı, derecesinin yüceliğinden adının şöhretinden, münâzarasının üstünlüğünden ve ifâdesinin akıcılığından dolayı ona itibâr gösterdi. Hazretin yanı; bilginler kervanının konak mahallî, imamların ve fesâhat ehlinin aradığı makam idi. Burada Ğazzâlî için güzel tevâfuklar meydana geldi. İmamlarla karşılaştı, hasımlarla buluştu, seçkinlerle münâkaşa etti ve ulularla eleştiriler yaptı, ismi ufuklara yayıldı ve böylelikle en üstün seviyeye ulaştı. Nihayet bunun neticesinde uğurlu Nizâmîye medreselerinde ders vermek üzer Bağdat'a doğru gitmek gerekti, oraya gitti. Medresede herkes, onun ders verme metoduna ve tartışmalarına hayret etti. Önce Horasan sonra Irak imamı oldu.

Sonra usul ilmine daldı ve onda kök saldı. Bu konuda birçok eserler tasnif etti, fıkıhta mezhebi yenileyici oldu ve birçok kitaplar yazdı. Hilâf ilmine daldı, onu yeniledi ve yeni eserler meydana getirdi. İhtişâmî ve derecesi Bağdat'ta üstün mevkie erdi. Öyleki onun gördüğü saygı uluların, emirlerin ve hilâfet yurdunun ihtişâmını bastırdı. Fakat durum sonra başka bir şekle döndü.

Derin ilimleri inceledikten ve bu konuda tasnif edilmiş kitaplarla haşr-ü neşir olduktan sonra zühd ve ilâhiyat yoluna yöneldi, ihtişâmî terketti, takvâ ve âhiret hazırlığı gerekçeleriyle ulaştığı derecelerle meşgul olmaktan vazgeçti, Olduğu durumu bırakarak Allah'ın evini hacetmek maksadıyla oraya yöneldi. Sonra Şam'a geldi ve bu diyârda on seneye yakın ikâmet etti. Görülecek yerleri görüyor ve geziyordu. Ondan önce kimse'nin ulaşamadığı İhyâ'el-Ülûm'ed-Dîn gibi meşhur kitapları tasnif etti. Ve bundan özetlenmiş olan Erbaîn ve benzeri eserleri yazdı. Bu tür eserlerini dikkatle izleyenler adamın çeşitli ilim dallarında hangi mertebeye ulaştığını görürler.

Sonra nefsi ile mücâdeleye koyuldu, ahlâkını tanzim edip davranışlarını güzelleştirmeye, yaşayışını iyileştirmeye çalıştı. Gösteriş, şeytânî ri-yâset, mevki ihtirâsı ve kötü huyları ahlâk edinme gibi davranışları rûhî huzûra, ahlâkî yüceliğe, resmiyet ve düzenlerden uzaklaşmaya dönüştü. Sâlihlerin kıyâfetine büründü, uzun emeller beslemeyi bıraktı. Vakitlerini halkı doğru yola çekmeye vakfetti. Onlara âhiret işlerinde yardımcı olacak ve dünyadan nefret ettirecek hareketlere davet etti, sâlihleri âhi-

ret işiyle uğraşmaya ve bekâ yurduna göçe hazırlanmaya çağırdı. Müşâhede nurlarından herhangi bir nuru hissettiği ve herhangi bir kokuyu aldığı kişilere tabi olarak bu konuda yumuşaması gerçekleşti.

Sonra vatanına döndü evinde düşünceye dalarak vaktini geçirmeye başladı. Kendisine gelen ve arayan herkese takvâya ve gönül hazinesine bağlanmayı buyurdu. Böylece bir süre devam etti, eserleri yayıldı, kitapları dağıldı. Gününde onun bulunduğu hali reddeden kimse görülmedi. Emrettiği bir konuya karşı çıkan bilinmedi. Nihâyet vezirlik sırası yüce vezir Fahr'el Mülk'(*) e geldi... Horasân onun ihtişâm ve devletiyle süslendi. O, Gazzâlî'nin yerini ve derecesini, faziletinin kemâlini, halini, akidesinin arılığını ve davranışlarının temizliğini duymuş ve araştırmıştı. Ona gelerek huzûrunda bulundu ve sözünü dinledi. Vezir Gazzâlî'den nefeslerinin ve faydalarının akım kalmamasını ve kendisinden faydalanıp nundan kıvılcımlar almanın eksilmemesini dileyerek ısrâr etti. Nihâyet (Gazzâlî) fazla ısrâra dayanamıyarak hânkâhından çıkmayı kabul etti. Onu Nisabur'a götürdü. Artık aslan ininden çıkmıştı. Mes'ele Allah'ın kazası ve hazinesinde saklı kalmıştı. Kendisine uğurlu (el-Meymûne) Nizâmîye medresesinde ders verilmesi gösterildi, efendisine boyun eğmekten başka yapacak bir şey bulamadı. Azgınları doğru yola getirmek ve isteklilere yol göstermekle meşgul olma niyetini açığa çıkardı..

...Ben onu defalarca ziyaret etmiştim, onun benzerine hiç rastlamamıştım. Konuşmadaki rahatlığı, ifâde ve zihindeki genişliği ile gururlanmasını makam ve mevki istemesini hiç görmemişim. O bütün bunların tersine her türlü bulanıklıklardan arınmıştı. Onun tekeللf elbisesine bürünmüş ve olduğu durumla rahatlamış olduğunu zannedyordum. Fakat araştırıp inceledikten sonra gördüm ki mes'ele sanılanın tersinedir ve adam delilikten sonra ayılmıştır. Nice geceler bize ilâhiyât yoluna sülûke başladıktan sonra zâhir olan hallerinin keyfiyetini anlattı. İlimlerdeki derinleşmesinin ve sözün ardından sözü uzatmasındaki zenginlik halinin galebesini dile getirdi. Çeşitli ilimleri elde etmekle Allah'ın kendisine sunduğu istidâdı, araştırma ve incelemedeki tutarlılığını nakletti. Nihâyet garib ilimlerle meşğul olmaktan uzaklaştı ve âhiret için faydalı olan bilgileri düşünmeye koyuldu. el-Fadl İbn Muhammed el Farmedi ile sohbeta koyuldu ve ondan tarikat kapısının anahtarını aldı. İbadet vazifelerini yerine getirme konusunda nâfilelere dikkat etti. Zikirlerle ciddiyetle devam hususunda onun gösterdiği yola koyuldu. Kurtuluş için çalıştı. Nihâyet bütün bu engelleri aştı ve bütün bu sıkıntılara katlanarak maksadına ulaşmak için gereken zahmete tahammül etti. Sonra nakledilir ki o, ilimlere baş vurmuş, san'atları dalmış, ciddiyeti ve çalışmayı adet haline getirmiş, derin ilimlere dalma alışkanlığını edinmişti... Sonra anlatılır ki o, bir süre kendisine korku kapılarını açmıştı. Öyleki bu, başka şeylerle meşğul olmaktan onu alıkoymuş ve başka konulardan yüz çevirmesine vesile olmuştu. Nihayet yavaş yavaş bunu da atlattı. Böylece bütün riyâzat basamaklarından geçerek kendisine hakikatlar zâhir oldu. Bizim tahminimize göre ahlâk ve davranıştan tabiat ve hakikate geçti. Bu kendisi için mukadder olan mutluluğun eseri idi.

(*) Ebu'l-Muzaffer Ali. Nizam'el-Mülk'ün oğludur 500 yılında bir bätini tarafından öldürülmüştür.

Sonra biz kendisine (Gazzâlî) evinden çıkıp Nisabur'a gitmek konusundaki davete icâbet ederken neler yapmak istediğini sorduk. Bu konuda özür beyan ederek dedi ki: Ben dinim konusunda davetten vazgeçmeyi ve anlatma hususunda öğrencilere faydalı olmaktan uzak durmayı câiz görmezdim. Çünkü hakkı teşvik etmek, hakka çağırarak ve hakka davet etmek görevimdi. Bu hususta söyledikleri doğrudu.

Sonra kendisi terkedilmeden önce o, bu görevi terketti, evine döndü ve evinin yanında ilim öğrenenler için bir dershâne ve sûfiler için bir hân-kâh (tekke) kurdu, vaktini, Kur'an hatmi, gönül ehliyle sohbet, öğrenim celsesi gibi konularda yanına gelenlere taksim etti. Öyleki ne kendisinin ne de beraberinde olanların bir anı faydasız geçmiyordu. Nihâyet zamanın gözü ona da değdi. Günler onu asrının halkına çok gördü. Hâsımlarla yarıştıktan, hükümdârlara koştuktan ve çeşitli mesâfelerden sonra onu kendi yüce katına götürdü...

İşinin sonunda Hz. Mustafâ (S.A.)'nın hadisine yönelmiş ve onunla sohbet etmeye başlamıştı. İslâmın hücceti olan Buhârî ve Müslim'in Sahâhlerini mütâlâya koyulmuştu. Eğer yaşasaydı bu san'atta da herkesi geçer, kısa zamanda onuda elde ederdi. Şüphesizki o geçmiş günlerde hadîs dinlemekle uğraşmıştı, ömrünün sonuna kadar da hadisle meşgul oldu. Ancak rivâyet hususunda herhangi bir pâyesi yoktu. Bunun zararı yoktur, çünkü geriye bıraktığı usûl ve fûrûa dâir kitaplar ve diğer türden eserler onun hatırasını ebedileştirdi. O kitapları inceleyenler faydalananlar tarafından benzeri hiçbir kitap bırakılmadığı kabul edildi.

Gazzâlî 505 senesinin Cumâd'el-âhiresinin 14. Pazartesi günü Allah'ın rahmetine ulaştı ve Taberân kasabasının dışına gömüldü. Allah onu dünyada lütfuyla çeşitli ilimlerde ihtisas sahibi yaptığı gibi, âhirette de muhtelif kerâmetlerle şereflendirdi. Geriye sadece kızları kaldı. Dünya sebeplerinden mirâs ve kazanç olarak kendinin, âilesinin ve çocuklarının geçimini sağlayacak kadar imkânları vardı. Dünya işlerinde kimseye boyun eğmezdi. Ona pek çok mal sunulduğu halde kabul etmemiş, almaktan çekinmiş, dinini muhafaza edecek miktar ile yetinmişti. Başkasından istemek ve bir şey elde etmek ihtiyacını duymamıştı...

Ona yapılan itirâzlardan birisi de sözlerinde gramer bakımından bazı eksikliklerin görülmesiydi. Kendisine başvurulduğunda, insaflı davranarak bu ilmi yeterince öğrenmediğini ve konuşma için muhtaç olduğu kadarıyla yetindiğini itirâf etmiştir. Kaldı ki o hutbeler telif eden ediplerin ve belâgat sahiplerinin örneğini yazmaktan âciz oldukları üslûpla kitaplar şerhederdi. Şu halde onun kitaplarını mütâlâa edip de eksik kitapları gözlerine ilişenlerin lafız bakımından düzeltmeleri ve bu konuda onu ma'zûr saymaları gerekir. Çünkü asıl maksadı lafızları uyuşturmamak değil, onların ifade ettiği anlamları ortaya koymaktır.

Ona yapılan tenkidlerden birisi de; farsça kaleme aldığı Kimyâ el-Saâdet adlı kitabında çirkin sözler zikretmesidir. Bazı mes'eleleri ve problemleri şeriatın kurallarına uygun olmayacak şekilde açıklamış olmasıdır. aslında onun için en uygun olanı -ki söylenen sözlerde en doğrusu gerçeği söylemektir- bu tür ifâdelerden vazgeçip onlara açıklamaktan kaçınmasıydı. Çünkü halk çoğu kerre dinî kâideleri ve esasları bur-

hân ve delillerle bile kavrayamazlar. Bu tür sözleri işittikleri zaman inançlarına zararlı olan konularda hayaller yürüterek bu görüşleri eskilerin mezheplerine nisbet ederler. Kaldı ki akıllı ve insafli kişi düşündüğü zaman; Gazzâlî'nin zikrettiği hususların çoğunun -şer'an mübah olmasa da - tarikat şeyhlerinin konuşmalarındaki remizli sözler olduğunu açıkça görürler. Herhangi bir kişi bu sözlerle mevhum ifadeleri kastedebileceği gibi din ehlinin inançlarına uygun şekilleri de kastedip anlayabilir. Öyleyse bu sözleri ancak uygun gelen şekilde yorumlamak gerekir. Ona karşı çıkmak için herhangi bir noktasına katılmamak icab eder. Mümkün olursa usûle uygun ve doğru biçimde açıklanabilecekleri öylece açıklamak gerekir. Kaldı ki bu kadarı bile onu açıklayacak kimsenin bulunmasını gerektirir. Ama en uygun olanı -yukarda geçtiği gibi- bu hususları açıkça söylemekten vazgeçmektir. Çünkü herkesin tek başına yürüdüğü yol başkaları tarafından anlaşılamaz. Şeylerin çoğunluğu görülen ve bilinen hususlarda saklanıp anlatılmayanlarıdır. Bunun için selef-i sâlihîn (geçmişler) şeriatın kurallarına bağlı kalmaya dikkat etmişler ve dini ona saldıranların saldırılarından ve inkârcıların azgınlıktaki gayretlerinden korumaya gayret sarfetmişlerdir. Allah doğruya muvaffak kılandır.

Sâbit olduğuna göre Gazzâlî; Ebu Dâvud'un Sünen'ini, Hakim Ebu'l Fetih el Tûsî'den dinlemişti. Ben onu dinlediğine dâir bir şeye rastlamadım. Muhtelif hadislerden binlercesini de fukahâdan dinlemişti...

22 — İBN ASÂKİR'den: (*)

Şeyh, fakih Ebu'l-Kasım Sa'd İbn Ali İbn Ebu'l-Kasım İbn ebu Hüreyre el-İsferâini der ki: Şeyh İmam ebu'l-Feth Amr el-Sâvî'den duydum ki; Mekke'de iken o şöyle demişti: «505 senesi Şevvâl ayının 14. günü öğle ile ikinci arası Mescid-i Harâm'a vardım, vücûdumda kırıklık vardı ve baş dönmesi hissediyordum. Duracak veya oturacak halim yoktu çünkü ağrım fazla idi. Bir saat yanım üzeri yatıp dinlenecek bir yer aradım. A'zûre kapısının yanında Râmeştî Rabâtının kapısını açık gördüm, varıp oraya girdim ve sağ yanım üzeri elimi yanağımın altına koyarak şerefli Kâbe'nin hizâsına doğru uzandım. Maksadım uyuyup ta abdestimin bozulmasını önlemektir. Bir de baktım ki bid'at ehli bir kişi -ki bid'atıyla tanınıyordu- geldi, seccâdesini o evin kapısına doğru serdi, cebinden bir parça çıkardı, zannediyorum ki o taştı ve üzerinde de bir yazı vardı. Onu öptü ve önüne koydu. Uzun süre namaz kıldı, adetleri olduğu gibi elini yana bırakıyor ve her seferinde o taşın üzerine secde ediyordu. Namazını bitirince yine o parçanın üzerine secde etti ve secdesini uzattı. İki yandan yanağını ona sürüyor ve duâ ediyordu. Sonra başını kaldırdı ve onu öptü, gözünün üzerine koydu sonra ikinci kez öptü ve olduğu gibi cebine koydu. (Ebu'l-Feth Âmr el-Sâvî diyor ki) Onu görünce canım sıkıldı, ondan rahatsızlık duydum ve kendi kendime de-

(*) Ebu'l-Kâsım Ali ibn Hüseyin ibn Hibetullah. 499 (1105) yılında doğmuş ve 571 (1175) yılında Şâm'da vefât etmiştir. Târih el-Şâm ve Tebyin Kezib el-Müfterî adlı eserleri vardır. Bu bölüm sonuncu eserden alınmıştır. (Nakleden, Abdâlkerim Osmân, Siret el-Gazzâlî, s. 49-58)

dim ki Resûlullah (S.A.) hayatta olsaydı, aramızda yaşasaydı onların yaptıkları kötü davranışları kendisine bildirseydik ve ne gibi bid'atlar bulunduğunu haber verseydik? Zihnimde bu düşünceler ile uykuyu kovmaya çalışıyordum. Maksadım uyuyup abdestimin bozulmaması idi. Bu durumda iken uyku bana gâlib geldi ve beni sardı. Uyku ile uyanıklık arasında gibiydim, geniş bir alan gördüm, orada pek çok insan vardı, ayakta durmuşlardı. Her birinin elinde ciddi bir kitap bulunuyordu, hepsi bir şahsın etrafına halkalanmıştı. Orada bulunanlardan durumları ve etrafında halkalandıkları kimseyi sordum. Dediler ki O Resûlullah (S.A.) dır. Bunlar da mezhep sahipleri, inançları ve mezheplerini kendi kitaplarından Resûlullah (S.A.)a okuyup tashiî ettirmek istiyorlar. (Ebu'l-Feth Âmr el-Sâvî diyor ki:) Ben bu durumda halkı süzerken topluluktan bir kişi geldi ve elinde bir kitap vardı. Denildi ki bu İmam Şâfiî'dir (Allah ondan razı olsun). Topluluğun arasına girdi ve Resûlullah (S.A.)'a selam verdi. (Sâvî dedi ki:) Ben Resûlullah (S.A.)'yı güzelliği ve uygunluğu içerisinde tertemiz yıkamış beyaz bir kaftan giyinmiş olarak gördüm, sarığı entarisi ve diğer elbiseleri bembeyazdı. Tasavvuf ehlinin kıyâfetine idi. Resûlullah (S.A.) ona cevap vererek ağırladı İmam Şâfiî'yi önüne oturtturarak kitabından onun mezhebini ve inançlarını okuttu. Sonra bir başka şahıs geldi -bu Ebu Han'fe'dir dendi (Allah ondan razı olsun) elinde bir kitap vardı selam verdi ve Şâfiî'nin yanına oturdu, kitaptan mezhebini ve inanç esaslarını Resulullah'a okudu. Sonra birer birer diğer mezhep sahipleri geldiler çok azı müstesnâ hiç birisi kalmadı. Her gelen okuyor ve diğerinin yanına oturuyordu. Onlar bitirdikten sonra, Rafizî lakabıyla lakaplanmış bid'at ehlinden birisi geldi, elinde ciltli defterler vardı, orada bâtil inançlarını anlatıyordu, Resûlullah'ın halkasına girip ona kendi inancını okumak istedi ise de Resûlullah (S.A.) beraberinde bulunanlardan bir kişi çıktı ve onun elinden defterleri alarak halkanın dışına attı, kendisini de azarlayıp dışarı sürdü. (Sâvî der ki:) Topluluğun işini bitirdiğini ve Resûlullah'a okuyacakları bir şey kalmadığını görünce biraz yaklaştım. Benim elimde de ciltli bir kitap vardı yüksek sesle «ey Allah'ın Resûlü» dedim «bu kitap benim inançlarım ve sünnet ehlinin inançlarıdır, izin verersen onu sana okuyayım.» Resûlullah (S.A.) «nedir o.» dedi, dedim ki, «ey Allah'ın Resûlü bu kitap Gazzâlî'nin tasnif ettiği Kavâid el Akâid kitabıdır, izin ver de okuyayım. Oturdum ve okumaya başladım: «Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla Bu kitap akâidin esaslarını anlatır ve dört bölümden ibârettir. Birinci bölüm ehl-i sünnet akidesinin tercümesine dâirdir. İslâm'ın temellerinden biri olan kelime-i şehâdet konusunda sünnet ehlinin inançlarını anlatır. Biz Tevfik Allah'tandır diyerek başlarız...

İkinci kelime ise Resûlullah (S.A.)'nın Kureyşli ümmî bir peygamber olarak bütün araplara, acemlere, cinlere ve insanlara peygamber gönderilmesinin şehâdetidir...»

Sâvî der ki: Ben bu noktaya gelince Resûlullah (S.A.)'nın yüzünde bir gülümseme ve tatlılık gördüm, kendisinin niteliklerini anlatmaya başlayınca bana yöneldi ve buyurdu ki, «Gazzâlî nerededir? «Bir de bak-tım Gazzâlî halkanın içerisinde huzûr-u Nebvî'de duruyor. Hemen «bu-yur ya Resulullah» dedi, öne doğru ilerledi ve Hz. Peygambere selâm verdi., Resûlullah (S.A.) ona karşılık verdikten sonra şerefli elini Gazzâlî'-

ye doğru uzattı, Gazzâlî Hz. Peygamberin elini öptüyor ve teberrüken yalnaklarına sürüyordu sonra oturdu. (Sâvî der ki) Restûlullah (S.A.)'ın benim Kavâid el Akâid kitabımı okumamdan sevindiği kadar hiçbir kitaptan sevinmediğini gördüm. Sonra uykudan uyandım, karşılaştığım hallerden, müşâhede ve yüceliklerden dolayı gözümde yaş izleri vardı. Çünkü bu arzuların çoğaldığı âhir zamanda Allah tarafından büyük bir nimet idi. Allah Teâlâ'dan dileğimiz; bizi hak ehlinin inancında sâbit kılması ve bu inançla birlikte yaşatıp öldürmesi ve ehl-i hakla birlikte haşr edip peygamberler, nebiler, sâdiklar, sâlihler ve şehidlerle yoldaş etmesidir. Onlar ne güzel yoldaşırlar? Lütûf olarak bu yeter, Allah istediğini yapmaya kâdirdir.

İmam Ebu'l-Kâsım el-İsferâinî der ki: Ebu'l-Feth el-Sâvî'nin bana anlattığının manası bundan ibarettir. Rüyasını böylece nakletti. O farsça anlattı ben ise Arapçaya tercüme ettim.

23 — İBN el-CEVZÎ'den (*)

Muhammed İbn Muhammed Ebu Hâmid el-Gazzâlî. Onun 450 senesinde doğduğu söylenir. Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'den okumuş, kısa zamanda ilimde derinleşerek arkadaşlarından üstün olmuştur. Usûl ve fîrûa dâir eşsiz güzellikte eserler tasnif etmiştir. Onun eserlerinin tertibi ve tanzîmi güzellikte yegânedir. Sözü'nün derinliği benzersizdir. Hatta o üstadî Cüveynî'nin hayatında eserler tasnif etmiştir. Cüveynî' onu el-Menhûl adlı eserine bakarak demiş ki: «Sen daha diri iken beni kabre gömdün, ölünceye kadar sabredemez miydin?» Bununla, senin kitabın benim kitabımı geçti demek istemiş...

Vezîr Nizâm'el-Mülk tarafından kabul görmüş ve Bağdâd'taki medresesine ders vermek üzere tayin edilmiştir. 484 senesinde Bağdâd'a gelmiş ve orada ders vermiştir. İnb Akil ve Ebu'l-Hattâb gibi büyük imamlar dersinde hazır bulunmuşlar sözüne hayrân olarak faydasına inanmışlardır. Bunun için eserlerinde onun kelâmını nakletmişlerdir. Sonra o ders vermeyi ve riyâseti terketmiş, basit elbiseler giyerek oruç tutmaya başlamış, kitaplarının ücretinden başka bir şey yemez olmuştur. Hacca gitmiş ve dönmüştür. Şam'a gitmiş Beyt'ül-Makdis'te ve Şam'da bir süreye ikâmet etmiş, eski eserleri gezmiştir. Kudüs'te İhyâ kitabını tasnife başlamış Şam'da bitirmiştir. Ancak bu kitabında sûfilerin mezhebinin esas alarak fıkıh kuralını terketmiştir. Meselâ o insandaki mevki ihtirâsını mahvetmek ve nefisle cihâd etmek konusunu anlatırken der ki, «adamın biri mevki ihtirâsını yok etmek istedi, hamama girdi ve başkasının elbisesini giydi, sonra üzerine kendi elbisesini giydi yavaş yavaş yürümeye başladı. Fakat onu yakaladılar ve üzerindeki elbiseyi aldılar. Kendisine de hamam hırsızı dediler.» Müridlere malûmât vermek için böyle örnekler sunmak çirkindir. Çünkü fıkıh bu gibi davranışların kötülüğüne

(*) İmam Ebu'l-Ferec Abdurrahmân ibn Ali ibn el-cevzî, 510 (1116) yılında doğmuş, 597 (1200) yılında Bağdâd'da vefât etmiştir. İslâm ilimleri üzerinde pekçok eserleri vardır. Özellikle Telbis iblis adlı eseri ünlüdür. Bu bölüm el-Muntazam fi Tarih el-Mülûk ve'l-Ümem adlı eserinden alınmıştır. (Nakleden, Abdülkerim Osmân, sîret el-Ğazzâlî, s. 59-62)

hükmeder. Fıkha göre hamamın bir bekçisi varsa ve bir kişi de orada hırsızlık yapmışsa onun eli kesilir. Sonra bir müslümanın insanların kendisi hakkında günaha girecekleri bir harekete tevessül etmesi helâl değildir.

Yine der ki; «adamın biri et satın aldı, ancak nefsinin eti eve götürmesinden utandığını görünce nefsini öldürmek için onu boynuna astı ve yürüdü.» Bu da son derece çirkin bir şeydir. İhyâ'da bunun gibi pekçok örnekler vardır ki burada zikretmenin yeri değildir. Ben İhyâ kitabındaki hataları topladım ve «İlâm el-Ahyâ bi Ağlât "il-İhyâ» adını verdim. Keza Telbis İblis adlı kitabımda bu konuların bir kısmına işaret ettim. Meselâ (Gazzâlî İhyâ'nın) nikâh kitabında Hz. Âişe (R.D.)'nin Hz. Peygamber (S.A.V.)'e «kendisini Allah'ın Resûlü sanan sen...» dediğini nakleder ki bu, muhâldir. Gazzâlî'nin, yazılarında fıkhnın icâblarından uzak kalmasının sebebi, sûfilerle arkadaşlık etmesidir. Onların ileri hallerini görmüştür. Gazzâlî der ki; «ben tarikatı Ebu Ali el-Fârmedî'den aldım. Onun gösterdiği şekle uyarak ibâdet görevlerini yerine getirdim ve zikre devam ettim. Nihayet engelleri aştım zahmetleri yükledim ve istediğimi elde ettim.» Sonra o, Ebu Tâlib'el-Mekki'nin (Kût'el-Kulûb) adlı kitabını okumuş ve eski mutasavvıfların sözüne bakmıştır. Böylece onların cezbelerine kapılarak fıkhnın dışına çıkmıştır. İhyâ kitabında mevzû hadisleri zikretmiş ve sahîh olmıyan pek çok hadise yer vermiştir. Bunun sebebi hadis naklini bilmesindeki eksikliğidir. Keşki o hadisleri bilen birisine gösterseydi...

Müstazhîr için Bâtınîleri red konusunda bir kitap tasnif etmiş, sonunda halifelere öğütler vermiştir. Bu öğütlerde der ki; (Emevî hükümdarlarından) Süleymân İbn Abdülmelik, Ebu Hâzım'a haber göndererek bana biraz iftâr yemeği gönder dedi. O da kavurulmuş kepek gönderdi. Süleyman üç gün hiçbir şey yemeden durdu, sonra bununla iftâr etti ve eşiyle münâsebette bulundu. Bunun sonunda Abdülazîz dünyaya geldi. O bulûğa erince (evlendi ve) oğlu Ömer dünyaya geldi.» Bu çok çirkin bir şeydir. Çünkü Ömer İbn Abdülazîz, Süleymân'ın amcası oğludur ve onu yerine kendisi vekil kılmıştır. Gazzâlî ise bunu torunu yapmaktadır. Bu ifâdeler, nakilden haberi olan kimsenin asla söyleyemeyeceği şeylerdir.

İnsanlardan bir kısmı İhyâ kitabına fazla dalmışlardır. Onun eksikliklerini kendilerine haber verdim ve yazdım. Atılması gereken yerleri attım, eklenmesi gereken yerleri de ekledim...

...Sonra Ebu Hâmid vatanına döndü, ibâdetle meşgul oluyordu, Fahr el-Mülk vezir olunca onu yanına çağırdı sözünü dinledi. Nisâbü'r'a gitmesini istedi, o da gitti, orada ders verdi. Sonra tekrar yurduna döndü ve evinin yanında bir medrese ile, sûfiler için bir Rabât kurdu. Güzel bir ev ve bahçe yaptı. Kur'an'ı hıfz etmek ve Sahîh Hadisleri dinlemekle meşgul oldu. Ben İsmâil İbn Ali el-Mavsîlî (*) 'nin fakih Ebu'l-Mansûr el-Rezzâz (**) 'dan şöyle naklettiğini duydum. O dedi ki: «Ebu Hâmid Bağdad'a gelmişti, biz onun giydiklerini ve bindiklerini değerlendirdik 500 dinar kıyme-

(*) Ebu'l-Fidâ el-Vâiz, Şâfiî'dir, 592 senesinde Musul'da vefât etmiştir.

(**) Saîd İbn Muhammed el-Rezzâz. 462 senesinde Bağdad'da doğmuş, Gazzâlî'den ve diğer bilginlerden öğrenim görmüş ve Nizâmiye medreselerinde ders okutmuş, 539 yılında vefât etmiştir.

tinde idi. Sonra zühhd ve takvâya daldı, sefere çıktı ve Bağdad'a döndüğünde giydiklerini değerlendirdik 15 kırat değerinde idi.»

Bana bazı fakihler naklettiler ki Enuşîrvân halifeye vezîr olmuştu ve Ebu Hâmid el Gazzâlîyi ziyaret etmişti. Ebu Hâmid ona demiş ki yaptıkların senin aleyhine hesaplanıyor. Sen bir kiracı gibisin. Bunlara önem vermen beni ziyaret etmenden daha evlâdır. Enuşîrvân onun yanından çıktığında şöyle diyordu: «Lâ İlâhe İllallah.. Bu adamdı ki ömrünün başında ünvanlarına bir ünvan daha eklemek istiyordu. Altın ve ipek giyiyordu. Nihâyet durumu bu hale döndü.»

Ebu Hâmid bu senenin Cumâd el-âhiresinin 14. Pazartesi günü Tûs'ta vefât etti ve oraya defnedildi. Ölmezden biraz önce bazı arkadaşları bize vasiyet et dediklerinde; o «ihlâsa sarılın» demişti. Ölünceye kadar durmadan bunu tekrarlıyordu.

24 — İBN HİLLİKÂN'dan (*)

Asrının sonlarında Şâfiî tâifesi arasında onun gibisi yoktu. Başlangıçta Tûs'ta Ahmet el-Razekânî'den ders okudu, sonra Nisabur'a geldi, İmam el-Haremeyn Ebu'l-Meâli el-Cüveynî'nin derslerine devam etti. Ciddiyetle çalıştı ve nihâyet kısa bir sürede yetişip çıktı. Üstâdının zamanında (parmakla) gösterilen seçkinlerden oldu. Ve o vakit eser tasnif etti. Üstâdı onunla öğünüyordu. Hal tercümesinde zikredilen tarihte hocası ölenedeyin Gazzâlî ona devam etti. Sonra (askerî karargâha) gitti, vezîr Nizâm el-Mülk ile buluştu. Vezîr ona ikrâm etti ve ta'zim gösterdi. Saygıda son derece ileri gitti. Vezîrin huzûrunda seçkinlerden bir topluluk vardı, onlarla aralarında münâkaşa ve münâzara cereyân etti. Tartışmalar birkaç meclis devam etti. Gazzâlî onlara üstün geldi, ünü yayıldı, anısı kâfilelerle (dilden dile) gezdi. Sonra kendisine Bağdad'taki Nizâmiye Medresesinde ders okutma görevi verildi, oraya geldi ve ders vermeye başladı. Bu, 474 senesi Cumâd el-ulâsındaydı. Irak halkı ona hayran kaldı, Iraklıların yanında mevkii daha da yüceldi.

Sonra 488 senesi Zilkâdesinde zühhd ve takvâ yoluna girerek sahip olduğu her şeyi terketti. Hacca yön tuttu, dönüşte Şam'a geldi, Şam şehrinde bir süre ikâmet etti. Emevî camisinin batı zâviyesinde ders okutuyordu. Oradan Beyt el-Makdis'e (Kudûs) taşındı, ibâdet, muazzam mevkileri ve görülecek mahalleri ziyaret için çalıştı. Sonra Mısır'a yöneldi, bir süre İskenderiyye'de kaldı. Denilir ki o Mısır'dan deniz yoluyla Merakeş sahibi Yusuf İbn Taşfin adlı emirle buluşmak arzusuyla mağrib ülkelerine gitmek istedi. Gitmek üzere iken mezkûr Yusuf İbn Taşfin'in öldüğü haberi kendisine ulaştı ve böylece o yöne gitmek azminden vazgeçti...

(*) Şemseddîn Ahmed İbn Muhammed İbn Ebubekr İbn Hallikân 608 (1211) yılında Erbil'de doğmuş, 681 (1282) yılında Şâm'da vefât etmiştir. Bu bölüm müellifin ünlü eseri vefeyât el-Âyândan alınmıştır. IV, 217-218.

Şeyh İmam el-Bahr Hüccet'ül-İslâm, zamanın hârikası, dinin süsü, Ebu Hâmid Muhammed İbn Muhammed İbn Muhammed İbn Ahmed el-Tûsi, el-Şâfiî, el-Gazzâlî. Aşırı zekâ ve tasnif sahibi. Önce memleketinde öğrenim gördü, sonra öğrencilerden bir topluluğun eşliğinde Nişabur'a gitti İmam el-Haremeyn'e bağlandı, kısa zamanda fıkıhta derinleşti, kelâm ve cedelde mâhir oldu. Öyleki bakanların gözü haline geldi. Tekrar öğrenim gördü ve tasnife başladı...

(Müellif buradan itibaren Ahd el-Gâfir'in ifâdesini naklediyor.)

... Abdül-Gâfir'in Kimyâ-i Saâdet konusunda Ebu Hâmid'e sataşması hususunda derim ki; onun teliflerinde (eserlerinde) pek çok örnekleri vardır. Hatta İbn Arabî: «Şeyhimiz Ebu Hâmid felsefeyi yuttu kusmak istediye de buna gücü yetmedi.» der.

...Ben derim ki, adam filozofların zemmi hususunda Tehâfut kitabını telif etti. Onların utanılacak taraflarını açıkladı ve bazı yönlerden onlara muvâfakat etti. Bu yerlerin doğru olduğunu zannederek muvâfakat etmişti. Onun hadis ilminde bilgisi yoktu. Akla zor gelen peygamberin sünnetlerinden de habersizdi. İhvân el-Safâ risâleleri adlı kitaba fazlaca bakması ona hoş görünmüştü. Halbuki bunlar öldürücü zehir idi... Eğer Ebu Hâmid seçkinlerin ulularından, ihlâşlıların temizlerinden olmasaydı heder olurdu. Bu kitablardan sakının... Dininizi öncekilere benzetmekten kaçının. Aksi takdirde kararsızlığa düşersiniz, Kurtulmak ve saâdet isteyen kulluğa koyulsun. Allah'tan yardım dilemeye devam etsin ve İslâm'da sebât etmek hususunda Allah'a yalvarsın...

...Ebu Amr İbn Salâh der ki: «Bu bölüm Ebu Hâmid'e karşı çıktığım mühim şeylerin açıklaması beyânındadır. Onun eserlerinde kendi mezhebinin mensûblarının hoşlanmıyacağı aşırı ifâdeler vardır. Bunlardan birisi mantık hakkındaki sözüdür. O, «mantığın bütün ilimlerin mukaddimesi olduğunu» söyler. Mantığı iyi kavrayamıyanın bilgisine aslâ güvenilemeyeceğini ifâde eder ki, bu merdûddur. Çünkü zihni sağlıklı olan herkes tabiatı itibariyle mantıklı olur. Mantığa karşı baş kaldırmış nice imam vardır... el-Madnûn bihi alâ Gayri ehlih kitabına gelince onun olmasından Allah'a sığınırım. Ben Kâdi Kemâleddin Muhammed İbn Abdullah el-Şehrîrî'nin yazısıyla onun bir nüshasını gördüm. O Gazzâlî'ye isnâd edilmiştir ve Makâsıd el-Felasife adlı kitabından çıkarılmıştır. Adam Tehâfut kitabında onu nakzetmiştir...»

...İbn el-Neccâr der ki: Ebu Hâmid bilumum fakihlerin imamıdır ve bu ümmetin Rabbânisidir. Bunda ittifâk vardır. Zamanının müctehidi ve devrinin önderidir. Fıkıhta, usûlde, hilâfta, cedelde ve tıpta derin bilgi sahibidir. Hikmet ve felsefe okumuş, onların sözlerini anlamış ve onlara red-

(*) Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Türkmanî el-Dimaşki 573 (1177)'de doğmuş ve 648 (1250)'de Şam'da vefât etmiştir. Özellikle hadis ilminde şöhret bulmuştur. Tabakât sahibi Sübkî gibi pek çok öğrenciler yetiştirmiştir. Bu metin Zehebi'nin «Siyer-A'lâm el-Nübelâ» adlı kitabından alınmıştır. Kitabın orjinalı Mısır milli kütüphanesinde bulunmaktadır. (Nakleden, Abdülkerim Osman, Siret el-Ğazzâlî, 69-83)

diye yazmak için çalışmıştır. Çok zeki ve idrâki güçlü idi. İsabetli anlayışı vardı. Manâların derinliğine dalardı. Hattâ denilir ki o «el Menhûl» adlı eserini te'lif edince Ebu'l-Meâlî demiş ki: «Ben daha diri iken beni kabre gömdün. Biraz daha sabredemez miydin?» Yani senin kitabın benim kitabımı bastırđı demek istemiş.

Sonra İbn el-Neccâr der ki: Ebu Hâmid'in babası yün eğiriyor ve Tûs'taki dükkânında satıyordu. İki oğlu Muhammed ile Ahmed'i dostu, sâlih ve sûfî bir kişiye vasiyet etti. Onlara yazıyı bu kişi öğretti ve babalarının bıraktığı şeyler bitip geçimleri zorlaşınca dedi ki: «siz fıkıh öğrencisiymiş gibi medreseye sığının ki geçiminizi elde edebilirsiniz.» Onlar da böyle yaptılar. Ebu'l -Abbas Ahmed el-Hâtibi der ki: «Ben Gazzâlî'nin ders halkasında idim. O şöyle dedi: Babam öldüğünde bana ve kardeşime çok az bir şey bırakmıştı. Bu da bitince geçimimiz imkânsız hale geldi. Bunun üzerine biz fıkıh öğrenmek için medreseye gittik. Aslında maksad, sadece geçim sağlamaktı, öğrenimimiz Allah için değil, bunun içindi.»

...Ebu Bahr el-Osmânî ve diğerleri dediler ki: Muhammed İbn Yahyâ'dan işittik ki o şöyle diyordu: «500 yılında İskenderiyye'de güneşin sanki batıdan doğduğunu gördüm. Bir yorumlayıcıya bunu yorumlatınca dedi ki batıda meydana gelecek bir bid'ata işârettir. Birkaç gün sonra Meriye'de (Endülüste bir şehir) Gazzâlî'nin kitaplarının yakıldığı haberi ulaştı.

...Muhammed İbn Velid el Tartûşî, İbn Muzaffer'e yazdığı mektubunda der ki: «Ebu Hâmid'den zikrettiğim hususa gelince, ben onu gördüm ve kendisiyle konuştum. Saygıdeğer bir kişi idi, ilim ehliyendi. Onda akıl ve anlayış birleşmişti. Ömrü boyunca ilimlerle uğraştı ve bu konuda zamanının en üstün (kişi)lerine fâik oldu. Sonra bilginlerin yolundan vazgeçmek durumu ortaya çıktı. Amel edenlerin deryâsına daldı. Sonra tasavvufa girdi, ilimleri ve ilim ehlini terketti. Hatır ve gönül erbabının ilimlerine daldı, şeytanın vesveselerine koştu. Sonra filozofların görüşlerine daldı. Hallâc'ın remizlerini benimsedi. Fakihleri ve kelâmcıları ithâm ediyordu. Az kalsın dinden sıyrılacaktı. İhyâ'yı yazınca sûfilerin remizlerinden ve hal ilimlerinden söz etmeye koyuldu. Ancak bu bilimlerden haberdar değildi, başının üstüne düştü ve kitabını mevzû hadislerle doldurdu.

Ben derim ki İhyâ'da pek çok bâtil hadisler vardır. İçinde hayırlıları da pek çoktur. Oradaki adâb ve rûsûm olmasaydı daha iyi olurdu. O hikmet sahiplerinin yolundan giderek takvâ'ya daldı. Sûfilikte derinleşti. Allah'tan faydalı ilim isteriz biz. Faydalı ilmin ne olduğunu bilir misin? O Kur'an'ın indirdiği ve Resûlullah'ın fiiliyle, kavliyle tasvir ettiği ilimdir. Yasaklanmamış olan bilgidir. Nitekim Peygamber (A.S.) der ki: «Benim sünnetimi terk eden benden değildir.» Kardeşim sen Allah'ın kitabını gözet, Buhârî ve Müslim'e, Nesei'nin Süne'nine ve Nevevî'nin riyâz ve ez-kâr'ına bakmaya devam et, kurtulur, saâdete erersin, sakın felsefenin kullarının görüşlerine, riyâzat ehlinin vazifelerine, rahiplerin açlıklarına, halvet sahiplerinin boşluklarına dalmayasın. Hayrın tümü tertemiz hanif yoluna tabî olmaktadır. Ey Allah'ım bizi senin dosduğru yoluna hidâyet et.

İmam Muhammed İbn Ali el-Mâzerî (*) es-Sakalî'nin İhyâ konusunda bazı sözleri var ki onun imamlığına delâlet eder, (Mûzerî) der ki; «din ilimlerinin İhyâsı diye aktarılan kitabın bizim mezhebimize göre belirtilmesi konusundaki mektuplarınız tekerrür etti. Halkın bu konudaki görüşünü belirterek bir grubun onu desteklediğini ve meşhur etmek için ona sarıldığını bir grubun ise ondan kaçınıp nefret ettiğini, bir taifenin onun kitaplarını yaktığını zikrettiniz. Doğu halkı da benimle yazışarak aynı şekilde onu soruyorlar. Bir kısmının dışında bu kitabı okumak nâsib olmadı. Eğer Allah ömrümün nefesini lütfederse ben de o konudaki nefesleri uzatır, gönüllerden karışıklığı giderebilirim. Biliniz ki, bu adam (yani Gazzâlî'nin öğrencilerini gördüm, her birisi bana onun halinden bir çeşit nakletti. Bu nakledilenler gözle görülebilir hale geldi. Ben onun ve kitaplarının halini kısaca zikredeceğim. Muvahhid ve mutasavvıflarla, işaret aşhâbının ve filozofların mezheplerinden de bir cümle zikredeceğim. Çünkü onun kitapları bu yolun yolcuları arasında dolaşmaktadır.

Sonra Mâzerî Ebu Hâmid'i fıkıh konusunda överek dedi ki: O, usûlden çok fıkıhta bilgindir. Dinin aslı olan kelâm ilmine gelince, bu konuda eserler te'lif etmişse de derinliğine bilgi sahibi değildir. Neden derinliğine bilgi sahibi olmadığını araştırdım. Çünkü o usûl ilminden derinleşmeden felsefe ilimlerini okumuştur. Felsefe ona manâlara karşı cür'et kazandırmıştır. Hakikatlara saldırmada kolaylık sağlamıştır. Çünkü önemli de olsa hiçbir kural filozofları durdurmaz. Bir arkadaşım bana bildirdi ki, o (Gazzâlî) İlvân el-Safâ risâlelerine fazla dalmış. Bu risâleler 51 tanedir. Şer'i, nakli ve hikmet ilimlerine dalanlar onu te'lif etmişler ve her iki ilimleri meczetmişlerdir... Ayrıca İbn Sina diye tanınan bir adam vardı, eserleri dünya dolusu idi. Onun felsefedeki kuvveti kendisini akâid usûllerini felsefe ilmine döndürmeye sevketti. Çabasını bu noktada derinleştirdi ve nihâyet başkaları için olmayan şey onun için oldu. Onun divânlarından (kitapları) bir bölümünü gördüm. Ebu Hâmid'in felsefe ilimlerinde işaret ettiği husûsların çoğunda ona dayandığını farkettim. Sûfilerin mezhebine gelince bu konuda kime dayandığını bilmiyorum. Lâkin bazı arkadaşlarının kaydettiğine göre onun İbn Sinâ'nın kitaplarını zikrettiğini gördüm. Sonra Ebu Hayyân et-Tevhidi'nin kitaplarını zikretmişti. Bana göre tasavvuf mezhebinde buna dayanmış olmalıdır. Haber aldığıma göre Ebu Hayyân bu san'atta büyük bir divan te'lif etmiştir. İhyâda pek çok yanlışlıklar vardır... Müttekilerin, kesin olarak bilmedikleri konuda Mâlik şöyle dedi Şâfil şöyle dedi dememeleri âdetleridir. Sonra o tırnak kesmeye baş parmaktan başlamak gibi bazı şeyleri güzel görmektedir ki; aslında bunların hakikatı yoktur. Gûyâ baş parmağın diğer parmaklara üstünlüğü varmış, zira tesbih çeken o imiş. Sonra onun yanındaki parmağın tırnağını kesmek lâzımmış, zira o yan tarafta imiş... Bu konuda bir de hadis rivâyet etmiş. Derim ki, bu hadis mevzûdur...

...Şeyh Takiyüddin İbn Salâha Gazzâlî'ye, niçin Gazzâlî adı verildiği sorulduğunda o demiştir ki; kendilerine güvendiğim kimseler edip Ebu'l-Harem el-Mâkesî'den o da Ebu Benna Mahmud el Farazî'den, o da Tâc'el-

(*) Ebu Abdullah Muhammed Ali el Mâzerî, Mâlikî fakih ve muhad-disi. Sikilya'da Mâzer kentinde doğmuş ve 536 (1141) yılında vefât etmiştir.

İslâm İbn Hamîs'ten rivâyet etmiştir. O demiş ki, bana Gazzâlî şöyle dedi: «Halk benim için Gazzâlî diyor, halbuki ben Gazzâlî değilim sadece Gazâle denilen bir köye mensup anlamına Gazzâlî'yim.»...

...Allah İmam Ebu Hâmid'e rahmet eylesin. Onun gibi ilimlerde bilgin ve fazîlet sâhibleri nerede bulunur. Ancak biz hatâ ve yanlışlıklardan ma'sûm olduğumu iddiâ etmiyoruz. Usûlde taklid yoktur.»

26 — SÜBKÎ'den (*)

Hüccet'ül-İslâm, Selâmet yoluna ulaşılan dinin dayanağı. Çeşitli ilimleri cem' eden, anlaşılan ve nakledilen konularda seçkin kişi... Ondan önce imamlar yürümüşler fakat hedefe ulaşamamışlardır... Kendi yaşittanından her düşmanı onun ulaştığı mevkiile ulaşmaktan uzak kalmıştır.

450 yılında Tûs'ta doğmuştur. Babası yün eğirir ve dükkânında sattardı. Vefât edeceği zaman onu ve kardeşi Ahmet'i hayır ehli sûfilerden bir dostuna vasiyet etti. Ve ona dedi ki «ben yazı öğrenmek hususunda büyük bir üzüntüye sahibim benim yapamadığım şeyi bu iki çocuğumun yapmasını isterim, onlara yazıyı öğret. Fakat kendilerine bıraktığım malların hepsini de bu uğurda tüketmiyesin.» Babaları vefât edince sûfi onları yazı öğrenimine sevketti. Ancak babalarının bıraktığı o çok az miktar (mal) bu uğurda yok oldu ve sûfinin onları geçindirmesi imkânsızlaştı. Kendilerine dedi ki: «İyi biliniz ki, sizin olan şeyleri sizin için harcadım, ben fakir bir adamım, sizi besleyecek malım dahi yok. Sizin için uygun gördüğüm şey bir medreseye sığınmanızdır. Eğer ilim talebi için medreseye giderseniz sizin geçiminizde size yardımcı olabilecek imkânı elde edersiniz.» Onlar adamın dediğini yaptılar. İşte onların dünyadaki mutluluklarının ve derecelerinin yüceliğinin sebebi bu kişi olmuştur. Gazzâlî bunu anlatır ve derdi ki: «Bizim ilim talep etmemiz Allah'tan başkası içindi. Fakat neticede Allah'tan başkası için olmadı.»

Nakledilir ki, babası fakir ve sâlih bir kişiydi, elinin kazancından başkasını yemezdi, yün eğirirdi ve fakihlerin meclisinde dolaşır onlarla oturur ve hizmetlerinde bulunurdu. Fıkıh erbabına hizmet eder ve mümkün mertebe onlara yardımcı olurdu. Hatta sözlerini duyunca ağlar Allah'ın kendisine bir çocuk vermesini ister ve yalvarırdı. Çocuğunu fakih yapacağını söylerdi. Vaaz meclislerinde hazır bulunurdu. Güzel bir demde ağıladı ve Allah'tan kendisine bir çocuk vermesini diledi. Allah duâsını kabul etti. Ebu Hâmid kendi çağdaşlarının en bilgini, zamanının halkının imamı ve yarış meydanının süvârisi idi. Onun sözü muvâfık ve muhâlif tarafından kabul edildi. Düşmanı ve muhâlifi de hakkını ikrâr etti. Ahmed ise kendisini dinleyince kayalaşmış sağırların bile yumuşayacağı ve meclislerinde hazır bulunanların kemiklerinin titreyeceği bir vâiz olmuştü.

Hüccet'ül-İslâmın ilim talebetmeye başlaması: Çocukluğunda kendi memleketinde Ahmed ibn Muhammed el-Râzekânî'den biraz fıkıh okudu. Sonra Cürcân'a İmam Ebu Nasr el-İsmâîlî'ye gitti. Ondan tâlikayı yazdı (not tuttu.) ve Tûs'a geri döndü.

(*) Tâc ed-Dîn ebu Nasr Abdâivehhab İbn Takiyyüddin el-sûbkî, 722 (327) yılında Kâhire'de doğmuş, 771 (1370) yılında Şam'da vefât etmiştir. Şafîî afhihi, tarihçi ve edebiyatçıdır. En ünlü eserleri Tabakât el-Şâfiyye el-suğrâ, el-vustâ ve el-Kübrâ'dır. Bu bölüm, Tabakât el-Kübrâ'nın IV. cildinin 101-182. sayfalarından alınmıştır. (Kahire baskısı, 1324)

İmam Es'ad el Meyheni dedi ki; ben Gazzâlî'nin şöyle dedikini işittim: «Bizim yolumuz kesildi, haydutlar beraberimde bulunan her şeyi alıp gittiler. Ben de arkalarından takip ettim. Başkanları bana döndü ve «git yoksa seni öldürürüm» dedi. Ben «kendisinden selâmet dilediğin zât adına notlarımı bana vermeni istiyorum. Çünkü onda sizin faydalanacağınız bir şey yok» dedim. Haydut «notların nedir?» diye sordu. Torbadaki kitaplar. Onu dinlemek, yazmak ve öğrenmek için yabancı illere gittim.» dedim. Adam güldü ve dedi ki; «nasıl öğrendiğini iddîa ediyorsun? İşte biz, onu senden aldık, sen onu bilmekten uzaklaştın ve bilgisiz kaldın.» Sonra arkadaşlarından bazısına emretti ve torbamı geri verdiler. Gazzâlî der ki: «İşte bu, Allah tarafından beni irşâd etmek üzere gönderilmiş bir kimsenin konuştuğu söz idi.»

Tûs'a ulaştığımda üç yıl boyunca notlarımın hepsini ezberlemekle meşgûl oldum. Öyleki yolum kesilse artık onları bilmekten ayrı düşmezdim. Bu hikâyeyi Vezîr Nizâm'el-Mülk de Gazzâlî'den nakleder. Nitekim İbn el-Sem'ânî'nin Zeylinde Nizâm el-Mülk'ün tercüme-i hâlinde böylece mezkûrdur.

Gazzâlî Şam'da iken çoğunlukla Emevî camisinde ona nisbetle bugün «Gazzâlîye» diye bilinen şeyh Nasr el-Makdisî'nin zâviyesinde otururdu. Gazzâlî'den önce bu zâviyeye Şeyh Nasr el-Makdisî'nin adı verilirdi.

«... Ondan burayla ilgili pek çok hikâyeler nakledilir. Bunlardan birisi şöyledir: Gazzâlî Şeyh Nasr el-Makdisî ile buluşmak istemiş, ancak Makdisî'nin öldüğü gün Şam'a girebilmiş. Tesâdüfen fakihler gibi elbise giyinmiş olarak camiye gitmiş işaret edilen köşede oturmuş. Bir süre sonra ilim öğrencilerinden müteşekkil bir topluluk onunla ilmi konularda iştirak etmişler. Önce bir süre gözleyip düşünmüşler ve derslerine iştirak ettikten sonra onun bitmez tükenmez bir deniz olduğunu görmüşler. Gazzâlî onlara; «Şeyh Nasr el-Makdisî ne yapar?» demiş. Onlar da vefât etti demişler. Şimdi onu defnetip geldik. Hazretin vefâtı yaklaşıncı, «senin ders halkasına kimi halef bırakıyorsun?» diye sorduk. «Siz beni defnettikten sonra bu zâviyeye gelin, bir yabancı şahıs bulacaksınız -bize senin şeklini tasvir etti- benden ona selâm söyleyin benim halifem odur» dedi. Bu hikâye bende kayıtlı değildir, ancak Şeyh Nasr'ın vefât tarihi 490 senesidir. Eğer hikâye doğru ise Gazzâlî'nin Kudûs'ten Şam'a dönüşünde olmalıdır. Aksi takdirde onunla buluşması Şeyh Nasr'ın vefatından bir yıl önceki gelişinde yani 489 senesinde olması gerekir. Şeyhimiz Zehebî Gazzâlî'nin Nasr ile sohbetini açıkça bildirir. Ben derim ki, Nasr el-Makdisî'nin kendisinden sonra halife tayin ettiği zât öğrencisi Nasrullah el-Misisî'dir.

Anlatılan hikâyelerden birisi de şöyledir: Gazzâlî fakir kıyâfetiyle Şam'a gelince, Sümeysâtî Hankâhı'nın kapısına oturdu. Bilinmez tanınmaz bir fakir olduğu için burada oturmasına izin verilmişti. Hankâh'ın hizmetine ve temizliğine bakıyordu. Bir gün Emevî camisinde otururken müftülerden bir topluluk caminin avlusunda dolaşıyordu. O sırada bir köylü geldi ve onlara fetvâ sordu. Onlar fetvâyâ cevap veremediler. Gazzâlî ise düşünüyordu. Gazzâlî müftülerden hiçbirinin adama cevap veremediğini görünce, irşâd edilmemiş olmasına üzülerək adamı çağırđı ve cevabını verdi. Köylü onunla alay ederek «Şu müftiler benim soruma cevap ve-

remiyor da avâmdan şu fakir nasıl cevap verecek» dedi. Müftiler ise ona bakıyorlardı. Gazzâlî sözünü bitirince köylüyü çağırdılar ve «O, adam sana ne dedi?» diye sordular. Adam durumu onlara açıkladı. Avamdan kişinin (Gazzâlî) yanına geldiler ve onunla tanışıp çevresini sardılar. Kendilerine bir (ders) meclisi kurmasını istediler. Gazzâlî ikinci gün görüşebileceğini vaad etti ve o gece Şam'dan ayrıldı (Allah ondan razı olsun).

Anlatılanlardan birisi de şöyledir: Bir gün o tesadüfen medresesine girdiğinde müderrisin, «Gazzâlî şöyle diyor» diye konuştuğunu duydu kendisinin görüşünü öğretiyordu. Gazzâlî kibre kapılmaktan korktu ve Şam'dan ayrılarak seyhâta koyuldu...

...İmam Gazzâlî'nin kardeşi Ahmed der ki: Pazartesi günü sabah olduğunda, kardeşim Ebu Hâmid abdest aldı ve namaz kıldı. «Bana kefen» dedi. Kefenini aldı öptü, gözünün önüne koydu. «Hükümdârın huzûruna girmek.. Başımla gözüm üstüne» dedi sonra ayaklarını çekti. Kibleye yöneldi ve gün ağarmadan evvel öldü. Allah rûhunu takdis etsin...

İşte muhtasar şekilde Gazzâlî'nin tercüme-i halî. Özet isteyen bununla yetinir. Eğer sen genişlik istiyorsan ve bu yıldızın halinin açıklanmasını arzu ediyorsan kâğıtları onun hatırasıyla doldurursun...

...İmam Fahreddin Ebu Bkr el-Şâsî der ki: Nizâm'el-Mülk Ebu Hâmid'i Bağdat'taki Nizâmiye medresesinde ders vermeye görevlendirdince 484 senesinde buraya geldi. Fakihler yanına toplandılar ve «efendimiz bilirler ki âdet böyledir: Burada ders veren kişi fakihlere bir davet verir ve onları dinleyici olarak çağırır. Biz de isteriz ki, senin davetini ilimdeki rütbenle denk olsun.» dediler. Gazzâlî dedi ki başla göz üstüne, ama iki şeyden birini tercih edin: Ya takdir size, tayin bana âit olsun ya da bunun tersi, Fakihler dediler ki, «takdir senden tayin bizden olsun. Biz davetini bugün olmasını istiyoruz.» Gazzâlî onlara, «öyle ise benim takdirim imkânım ölçüsündedir; davetim ekmek, şirke ve bakladır.» dedi. Fakihler «hayır öyleyse tayin senden, takdir bizden olsun. Biz bu davette şu kadar tavuk, şu kadar tatlı olmasını istiyoruz.» dediler. Gazzâlî dedi ki: «baş üstüne, ancak iki sene sonrasını tayin ediyorum. Onlar «biz âciz kaldık, her şeyi kabul ediyoruz» dediler.

...Hâfız Afifedidn el Matarî -ki peygamberimiz efendimizin Medîne'sinde oturuyordu- ye bir mektup yazarak Şeyh imamın Gazzâlî hakkındaki görüşünü sordum. Kendisine bunu hatırlatınca aşağıdaki cevabı yazdı:

«Hamd Allah'a mahsûstur. Oğlum Abdülvahhâb, Allah seni mübârek kılsın, söylediğin husûs üzerinde durdum, Şeyh, imam, âlim ve önder Afifeddin el Matarî'nin Gazzâlî'nin ve Ebu Hayyân el Tevhîdî'nin tercümesi konusundaki sorusu hakkında söylediğini düşündüm. Tabakât'ta sen Tevhîdî'nin tercümesinde gerekeni zikrettin. Benim yanımda ondan daha fazla yazılacak bir şey yok, onu kendisine yazasın. Gazzâlî'nin ki de böyle. Benim bilgim İbn Askâr'ın ve diğerlerinin anlattıklarından daha fazla değil. İnsan bu konuda ne diyebilir ki, onun fazileti ve adı yeryüzünü sarmış... Şeyh Takiyeddin İbn el-Salâh'ın kendisinden zikrettiği ve Yusuf el-Dımaşkî ve Mâzerî gibi kimselerin söylediklerine gelince; Allah onlara rahmet eylesin, onlar kalpleri temiz, ibâdet sahibi bir

topluluk olmakla beraber çok küçük şeylerle uğraşmışlardır. Şöyleki; müs-lûman bir süvâri islâm düşmanlarından büyük bir düşman tâifesi görüp üzerlerine saldırmış, saflarına dalarak içlerine girmiş, güçlerini kırıp dağıt-mış, topluluklarını darmadağın etmiş... Kendisi sâlim olarak dönmüş ama islâm düşmanlarının kanı üzerine bulaşmış. Bu zâtlar, (adigeçen bilgin-ler) o süvârinin üzerindeki kanı yıkayarak kendileriyle birlikte namaza başladığını görünce, üzerinde kan lekeleriyle namaza durmasına karşı çı-kıyorlar. İşte Gazzâlî ile onların halleri böyledir. İnşallah hepsi, güçlü bir hükümdarın katında (Allah), doğruluk sedirinde oturup toplanıverirler.

Mâzerî'ye gelince o Mağrip'lidir. Mağrip'lilere İhyâ kitabı ulaştığında onu anlamıyarak yakmışlardı. İşte Mâzerî'nin söyledikleri de bu türden-dir. Sonra Mağrip'liler tekrar İhyâya yönelerek onu ve Gazzâlî'yi kaside-lerle methetmişlerdir...

...Şeyh Ebu'l-Hasan İbn Hirzihim İhyâ'yı okuyup düşününce, «bu, bid'attır ve sünnete aykırıdır.» dedi. Kendisi Mağrip ülkesinde sözü din-lenen bir şeyhti. Orada mevcut olan İhyâ nüshalarının hepsinin toplatılmasını emretmişti. Sultan da halkın buna uymasını istemişti. Sultan çevreye yazı yazarak bu konuda şiddetli davrandı ve İhyâ'yı saklıyanların cezalandırılacağını bildirdi. Halk, yanında bulunan İhyâ kitaplarını ge-tirdi. Fakihler toplanıp onu iyice gözden geçirerek cuma günü yakılma-sını kararlaştırdılar. Toplantı günü Perşembe günü idi. Cuma gecesi olun-ca adı geçen Ebu'l-Hasen; rüyâsında, âdeti vechiyle devâm ettiği caminin kapısından içeri girince Mecdîdî'nin direğinde bir ışık gördü. Baktı ki; Hz. Peygamber (S.A.), Hz. Ebu Bekir (R.A.) ve Hz. Ömer (R.A.) oturmuşlar, İmam Ebu Hâmid (el-Gazzâlî) elinde İhyâsı ile ayakta durmuş. Ve de-miş ki; «Ey Allah'ın Resûlü benim hasmım işte budur.» Sonra dizi üstü çökerek Resûlullah (S.A.)'nın huzûruna kadar varmış ve peygambere İh-yâ kitabını sunmuş. Demiş ki, «Ey Allah'ın Resûlü ona bak, eğer içinde iddiâ edildiği gibi senin sünnetine aykırı bir bid'at varsa ben Allah Teâlâ'ya tevbe ederim. Eğer senin hoş gördüğün bir şey varsa bu senin bereke-tinden bende hâsıl olmuştur, hasmıma karşı bana yardım et.» Resûlullah (S.A.) İhyâ'ya sonuna kadar sayfa sayfa bakmış, sonra buyurmuş ki; Al-lah'a kasem ederim ki bu çok güzel şey». Sonra Hz. Ebu Bekir (R.A.) al-mış ve aynı şekilde kitaba bakıp demiş ki; «evet ey Allah'ın Resûlü seni hak ile gönderen Allah'a kasem ederim ki bu güzeldir.» Sonra Hz. Ömer (R.A.) almış aynı şekilde bakmış ve Ebu Bekir'in (R.A.) söylediğini tek-rarlamış. Bunun üzerine Hz. Peygamber Ebu'l-Hasen'in elbisesinin soyu-lup kendisine müfterî haddinin vurulmasını emretmiş. Soyulmuş ve had vurulmuş, beş sopa vurduktan sonra Hz. Ebu Bekir (R.A.) şefâat ederek; «Ey Allah'ın Resûlü o, bu davranışını senin sünnetine dayanarak onu ta'zim ettiğinden içtihadla yapmıştır» demiş. Bu sırada Ebu Hâmid de onu affetmiş. Uykusundan uyanınca sabahleyin arkadaşlarına durumu bildirmiş ve bir aya yakın süre yediği sopadan acı çekmiş. Sonra acısı din-miş, ama ölünceye kadar sırtında kırbacların izi varmış. Bundan sonra ar-tık İhyâ kitabına bakar, saygı duyar ve takdir edermiş... Bu doğru hikâ-yeyi Şâzelî, büyük şeyhimiz veliyullah Ebu'l-Abbas Tûsî'den o da şeyhi büyük şeyh veliyullah Ebu'l-Hasan el-Şâzelî'den nakletmiş...

Hamd o Allah'a ki zikri ile ârif kulların gönüllerini ihyâ etmiştir. İçlerinden gizlilik perdelerini kaldırmış ta din ilimlerini ihyâ için ayağa kalkmışlardır... İmdi bu değerli takrîler ve hafif yazılar Huccet'ül-İslâm Ebu Hâmid-Gazzâlî (rahmetullahi aleyh)'nin ihyâ kitabını okuturken bana sorulduğunda yazdığım notlardır...

Fahrüddin İbn Asâkir der ki; Gazzâlî 505 yılının Cumâd'el-âhiresinin 14. Pazartesi günü Allah'ın rahmetine kavuştu ve Taberân kasabasının dışında defnoldu. Allah dünyada ona lütfuyla çeşitli ilim ve sanatlar tahsis ettiği gibi âhiretinde de çeşitli kerâmetler tahsis etti. Geride sadece kız çocuğu bıraktı. Onun mülkü kendi âile ve çocuklarının nafakasına yetecek kadar idi. Bir kısmı mirâs bir kısmı kendi kazancı idi. Dünyevi işlerde hiç kimseye el açmamıştı. Kendisine çok (mal) sunulmak istenmişse de kabul etmemiş ve geri çevirmişti. Dinini koruyacak miktarla yetinmişti. Başkalarından istemeye ve bir şeyler elde etmeye gerek duymazdı. İbn el-Sem'ânî der ki; ben onun kabrini Tûs'un kasabası olan Taberân'da ziyâret ettim...

...Tuhfet el-İrşâd kitabının sahibi, İmam Nevevî'nin Dekâik el-Ravza kitabında Gazzâlî şeklinde şeddeli olarak kaydettiğini bildirir. İbn Kesîr'in de zikrettiği gibi marûf olan şekil budur. Bize ulaştığına göre o Tûs köylerinden büyük bir köy olan Gazzâle'ye mensûbtur. Ben derim ki Nevevî Tîbyân'ında da aynı şeyi nakletmiştir.

Zehebi el-İber'de ve İbn Hallîkan, Tarih'inde der ki; Harizm ve Cür-cân halkının âdetidir el Kassarî ve Abbarî gibi yaları şeddeyle okurlar Gazzâlî'ye de yün örgüsüne nisbet ederek el-Gazzâlî demişlerdir, eş-Şahamî de böyledir. Aynı husûsa işaret eden İbn el-Sem'ânî de Gazzâlî şeklinde tahfif ile okumayı reddeder ve der ki; ben Tûs halkına bu köyü sordum beni kınayarak buradaki ya'nın birisinin te'kid için olduğunu söylediler. Bizim şeyhlerimizin bazılarının notlarında da ya'nın fazlalığının; sanatın kendisine mensup olan kimseyle babasının ve dedesinin sanatına mensup olan kimse arasında tefrik için olduğunu belirttiler.

Lâkin Feyyûmî'nin el-Misbâh adlı eserinde tahfif ile okunmasını destekleyen bir ifâde vardır. O Gazzâle'nin Tûs'ta bir köy adı olduğunu İmam Ebu Hâmid'in buraya nisbet edildiğini söyler. Şeyh Mecdeddin İbn Muhammed İbn Ebu Tâhir Şîrvânşâh İbn Ebu'l Fadâil İbn Übeydullah İbn Sittel-Mena'nın şöyle haber verdiğini söyler-ki o, Ebu Hâmid el Gazzâlî'nin kızıdır -710 senesinde Bağdat'ta «halkın dedemizin ismini şeddeli okumakla yanıldığını, tahfif ile okunması gerektiğini» söyledi.

Şihâbeddin el Hafâci ise Şerh'el-Şifâ'nın sonunda der ki, 'Gazzâlî'nin Kâ'b el-Ahbâr'ın kızı Gazele'ye mensup olduğu söylenir. Eğer bu doğru ise

(*) Ebu'l-Feyz Muhammed İbn Muhammed. Murtaza el-Zebidi diye marûftur. 1145 (1732) senesinde Yemen'in zebide kentinde doğmuş. Kâhire'ye gelmiş orada 1205 (1790) yılında vefât etmiştir. Bu metin müellifin ih-yâ şerhi diye bilinen «İthâf el-Sâdet el-mütakin bi Şerh-i Esrâr-ı ihyâ'l-ûlûm'ed-Din eserin mukaddimesinden alınmıştır.

tabii ki başka türlü düşünülemez. Şu anda tarih ve ensâb imamlarından müteahhirinin güvendiği görüşe göre söz, İbn el-Esir'in sözüdür ve Gazzâlî şeddeldir...

...Daha önce de geçtiği gibi İmam Ebu Hâmid'in fıkhıdaki şeyhlerinin ilki Tûs'lu Ahmed İbn Muhammed el-Râzekânî'dir. Sonra Ebu Nasr el İsmâîlî, sonra İmam el-Haremeyn (el Cüveynî)'dir. Birinciden Tûs'ta, ikinciden Cürcân'da, Üçüncüden de Nisabur'da okumuştur.

Tasavvuftaki şeyhleri ise zâhid imam Tûs'lu Ebu-Âli, el-Fadl, İbn Ali el Fârmedî'dir. Bu zât, el-Risâle kitabının sahibi Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin talebelerinin seçkinlerindendir. Tûs'ta 497 yılında vefât etmiştir. Gazzâlî'nin şeyhlerinden biri de Yusuf el Nessâc'tır.

Hadiste üstadları; Ebu Sehl Muhammed İbn Muhammed İbn Ahmed İbn Ubeydullah el Hafzî el Mervezî, Hâkim Tûs'lu Ebu'l-Feth Nasr İbn Ali İbn Ahmed, Ebu Muhammed Abdullah İbn Muhammed el-Hârî. Zevzen'li Muhammed İbn Yahyâ İbn Muhammed el Secâî, Hâfız Dâğıstanlı Ebu'l-Fütyân Ömer İbn Ebu'l-Hasen el Rüâsîdir. Zehebi'nin sözüne göre Nasr İbn İbrahim el-Makdisî de şeyhlerindendir.

Bu Gazzâlî'nin üç ilimdeki şeyhlerinin adıdır. Ben onun kelâm veya cedel ilmini okuduğu şeyhlerinin isimlerine rastlayamadım. Eğer bundan sonra rastlarsam inşaallah onu da ilâştirim. Felsefe ilimlerindeki şeyhlerine gelince kendisinin el-Münkız min'ed-Delâl kitabında açıkladığı gibi bu ilimde şeyhi yoktur.

İbn el-Sem'ânî der ki Gazzâlî yurduna döndüğünde son demleri idi, o zaman hadis öğrenmeye başladı ve hadis erbâbıyla oturup okumaya ve yazmaya çalıştı. Dâğıstan'lı Ebu'l-Fütyân Ömer İbn Ebu'l-Hasan el-Rüâsî'yi Tûs'a çağırdı ve ona ikrâm edip günlerini değerlendirdi. Kendisinden Buhârî ve Müslim'i dinledi. Ondandır herhangi bir hadis rivâyet ettiğini sanmıyorum. Eğer rivâyet etmişse bu da çok azdır. Çünkü kendisinden hadis rivâyeti duyulmamıştır.

...el-Menâvî der ki: Nevevî Bostan adlı eserinde şeyhi Tiflîsî'den nakletti o da bazı kimselerden naklen dedi ki; «ben Gazzâlî'nin telif ettiği ki tapları saydım ve ömrüne taksim ettim, her birine dört cüz (on sayfa) düştü.» Ben derim ki bu zamanı genişletme kerâmetlerin en büyüğündendir. İbn Cerir el Taberî, İbn Şâhin, İbn el-Nakîb Nevevî, Sübkî, Süyûtî ve diğerleri gibi imamlar için de aynı husûs vaki' olmuştur.

28 — Zebidî, İthâf Mukaddime çevirisi için 27 nolu dipnota bakınız.

29 — Zebidî, ithâf el-sâde, Mukaddime.

30 — Gazzâlî'nin Cürcân'da iken Ebu Nasr el-İsmâîlî'den öğrendiği notları (El-Ta'likâ) haydutların gaspettikleri klasik kaynaklarda bahsedilir. (Subkî, Tabakât, IV. 103, Kâtib Çelebi, Keşf' 11. 323. Murtaza, İthâf, I, 41)

31 — Bu ilk dönemlerde Gazzâlî'nin bir de **el-Menkûl fi ilm'il-Usûl** adlı bir eser kaleme aldığı bazı kaynaklarca zikredilmektedir. (İbn Halîkân, Vefayât, I-587, Murtaza, İthâf I-42, Taşköprizâde, Miftâh, II-202)

32 — **el-Basit**. Gazzâlî bu eserini imam el-Cüveynî'nin «Nihâyet el-Matlab» adlı büyük eserine şerh olarak yazmıştır. Bu eseri Gazzâlî'nin ilk büyük eserlerinden birisidir ve 478 yılında yazıldığı kabul edilir. Gazzâlî bu eserini yazdığında üstadı hayatta olmalıdır.

(Murtaza, İthâf, I, s. 41, el-İsnaui, Tabakât, s. 334, Sübki, Tabakât, IV, s. 197)

33 — **el-Vasit**. Aynı konuda el-Basit'ten sonra el-Vasit adlı eserini kaleme alır. Nitekim Basit adlı eserinin önsözünde Gazzâlî daha geniş bir eser kaleme alacağını kaydeder.

(Murtaza, İthâf, I, s. 43, Kâtip Çelebi Keşf, 437)

34 — **el-Müntehal fi il'm'l-Cedel**. Gazzâlî bu dönemde fıkha ait eserlerini yazmakla yetinmez, aynı zamanda kelâma dâir eserler de kaleme almaya başlar. İşte Gazzâlî'ye ait olup olmadığı tartışılan eserlerden birisi olan «el-Müntehâl» de bu dönemin mahsûllerindendir.

(Taşköprülüzâde, Miftâh, II, s. 208, el-Aydarûs, Tarîf, s. 31, Murtaza, İthâf, I, s. 42, Sübki, Tabakât IV, s. 116.)

35 — **Meâhiz el-Hilâf**. Bu eserinde Gazzâlî, Şâfiî'lerle Hanefî'ler arasındaki ihtilâf üzerinde durmaktadır.

(Aydarûs, Tarîf, 31, Taşköprizâde, Miftâh II, Sübki, Tabakât, IV, 116)

36 — **Şifâ el-Ahîl**. Gazzâlî, muhtelif eserlerinde kıyas konusunda yazmış olduğu bu esere atıflar yapmaktadır. Bu eserin el-Menhûl'den sonra yazıldığı söylenebilir.

(Aydarûs, Târîf, 30, Taşköprizâde, Miftâh, II, 208, Murtaza, İthâf, I, 42)

37 — **el Fetâvâ**. Gazzâlî'nin 485-486 yılında yazdığı eserler arasında Mağrib emiri Yûsuf İbn Taşfîne verdiği fetvâları ihtiva eden bir küçük eserden de söz edilir.

(Sübki, Tabakat, IV, 136, Taşköprizâde, Miftâh, II, 202, Murtaza, İthâf, I, 42)

38 — **Ğayet el-Ğavr fi dirayet'id-Devr**. Gazzâlî'nin bu eserini 484 yılında Bağdat'a geliştinden sonra kaleme aldığı kabul edilmektedir.

(Murtaza, İthâf, I, 42, Brockelmann, G.A.L. Sup. I, 754)

39 — **Makâsîd el-Felâsife**. Gazzâlî'nin 487 ve 488 yıllarında filozofların felsefi sistemlerini incelediğini görüyoruz. Gerek Tehâfût, gerekse Makâsîd'in yazılış süresi hazırlanışlarıyla beraber üç yılı bulmaktadır. Makâsîd'in 487'de, Tehâfût'un ise 488'de tamamlanmış olduğu kabul edilmektedir.

(Sübki, Tabakât IV, 116, Taşköprizâde, Miftâh, II, 208)

40 — **Tehâfût el-Felâsife**. Gazzâlî bu eserini 488 yılının 11 Muharreminde tamamlamıştır, ancak bu tarih (11 Muharrem tarihi) hiç bir yaz-

mada mevcut değildir. Sadece Fâtih 2921 nolu nüshada not olarak kaydedilmiştir. (Daha geniş bilgi için bu bölümün C bendine bakınız.

41 — **Mi'yâr el-İlm.** Gazzâlî'nin Tehâfût'ü bitirmesiyle Şûriye'ye gitmesi arasında on aylık bir süre vardır. 488 yılının bu son aylarında Mantığa âit olan Mi'yâr el-İlm kaleme almıştır. Bu eser aynı zamanda Tehâfût'te geçen bazı terimlerin açıklamalarını vermektedir.

(Brockelmann, GAL, I, 425 kitabın, Kâhire, 1329/1911, 1971 baskıları)

42 — **Mihakk el-Nazar fîl-Mantik.** Gazzâlî'nin felsefi ve mantiki eserleri 487 ve 488 yılında bütünüyle tamamlanmış değildir. Bu arada mantık konusunda ikinci bir eser olarak Mihakk el-Nazar'ı kaleme almıştır. Mi'yâr ile Mihakk'ın aynı dönemde olması gerekir. M. Bouyges'in kanaatine göre Mihakk'de 488 yılında Tehâfût'ten sonra kaleme alınmıştır. Bu eserin Gazzâlî'nin Bağdat'ı terketmesinden önce yazılmış olması gerekir.

(Brockelmann, GAL. Supl. I, 755, Maurice Bouyges, P. 27-28)

43 — **Mizân el-Amel.** Gazzâlî'nin felsefi eserlerinin yanısıra dini eserleri de kaleme aldığı bu dönemde Mi'yâr'dan sonra Mizân el-Amel adlı ahlâki eserini yazmıştır. Bu sıralarda düşünür artık tasavvufi hayata başlamış ve mistik tercübelere girmiştir.

(Aydarûs, Târîf, 30, Sûbki, Tabakât, IV, 116, Murtazâ, İthâf I, 34, Maurice Bouyges, Essai, p. 28-29)

44 — **Kitab el-Müstazhiri.** Bu eserini Gazzâlî Bâtınilere reddiye mahiyetinde halife el-Müstazhir'e armağan olarak yazmıştır. Onu Bağdat'ı terkedişinden (488/1095) önce kaleme almış olmalıdır. Ancak bu isme benzer Fedâih el-Bâtuniye ve Fadâih el-Müstazhiri adlı bir eserden daha söz edilmektedir. Tehâfût'ün 488 yılında yazıldığını bildiğimize ve Müstazhiri'de de Tehâfût'ten bahsettiğine göre Müstazhiri'nin 488 yılında kompeze edilmiş olması gerekir. (Kahire, 1326/1908 baskısı, Brockelmann, GAL, supl. I, 747, Montgomery Watt: JRAS 1952, p.p. 43-44, nakleden; M. Bouyges, Essai, p. 31.)

45 — **Kitab Hüccet-el Hakk.** 488 yılında yazdığı bu eserinde de Gazzâlî, el-Müstazhiri gibi Bâtuniyeye karşı sünnî akâidini müdâfaa etmektedir. Görülüyor ki Gazzâlî'nin 487 ile 488 yılları son derece dolu ve kabarık te'liflerle yüklüdür. Hatta bazılarına göre; Gazzâlî, İhyânın yazımına da bu yıllarda başlamıştır. Böylece Gazzâlî'nin Bâtınlığa karşı Müstazhiri, Hüccet-el- Hakk Müfassıl-el Hilâf, ed-Derc el-Merkûm ve el-Kistas gibi bir seri eserler yazdığı görülmektedir.

(Sûbki, Tabakât IV, 116, M. Bouyges, Essai, p. 32-33)

46 — **Kitab el-İktisâd fîl-İtikâd.** Gazzâlî'nin Mihakk, Mi'yâr ve Tehâfût ile Müstazhiri'yi 488 yılında kaleme almış olduğunu görmüştük. M. Bouyges Gazzâlî'nin Bağdat'ı terketmeden evvel Kitab el-İktisâd fîl-İtikâd'ı kaleme aldığı kanaatındadır. İktisâd'ın İhya'dan sonra yazıldığını söyleyenler de bulunmaktadırlar.

(Sûbki, Tabakât, IV, 116, Brockelmann, GAL. I 421, M. Bouyges Essai, p. 39-34)

47 — **el-Risâlet el-Kudsiyye.** Gazzâlî İhyâ'nın birinci bölümünde akâid kâidelerine ait bir bahis ayırır. Bu bölümün üçüncü faslı başlıbaşına

el-Risâlet el-Kudsiye fi Kavâid'il-Akâid adı altında bir risâle haline getirilmiştir. Ancak Risâlet el-Kudsiye'nin, Kudüs'te yazılmış risâle anlamını taşıdığını belirtenler de vardır. Bu eser 488 yılının son aylarında yazılmıştır.

(İhyâ, I, 78, 1326/1908 baskısı, Brockelmann, GAL. I, 421)

48 — **el-Maârif el-Akliye.** Gazzâlî'nin bu dönemde yazmış olduğu eserlerden birisi de el maârif el-Akliye'dir.

(Murtazâ, İthâf, II, 3. M. Bouyges Essâi, p. 37)

49 — **Kavâid el-Akâid.** Gazzâlî'nin Tehâfût'te sözünü ettiği eser budur. Bu eserin İhyâ'nın akâidle ilgili bir bölümü olması mümkündür. Ancak Şehit Ali Paşa kütüphanesinde 1673 numarada Gazzâlî'nin Kavâid el Akâid adlı eserinin şerhi bulunmaktadır. Gazzâlî bu eserini de Bağdat'ı terk etmezden önce kaleme almıştır.

(Sübki, Tabakât, IV, 118, Brockelmann GAL. I. 305 Murtazâ, İthâf, I, 33.)

50 — **İhyâ el-Ulûm ed-Dîn:** Gazzâlî'nin en önemli eseri sayılan İhyâ; dinî, ahlâkî, felsefî ve tasavvufî konuları içeren geniş muhtevâsıyla dört bölümden meydana gelmektedir: I — Rub'ul-İbâdât, II — Rub'ul-Âdât, III — Rub'ul-Mühlikât, IV - Rub'ul-Münciyât. Bu büyük eseri Gazzâlî, 489-495 yılları arasında kaleme almıştır (M. Bouyges, A.g.e. 41-42). Bazı müelliflere göre ise Bağdad'da yazmaya başlamış ve altı yılda tamamlamıştır. (W. Gardner, al-Gahazzâlî, P. 21, 25, İbn el-Esir, Târih, %, 94 Zebidî, İthâf I, S. 44.) Nitekim Gazzâlî İhyâda bugün 500, seneye yaklaşan günler geçiyor demektedir. (İhyâ, II, S. 257). Eseri, Gazzâlî'nin kardeşi ebu'l-Fütûh Ahmed el-Gazzâlî, «Lübâb el-İhyâ adıyla özetlemiştir. Ayrıca Ahmed ibn Mûsa el-Mavsilî, Muhammed ibn Said el-mihanî, Yahya ibn ebu'l-Hayr Ali Yamanî gibi zevât ta İhyâyı telhîs etmişlerdir. Muhammed ibn Ömer ibn Osman el-Belhî tarafından yapılan İhyâ telhîsine Ali ibn Sultan el-Kârî tarafından şerh yazılmıştır.

İhyâ'da yeralan hadisleri zeyn'ed-Dîn ebu'l-Fadl Abd'ür-Rahîm el-İrâkî, tahrîç ederek «el-Muğnî an Haml'il-Esfâr fi Tahrîc ma fi'l-İhya min el-Ahbâr» adıyla neşretmiştir. Onun öğrencisi Şihâb ed-Dîn İbn Hacer el-Askalânî, üstâdının incelemediği hadisleri tahkik ederek ayrı bir cild halinde kaleme almıştır. Bu arada Hanefî bilginlerinden Kâsım ibn Kutlu-Bağâ, «Tuhfet'el-Ahyâ fi ma Fâte min Tahrîc Ehâdis'il-İhyâ» adlı eserinde İhyâ'daki hadisleri tahkik etmiştir.

İhyâ'yı savunma kabilinden yazılmış eserler arasında bizzat müellif tarafından kaleme alınmış olan, «el-İmlâ an İşkâlât'il-İhyâ» ile, Abd'el-Kâdir el-Ayderûs tarafından kaleme alınmış olan, «Ta'rif el-Ahyâ bi Fezâil'il-İhyâ» adlı eseri yer alır. (Daha geniş bilgi için bkz. Keşf el-Zunûn, I, s. 23-24)

İhyâ üzerindeki en geniş çalışmayı şüphesiz ki Yemen'li büyük bilgin Seyyid Muhammed Murtazâ el-Zebidî (1145-1245/1733-1830)'nin kaleme aldığı «İthâf el-Sâdet'el-Müttakîn bi Şerh'i İhyâ el-Ulûm ed-dîn» isimli on ciltlik büyük şerhtir. (Daha geniş bilgi için bkz. Kâsım Kufrah, İslam Ansiklopedisi Gazzâlî mad.)

51 — Yazılış sırası itibarıyla Gazzâlî'nin bu dönemde kaleme aldığı bir diğer eser de **Kitab Mufasssıl el-Hilâf**'tır. Gazzâlî bunun Bâtınîlere karşı yazılmış üçüncü eseri olduğunu el-Minkiz'de kendisi belirtmiştir.

(Gazzâlî, el-Munkiz 27 Brockelmann, GAL, supl. 749)

52 — Gazzâlî, **el-Maksad el-Esnâ, şerh-i ismâ Allah el-Hüsna**» adlı eserini Cevâhir el-Kur'an'dan önce kaleme almıştır. Eserin ismi kaynaklarda değişik biçimlerde zikredilmektedir.

(Murtaza, İthâf, II-70, Sübkî, Tabakât, IV, S. 116.)

53 — Daha sonra Gazzâlî Bidâyet el-Hidâye adlı eserini kaleme alır. Bu eserin İhyâdan bir bölüm olduğu da söylenir.

(Murtaza, İthâf, I, s. 46.)

54 — **Kitab el-Veciz**. Şâfiî fıkına âit olan bu eserde Gazzâlî'nin ders vermekden uzaklaştığı dönemde (495 yılında) kaleme almış olduğu kabul edilmektedir.

Gazzâlî İhyâda (1273) Cevahir el-Kur'an'da (527) el-Veciz'den bahseder. Ancak bunun Basit ve Vasit'in bazı bölümlerinden meydana geldiği ve özetlendiği kabul edilir.

(Sübkî, tabakât, IV, 115, Murtaza, İthâf, I, 43, Brockelmann GAL. I, 424.)

55 — **Cevâhir el-Kur'an**. Gazzâlî bu eserini de İhyâ'dan sonra kaleme almıştır.

Bu eserin ismi değişik biçimde zikredilmektedir. (Murtaza, İthâf X, s. 183.)

56 — **el-Erbain fi usûl'id-Din**. Bu eserin Cevâhir el-Kur'an'ın son bölümü olduğu öne sürülmüşse de, başlıbaşına bir eser olarak çeşitli defalar neşredilmiştir.

(Şehid Ali Paşa (1161) ve Lâleli (2147) kütüphanesinde iki yazması bulunmaktadır) Sübkî, Tabakât IV, s. 108, İbn Hallikân, Vefayat I, s. 587.)

57 — **Kitab el-Madnûn bihi alâ Ğayri Ehlihi**. Bu kitabın Gazzâlî'ye ait olup olmadığı muhtelif müelliflerce tartışılmıştır. Ancak Gazzâlî kendisi İhyâ'da ve diğer klasik kaynaklarda Gazzâlî'den bahsedilen bölümlerde bu eserin adı geçmektedir.

(Sübkî, IV, s. 131, Murtaza, İthâf, I, s. 44, Carra de Vaux, Al-Gazel p. 53. Bu eserin Gazzâlî'ye âit olduğunun araştırmalar sonunda ortaya konulduğunu M. Bouyges zikretmektedir. (Bkz. Essai, P. 52.)

58 — Gazzâlî, «el-Madnûn bihi alâ Ğayri Ehlihi» adlı eserinde bu konuda bir başka kitap daha kaleme alacağını zikreder ki bu, «**el-Madnûn el-Sağır**» olsa gerektir. Gerek çağdaş yazarlardan, gerekse klasik yazarlardan bir kısmı bu eserin Gazzâlî'ye ait olup olmadığını tartışmaktadır.

(Bu eserin muhtelif baskıları vardır. Köprülü kütüphanesinde 853 nolu 700 H. tarihli bir el yazma nüshası bulunmaktadır.

(Murtaza, İthâf, I, s. 45.)

59 — **Kitab el-Derc**. Bu eser Batınîliğe karşı Gazzâlî'nin yazdığı seri eserlerin dördüncüsüdür. Beşincisi ise el-Kistâsel-Müstakimdir. Gazzâlî el-

Munkiz'de bu eserinden bahsederken, el-Cevâhir'de Bâtıniliğe karşı yazdığı ilk üç eserden bahsetmekte ancak bu eserin isminden söz etmemektedir.

Bu eserin Şehit Ali Paşa kütüphanesinde 1712 numarada bir nüshası bulunmaktadır.

779 yılında kopye edilmiş bir nüshası da Kâhire'de Mecâmi, 66'da bulunmaktadır.

60 — **el-Kıstâs el-Müstakim.** Gazzâlî'nin Bâtıniliğe karşı yazdığı seri eserlerin sonuncusudur. Bu eserin el-Mûnkiz'dan sonra yazılmış olması da muhtemeldir. Çünkü İhyâ ve el-Cevahir de bu eserinden Gazzâlî söz etmektedir.

(Brockelmann, GAL, suppl. I, 749)

61 — **Faysal el-Tefrika Beyn'el-İslâm ve'l-Zendeka.** Bu eserin kaleme alındığı tarihi kesin olarak belirtmek zordur.

Eserin ismi kaynaklarda değişik şekilde geçmektedir. (Brockelmann, Gal, S. I, P. 747.)

62 — **Kimyâ-i Saâdet.** Gazzâlî bu eserini farsça olarak kaleme almıştır. İhyâ'nın farsça tercümesi ya da özeti olarak kabul edilir. Kimyâ'nın, Cevâhir'den sonra yazıldığı kabul edilmektedir. Bu takdirde (499/1105) yılından evvel yazılmış olması gerekir.

(Murtaza, İthâf, I, 42, M. Bouyges, Essai, P. 60.)

63 — **Eyyüha'l-Veled.** İslâm dünyasında çok okunan bu eseri Gazzâlî İhyâdan sonra ve farsça olarak kaleme almış bilahere ismi bilinmeyen bir müellif arapçaya tercüme etmiştir. (Murtazâ, İthâf, I, 41.)

64 — **Nasihat el-Mülûk.** Farsça kaleme alınmış olan ahlâki ve siyasi öğütleri muhtevi bu eser Melikşah'ın oğlu Sultan Muhammed'e hitaben yazılmıştır. Bu eserin de İhyâ'dan sonra kaleme alındığı tahmin edilmektedir.

(Taşköprülüzâde, Miftah, I, s. 345, İbn el-Esir, el-Kâmil, X, s. 107)

65 — **el-Risâlet' el-Ledüniyye.** Bu eserin Gazzâlî'ye ait olup olmadığı tartışma konusu yapılmıştır.

(Maurice Bouyges, Essai, p. 65)

66 — **Mışkât el-Envâr.** Gazzâlî'nin mistik düşüncesinin ileri safhaya vardığı eserlerinden birisi olan Mışkât (500/1106) yıllarında kaleme alınmıştır. Bu tarihte Gazzâlî tekrar Bağdad'a dönerek dersler vermeye başlamıştır. Ancak eserin bazı müelliflerce 503-504/1109 yıllarına kadar uzatıldığı da görülmektedir.

(D.B. Macdonald, bu eseri Gazzâlî'nin ömrünün sonlarında yazdığını belirtir. M. Bouyges, Essai, p. 66.)

67 — **Kitâb el-Keşf ve'l-Tebyîn.** Gazzâlî bu eserini yazdığını İhyâ'sında belirtmektedir. 490/1096 yıllarında yazılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

(D.B. Macdonald, bu eseri Gazzâlî'nin ömrünün sonlarında yazdığını belirtir. M. Bouyges, Essai, p. 66)

68 — **el-Mûnkiz min'ed-Delâl.** Gazzâlî otobiyografi şeklindeki bu eserini Nişabur'da kaleme almıştır. Kendisi bu şehre geliş tarihi olarak 499

yılı Zülkadesini göstermektedir. Eserin kaleme alınış tarihinin 501-502/1107-1109 yılları olması mümkündür. Çünkü Gazzâlî el-Munkiz'de kendisinin 50 yaşını geçmiş olduğunu söylemektedir.

Eserin ismi değişik şekillerde kaydedilir. (Bu konuda bakınız Brockelmann, GAL, I, p. 425, el-Munkiz'in çeşitli çevirileri ve baskıları mevcuttur. (Bakınız, M. Bouyges, A.g.e. P. 70)

D.B. Macdonald, eserin 500 senesinden sonra yazılmış olduğunu zikreder. (Ghazzalî, p. 87).)

69 — **el-Mustasfâ min el-Usûl**. Gazzâlî bu eserini Nişabur'da ve büyük bir ihtimâlle 6 Muharrem 503/5 Ağustos 1109 tarihinde yazmıştır. (Sübki, Tabakât, IV, s. 58, İbn Hallikân, Vefayât, I, s. 588.)

70 — **Sırr'el-Alemin**. Bu eserin Gazzâlî'ye âit olup olmadığı tartışmalıdır.

(Murtaza, ithâf, I, p. 42, Kâtipçelebi, Keş, 11936, Brockelmann, GAL, s. 1, P. 754. M. Bouyges, Essai, P. 75)

71 — Gazzâlî'nin son yıllarında yazdığı eserler arasında bir de kendisine âit olup olmadığı tartışmalı olan **el-Dürret'el-Fâhire fi keşf'il-Ülûm' il-Âhire** bulunmaktadır. Müellifin son yıllarında hadis konusuna ağırlık verdiği bilinmektedir. Bu eserini de o yıllarda kaleme almış olabilir.

(Sübki, Tabakât, IV, s. 116, Murtaza, ithâf, I, s. 42
Brockelmann, GAL, I, 421, M. Bouyges, A.g.e. P. 80)

72 — **İcâm el-Avamm an ilm'il-Kelâm**. Gazzâlî bu eserini vefâtından çok kısa bir süre önce kaleme almıştır. Kaynakların ifâdesinden anlaşıldığına göre Cümâd'el-âhire 505 (Aralık-1111) tarihinde yazmış olmalıdır. (el-Aydarûs, Ta'rif, 30, Sübki, Tabakât, IV, 116 Kâtib Çelebi, Keşf, 1129) Bu eserin müellifin en son kaleme aldığı eser alması kuvvetle muhtemeldir.

73 — **Minhâc el-Âbidin**. Gazzâlî'nin ömrünün sonlarında kaleme aldığı zikredilen bir diğer eseri de budur. Ancak eserin gerçekten Gazzâlî'nin kaleminden çıkıp çıkmadığı tartışlagelmıştır.

74 — W. Montgomery Watt, İslâmî Tetkikler, s. 11

75 — Maurice Bouyges, Essai, p. 170

76 — Gazzâlî hakkında gerek İslâm dünyasında gerekse Batı dünyasında bir çok eser ve makâle kaleme alınmıştır. Bu konuda bir fikir verebilmek için şimdiye kadar yazılanların önemli bir kısmını buraya kaydetmek istiyoruz.

İslâm dünyasında, Gazzâlî'nin hayatı ve fikir yapısı hakkında ilk ve en güvenilir bilgiyi bizzat kendisinin kaleminden çıkmış olan «**el-Munkiz min ed- Dalâl**» adlı eserinde buluyoruz. Daha sonra yine bizzat müellifle görüşmüş olan Abd'el-Ğafir el-Fârisî'nin «**Tarih Neysabûr**» adlı eserinde orijinal bilgilere rastlıyoruz. Bu müellifin vermiş olduğu bilgileri kendisinden sonra gelen müelliflerin bir çoğu olduğu gibi tekrarlamışlardır. Müellifin adı geçen eseri bugün elimizde bulunmadığı için onun verdiği bilgiyi Sübki'nin Tabakâtından öğreniyoruz. Daha sonra gelen müelliflerden el-Sem'ânî, «**Zeyl Tarih Bağdad**» adlı eserinde, İbn el-Asâkir, «**Tarih el-Kebîr**» ve «**Tebyîn Kezib el-Müfterî**» adlı eserlerinde, Abd'el-Ğafir el-Fâ-

risi'nin verdiği bilgileri tekrarlamaktadırlar. Ebu'l-Ferec ibn el-Cevzi «**el-Muntazam fi Tarih'il-Mülûk ve'l-Ümem**» adlı eserinde, Yâkût el-Hamevî, «**Mu'cem el-Büldân**»da, İbn Hallikân, «**Vefeyât el-Â'yân**»da, Şems'ed-Dîn ebu Abdullah el-Zehebi, «**Siyer Â'lâm en-Nübelâ**»da, ebu Abdullah Muhammed el-Yâfiî el-Yemânî, «**Mir'ât el-Cenân**»da, Tâc'ed-Dîn ebu Nasr Abd'el-Vahhâb el-Sübki, «**Tabakât el-Şâfiyye el-Kübrâ**»da, Sirâc'ed-Dîn ebu Mustafa Ömer ibn el-Mülakkin, «**Tabakât el-Şâfiyye**»de, Bed'ed-Dîn Mahmûd el-Aynî, «**İkd el-Cümân**»da az-çok farklı bilgiler vermektedirler. Ebu'l-Feyz Muhammed Murtazâ el-Zebidî, İhyâ şerhi olan «**İthâf el-Sâde**»nin mukaddimesinde kendisinden önce geçen müelliflerin verdikleri bilgileri kaydetmiştir. Ayrıca İbn el-Esir, «**el-Kâmil fi'l-Tarih**»te, İbn Kesir, «**el-Bidâye ve'l-Nihâye**»de, Safedî, «**el-Vâfi bi'l-Vefeyât**»ta, Münâvî, «**el-Kevâkib el-Dürriyye**»de, İbn el-İmâd, «**Şezerât el-Zehbe**»te,, Taşköprülü-zâde, «**Miftâh el-Saade**»de, Âlûsi, «**Cilâ el-Ayneyn**»de, Muhammed el-Husari, «**Tercemet el-Ğazâlî**» adlı eserinde, Zeki Mübarek, «**el-Ahlâk ind'el-Ğazâlî**»de, Abd'el-Kerim Osman, «**Siret el-Ğazzâlî**»de ve Ğazzâlî'nin 900. doğum yıldönümü münasebetiyle Şamda düzenlenen ilmi kongrede sunulan tebliğlerin yer aldığı «**ebu Hamid el Ğazzâlî fi zikrâ'l-Mieviyye el-Tâsia li Milâdihi**» adlı eserde detaylı bilgiler vermektedirler.

77 — Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie İslamique*, I, p. 252

78 — De Lacy O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 147, Mâcid Fahri, *Tehâfût el-Felâsife* önsözü, s. 9

79 — XII. asırdan itibaren Ğazzâlî'nin eserlerinin Batı dillerine çevrildiği bilinmektedir. Ancak İslâm düşünürleri üzerindeki çatışmalar Batıda Orientalizm cereyanı ile başlamıştır. Batılı orientalistlerden Ğazzâlî üzerine araştırma yapmış olanları ve bu araştırmalarının isimlerini aşağıya alıyoruz:

D.B. Macdonald, *Life of al-Gazzâlî with special Referance to his Religious Experiences and opinios* (Journ. of Am. Or. Soc. 1899, XX, 71-132)
D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, London 1903, Carra de Vaux, *Ğazzâlî*, Paris, 1902, De Boer, *Geschichte der Philosophie in İslam*, 138-150, Prantl, *Geschichte der Logik*, II, 361, E.G. Growne, *Al litterary History of Persia* (Cambridge, 1928) II, 293, R.A. Nicholson, *Literary History of the Arabs*, s. 338, Jewish, Enc. V. 649.

Ğazzâlî hakkında Batı dünyasında yayınlanmış makâlelerin önemlileri ise şunlardır:

Arkoun, m. *Reévélation, vérité et histoire d'apres l'oevru de Gazâl'*. SI 31 (1970), pp. 53-69.

Lazarus Yafeh, *Hava Philosophicel terms as a criterion of authenticity in the writings of Al-Ghazzâlî*. SI 25 (1966), pp. 111-121.

Najm, Sami m. *The place and function of doubt in the philosophies of Descartes and Al-Ghazâlî*. *Philosophy East and west* 16 (1966), pp. 133-141.

Ğhazzâlî Agular, e.g. *Sur un livre récent: La notion de la Ma'rifax chez Ghazzali par Farid Jabre*. IBLA 20 (1957), pp. 21-30; 21 (1958), pp. 389-407; 23 (1960), pp. 299-326.

Bormans, m. *Note sur l'observation de la nature et son utilisation chez Abu Hamid Muhammed al-Ghazâlî*, IBLA 21 (1958) pp. 117-152.

Cabanelas, d. Un capitulo inedito de Algazel sobre la «razon». Miscelanea de esludios arabesy hebraicos 8 (1958), pp. 29-46.

Cabalenas, d. Un opusculo in édito de Algazel: el «Lbibro de las intuirciones intelectuales». And. 21 (156), pp. 19-58.

Chelhod, v. Al-Qistas al-Mustaqim» et le connaissance rationelle chez Ghazâli, BEO 15 (1955-1957), p. 7-98.

Demeerseman, a. Le Maghreb a-t-il une marque ghazzâllienne? IBLA 21 (1958), pp. 109-116.

Hourani, g.f. The chronology of Ghazâli's Writings. JAOS 79 (1959), pp. 225-233.

Hourani, g.f. The dialogue between Al-Ghazâli and the philosophers on the origin of the world. Part II. MW 48 (1958), pp. 308-314.

Kempener, g. Rationalisme et mystique. A propos d'Al-Chazâli IBLA 21 (1958), pp. 153-160.

Leruwen, a.p. van. Essai de bibliographie sur Al-Ghazâli. IBLA 21 (1958), pp. 221-227.

Lelong, m. Actualité de Ghazzâli IBLA 21 (1958), pp. 195-212.

Marmura, m.e. The logical role of the argument from time in the Tahafut's second proof for the world's preeternity. Müslim worlrm 49 (1959) pp. 306-314.

Van den bergh, S. Ghazâli on «gratitude toward God» and its Greek sources SI 7 (1957), pp. 77-98.

Van den bergh, s. The «love of God» in Ghazâli's Vivification of theology. J. Semitic Stud. 1 (1956), pp. 305-321.

Quickens, g. m. The 'Persian letters' attributed to al-Ghazâli. İslamic Q. 3 (1956) pp. 109-116.

Alonso, m.a. Los 'maqasid' de Algazel. Algunas deficiencias de la edici'on caradiense And 25 (19960), pp. 445-454.

Bhruyan, a.f.m. Hafeezullah. The concept of causality in al-Ghazâli. IC 37 (1963), pp. 88-91.

Lazarus-yafeh, Hava. Place of the religious commandments in the philosossophy of Al-Gahâzli MW 51 (1961), pp. 173-184.

Lohr, c.h. Logica Algazelis; introduction and critical text. Traditio 21 (1965), pp. 223-290.

Quraishi, m.a. Al-Ghazzali's philosophy of education J.M.S. Univ. Baroda 13 i, 1964, pp. 63-69.

Tibawi, a.l. al-Ghazâli's tract on dogmatic theology, edited, translated, annotated, and introduced, IQ 9 (1965), pp. 65-122.

Watt, w. montgomery. The study of al-Ghazālī. Oriens 13-14 (1960-1961), pp. 121-131.

ABD-el-jall, j.m. Autour de la sincérité d'al-Ghazālī. Mél. L. Mas-signon I, 1956, pp. 57-72.

Ahmad, rashid, al-Ghazālī. Krishnaswami Aiyangar Mem. Vol. 1936 pp. 107-110.

Asin palacios m. La mystique d'al-Ghazālī, Musj 7 (1914-1921), pp. 67-104.

Asin Palacios m. Sens du mot Thāfot dans les oeuvres d'al-Ghazālī et d'Averroès. RA 50 (1906) pp. 185-203.

Barny f.j. The Moslem idea of ilm (knowledge). (illustrated by al-Ghazālī's experience) MW 9 (1919), pp. 159-168.

Beaurecueil, s. de, de, Ghazālī et S. Thomas d'Aquin. Essai sur la preuve de l'existence de Dieu proposée dans l'Iqtisād et sa comparaison avec les «voies» thomistes BIFAO 46 (1947) pp. 199-238.

Bercher, L. L'obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal selon al-Ghazālī (Kitab al-amr bi-l ma'ruf wa-n-nahy 'ani-l Munkar Traduction L. Bercher). (Pages de théologie musulmane). IBLA 18 (1955) pp. 53-91.

Cabanelas, D. Notas para la historia de Algazel en Espana. And. 17 (1952), pp. 223-232.

Dauids, t.w.r. Does Al-Ghazzālī use an Indian metaphor? JRAS, 1911 pp. 200-201.

Ettinghausen, r. Al-Ghazālī on beauty. Art and Thought, issued in honour of A.K. Coomaraswamy, 1947, pp. 160-165.

Faris, N.A. The Ihyā'ul-'Ulūm of al-Ghazālī. Proc. Amer Philos. Soc. 81 (1939) pp. 15-19.

Gairdner, w.h.t. al-Ghazālī's Mishkāt al-Anwār and the Ghazālī Problem. Islām 5 (1914) pp. 121-153.

Gardet, L. L'abandon à Dieu (tawakkul), presentation et traduction d'un texte d'al-Ghazālī. IBLA 13 (1950), pp. 37-48

Gardet, L. Qu'est-ce que l'homme? Texte d'al-Ghazālī traduit et présenté par L. Gardet IBLA 7 (1944), pp. 395-426.

Gintsburg, I.I. Rukopisnaya evreiskaya versiya Mizān al-'amal al-Ghazālī. (La version manuscrite hébraïque hebraïque Mozne Cedek du livre Mizān al-'amal de al Ghazālī.) ZIVAN 6 (1937) pp. 141-168.

Jabre, F. La biographie l'oeuvre de Ghazālī reconsidérées à la lumière des Tabāqat de Sobki MIDEO I (1954), pp. 73-102.

Karam, J. La requisitoria de Algazel contra los filosofos. Ciencia to-mista 61 (1941) pp. 234-314.

Krachkovsky, I. Yu. Rukopis Destructio philosophorum al-Ghazālī Aziatskom Muzei. (Un manuscrit du Destructio philosophorum d'al-Ghazālī au Musée Asiatique) CRASB, 1925, (April-June), pp. 47-49.

Lambton, a.k.s. The theory of kingship in the Nasihat ūl-Mülūk of Ghazālī. IQ 1 (1954) pp. 47-55.

Le Tourneau, R. al-Ghazālī et Ibn Toûmert se sont-ils rencontrés? BEA 7 (1947), pp. 147-148.

Massignon, L. Le Christ dans le évangiles selon Ghazālī. REI 6 (1932) pp. 523-536.

Rahman, S.M. Al-Ghazālī. IC 1 (1927), pp. 406-411).

Renon, A. L'éducation des enfants dès le premier âge, par l'Imâm al-Ghazālī, texte et traduction IBLA n (1945), pp. 57-74.

Sherwani, H.K. el-Ghazālī on the theory and practice of politics. IC 9 (1935), pp. 450-474.

Smith, M. al-Ghazālī on the practice of the presence of God. MW 23 (1933), pp. 16-23.

Upper C.R. al-Ghazālī's thought concerning the nature of man and onlon with God MW 42 (1952), pp. 23-32.

Watt, W.M. The authenticity of the works attributed to al-Ghazālī. JRAS, 1952, pp. 24-45.

Watt, W.M.A. forgery in al Ghazālī's Mishkât? JRAS, 1949, pp. 5-22.

Wensinck, A.J. Ghazālī's bekeering (1932). Sem. Stud. uit de Nalatenschap v. A. J. Wensinck, 1941, pp. 154-177.

Wensinck, A.J. Ghazālī's Mishkât al- Anwâr (Niche of Lights). Sem. Stud. uit de Nalatenschap v. A. J. Wensinck, 1941, pp. 192-212.

(Daha fazla bilgi için İNDEX İSLAMİCUS'un felsefe ve ilimler bölümüne bakınız)

80 — Maurice Bouyges, Algazel, Tahafot al-Falasifa ou «Incoherence des Philosophes, Beyrut-1927, Averroes, Tahafot at-Tahafot, Beyrut, 1930, 1959, Aynı eseri Mâcid Fahri kritikleri kaldırarak neşir etmiştir, Beyrut, 1962

81 — Süleyman Dünya, Tehâfüt el-Felâsife, Kâhire, 1959, Makâsıd el-Felâsife, Kâhire 1960.

82 — Mübahat Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara, 1956 (doktora tezi)

83 — Makâsıd el-Felâsife, s. 31-32

84 — el-Munkiz min ed-Dalâl, Türkçe çev. A. Subhi Furat, s. 47-48

85 — Maurice Bouyges, Essai, p. 23-24

86 — Maurice Bouyges, A.g.e., p.23

87 — «Tehâfüt-ül Felâsife terkinin mânâsı ve tercümesi hakkında.

Kelimenin gramer yönünden yapılmış olan bir analizinin tercümede sonucu ve kesin bir destek olacağı sanılmamalıdır. Zira, Gazâlî'nin kitabına vermiş olduğu bu isim geniş ve çeşitli anlamları bir arada içinde toplamıştır. Bu bakımdan arapçanın dışında kalan dillerde bu dolgun ve zengin mânâyı verebilecek bir karşılık kelime bulunamamıştır. Kelimenin

mânâsı ve tercümesi üzerinde yazılan şeyler az sayılamaz. (Bk.: 1- A.F. Mehren, *Etudes sur Gazâlî*, Museon de Louvain, 1887—1888, s. 620; 2- M. A. Palacios, *Sens du Mot Tahafot dans les oeuvres d'al-Gazali et d'Averros*, trad. de l'espagnol par J. Robert, *Revue Africaine* nos. 261-262, 2- 3 trim. 1906; 3-L. Gauthier, *La Théorie d'İbn Roschd*, s. 99 not. I; 4- İbn Rosch, *Traité Decisive (Facl al-Maqal)*, 3. e ed. Alger 1948 Carbonel s. 42 not 29; 5- Al-Gazal, *Tahafot*, s. X - XI; 6- L. Gardet, *Raison et Foi*, R. Thomiste 1938, s. 243 not I; 7- İ. Madkour, *Organon*, s. 130 not 2).

M. Asin bu konuya bir makale yayırmıştır. Tehâfütün mânâsı hakkındaki münakaşanın H. -Purgstall tarafından ortaya atılıp «*attaque*» ve «*combat mutuelle*» terimlerinin teklif edildiğini söyler (Bk. *Sens du Mot Tahafot*, s. 185). M. Asin kitabın adının ilk defa Calo-Calonymos adlı bir mütercim tarafından «*Destructio Destructionum*» adı ile lâtinceye çevrildiğini söylerse de makalesinin sonunda «eğer ben bütün samimiyetimle araştırmalarımın hareket noktası bulunan ve Orta Çağın şârihi olan ve Pugio Fidei'de Tehâfüt'ü Ruina seu Praecipitium Philosophorum diye alan İspanyol dominiken Raimundi Martini'yi zikretmeseydim bu araştırmam eksik kalırdı» dediğine göre terkinin ilk tercümesinin R. Martini'ye atfedilmesi icabeder (Bk. ay. es.. s. 203. Ayrıca Bk. Algazal, *Tah.* s. X). M. Asin makalesine devamla der ki: «Schmolders 'réfutation mutuelle des Philosophes' ile çevirdi». Her nekad M. Asin zikretmiyorsa da A.F. Mehren de «*réfutation réciproque*» teriminin tehâfüt'ü karşılamıyacağı kanaatındadır. Ona göre «kelimenin kökünden mânâyı çıkarmaya çalışmak filolojik bir oyundur, maksada çok az yarar» (Bk. *Etudes*, s. 620). Gosche bunun aynen almanca karşılığı olan «*gegenzeitige Wiederlegung*»u kabul etti. (Bk. *Über Gazali's Leben*, s. 263). Gazâlî'nin eserinin bu türlü tercümesi, onun S. Ampricus'un Hypostases Pyroniens'lerinden biri sayılmasına sebep olmuştur. Bu görüşün yanlış olduğunu Munk ibrânî tercümeyle dayanarak metinlerle göstermiştir (Bk. *Sens du Mot Tah.*, s. 186). Munk gramer endişelerini bırakıp geleneksel «*destruction*»a veya «*renversement des philosophes*»a dönmeyi teklif etti. Renan için bu kelime kâğıttan yapılmış olan şatolar gibi birbiri üzerine yıkılmak mânâsına gelir. Dugat'da «*démolition*» veya «*renversement*»dır. De Boer de «*Wiederspruche*» mânâsına almıştır. Bouyges ise onun «*Zuzammensteurz*» kelimesini kabul ettiğini söylemektedir. Flugel, van den Bergh de aynı kelimeyi benimsemişlerdir (Bk. *Al-Gazal, Tahafot* s. X). Gauthier Renan'ın teklifine benzeyen bir teklif ortaya atmıştır, o da «*éffondrement des Felaçife*»dir (Bk. *L'Accord*, s. 42, not 29). Tehâfütte tenakuz mânâsı vardır. Aristocu sistemin muhtelif parçaları birbirini karşılıklı olarak nakzeder, öyle ki sistem bir bütün halinde ayakta duramaz kendi üzerine yıkılır, (Bk. ay. es. s. 187). Gauthier aynı ismi daha sonra da muhafaza etmiştir. (Bk. *La Theorie*, s. 98, 100).

M. Asin ise meselenin müşareket kalıbı içinde mütalea edilmemesi ve asıl üçlü kök HBT'ye gidilmesi taraftarıdır. M. Asin Tâc ul-Arus yardımıyla tahâfütün aktif bir mânâ ifade ettiğini ve kendini atmak mânâsına geldiğini ileri sürer; İhya ve Tehâfüt'ten parçalar zikrederek kelimenin «*precipitation irreflechie*»ye tekabül edebileceğini beyan eder (Bk. ay. es., s. 189-190). «İnsanlar pervanenin güneş ışığını aradığı gibi hakikati ararlar. Hakikati ve saadeti buldukları zaman kendilerini oraya atarlar. Teolojik meseleleri araştırırken zekâ, vahiyden yoksul olarak ve aristocu usavurmalarla gözü bağlanmış bulunarak aldanır. Bu usavurmalar,

sözde, netice verir gibi görünürse de aslında bätıldır ve her türlü mantıkî sağlamlıktan mahrumdur. Nasıl pervane güneş ışığı zanniyle kendini lâmbaya atıyor ve orada yok oluyor, hakikati bulduğunu zannederek ölümü buluyorsa, işte tıpkı bunun gibi aristocular da sofistîk delillerini, demonstratif ve apodiktîk saydıkları zaman aynı durumdadırlar. Bütün bunlar benim kanaatıma göre kitabın isminde ihtiva edilmek istenmiştir» (Bk. ay. es., s. 195). M. Asin asıl mânânın «solution prematuree des problemes philo-sophico-theologiques» (Bk. ay. es., s. 199) veya «le livre de la distinction entre la vérité scientifique démontrée et les affirmations prématurées» (Bk. ay. es., s. 202) olduğunu ikinci dereceden mânaların «erreur», «confusion», «incoherence» olduğunu söyler (Bk. ay. es., s. 201).

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

Tehâfüt kelimesi üç esas mânaya gelmektedir. 1) «Precipitation», «hâte irreflechie», «conclusion prematuree». 2) «Inconsistence», «incoherence», «contradiction». 3) «Chute», «écroulement». M. Asin o zamana kadar üzerinde durulmamış olan birinci mânâ üzerinde ısrar etmekte, buradan ikinci mânâyâ geçip üçüncü mânâyı reddetmektedir. Bu üç mânâdan birbirine kolaylıkla geçilebilir. Çünkü bir sistemin istidlâllerindeki düşüncesiz gidiş «precipitation», binanın sağlam olmamasına (inconsistence) sebep olur. Bundan da bina parçalarının birbiri arkasından yıkılması neticesi çıkar. L. Gauthier'ye göre mesele eşit olarak mümkün olan bu mânâlardan hangisinin eserin ismine uyacağını tesbit etmektir, yoksa Gâzâlî ve İbn-i Rüşd'ün eserlerinde ne mânâyâ geldiğini tesbit etmek değildir. Mesele böyle vazedilince, M. Asin'in kabul ettiği birinci mânâyı bir tarafa bırakmak icabeder. İkinci mânâ esas olarak alındığı zaman Gâzâlî'nin eseri «Inconsistence des Felâcîfa» değil, «Inconsistence de la Falsafa» olarak tercüme edilmek lâzım gelir. Fakat, L. Gauthier'nin kabul etmiş olduğu kelime «effondrement» kelimesidir. Bu suretle İbn-i Rüşd'ün eserinin ismi «l'Effondrement de l'Effondrement» olacaktır (Bk. La Theorie, s. 99, not I).

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

Araplar da tehâfüt kelimesine birden fazla karşılık vermektedirler. (Bk. De Boer, Târih al-Falâsîfa al-İslâmiyya, s. 217 mütercim notu 1),

Türkçe literatürde başta S. Hasbî tercümesi olduğu halde tehâfüt kelimesi aynen muhafaza edilmiştir (Bk. Üniversite Ktb. no. 4213 AY, ayrıca Bk. İ. H. İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, s. 87; A. A. Adıvar, Osm. Türk. İl., s. 39). Ancak Ş. Günaltay «...bu esere Tehâfüt-ül Felâsife, yani Filozofla-

rın yere serilmesi gibi bir isim verilmesi şayanı dikkattir» demek suretiyle kelimeyi «yere serilme» şeklinde tercüme etmiş olmaktadır (Bk. İsl. Dün. Çö., s. 82). İ. H. Uzunçarşılı ise «şiddetli arzu ve heves ile bir şeyin üzerine düşmek ve atılmak» ile tercüme etmektedir (Bk. Os. Ta., II, s. 650, not I). H. Güngör ise bu hususta şunları söylemektedir: «Tehâfüt, arka arkaya bir şeyin üzerine düşmek, çarpmak mânâsındır. Pervanenin lâmbaya çarpması gibi, Tehâfüt-ül Felâsife filozofların hatalara düşmesi dökülmesi demek olur» (Bk. El-Munkiz, s. 22, not I).

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

«Tehâfüt-ül felâsife» tutarlı bir düşünceye dayanmadan kurmuş oldukları fikir yapılarından dolayı filozofların veya onların fikirlerinin birbiri arkasından yıkılıp düşmesi mânâsını tazammun etmektedir. Bu mânâda ağırlık noktası tutarsızlık mefhumudur. Metinde kelimenin kullanılmış olduğu yerler bu hususta bir fikir verebilir;

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

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

3— «Biz bu kitapta, sadece, filozofların görüşlerini değerlendirmek ve onların tutarsızlıklarını beyan ederek delillerini karıştırmak istedik, yoksa belirli bir görüşü tutmadık...» (Bk. ay. es., s. 73).

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

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

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

Biz de kitabın ismini aynen muhafaza etmek istiyoruz, bununla beraber muhakkak surette bir tercümesi yapılmak gerekirse, daha iyisi bulununcaya kadar, Filozofların Tutarsızlığı karşılığını tercih ediyoruz.

(M. Türker, üç Tehâfüt, 8-11 23 nolu dipnot)

«Ey aziz mal'ûm olsun ki ehl-i hey'et' demişlerdir ki isbât-ı kürriyet-i eflâk ve anâsır için sevkolunan edilleden kat'i nazar fenn-i hey'ette lazımdır ki âlem-i ecsâmın istidâresi ve arzın kürrî olması müsellemler ola. Zira ki bu fennin kavâidi cümle ol asl üzre mebnidir. Gayri hâle med Gazâlî (aleyhi rahmet'ül-Meâlî hazretlerinin Tehâfüt-i Felâsife halecân ve husûl-i itmi'nân için, menbâi feyz-i lâyezâlî, İmam Muhammed Gazâlî (aleyhi rahmet'ül-Mekâlî hazretlerinin Tehâfüt-i Felâsife nâm kitabında yazdığı arabî ibâre aynıyle bu mahalde tercüme-i Türkî kılınmıştır. Ve ol İmâm-ı hümâm hazretleri buyurmuştur ki:

«Ma'lûm olsun ki, hükemâ ile firak-ı enâm beyrinde olan hilâf üç kısımdır ki, bir kısmında niza' mücerred lafza râcî olur. Mesela anlar âlemin sâniine cevher deyüp, cevheri mevziinde değildir, yani mekândan münezzehe mevcûd-i kâimün bizzât ile tefsir eyledikleri gibi. Ve kısm-ı sâni, mezhepleri usûl-i dinden bir asla muâraza itmeyen ümûrdur. Pes anlar ile anda niza' itmek enbiyâ tasdikî zarûretinden değildir. Yani ol umûru tasdik, anları tekzib ve aks ittizâ itmez. Meselâ hüsûf-i kamer; kürr-e arz cirm-i şems ile cirm-i kamer miyânında tevassut eylemekle kamerin nuri zevâlinde ibârettir, zira ki, kamer nurini güneşten ahz ider, arz ise kürr-redir. Ve semâ cümle cânibten zemini ihâta eylemiştir. Kaçan kamer zill-ı arzda vaki olsa nur-i şems andan münkati' olur didikleri gibi...

...Pes ol kimse ki bu makûle umûri ibtâlde münâzarayı levâzım-ı dîniyyeden zanneder, ol kimse taz'if ve tevân ve cinâyeten al'ed-dîn itmiş olur. Zirâki umûr-i mezkûrenin vukûuna berâhin-i hendesiyye ve hisâbiyye delâlet eder. Bir kimse ki ana muttali'olup tahkikine kâdir olur ve sebebinden ve vaktinden ve miktarından ve müddet-i bekâsından haber verir, ana dinilise ki, bu şer-i şerife muhâlifdir. ol yakîn üzre istidlâl eylediği emrde şüphe itmez, bel ki şer-i şerifde istişkâl ider ki, yakine muhâlif şer' nice olur deyu tevcîhe başlar. Pes şer-i şerife yoluyla ta'n idenlerin zararından, yolsuz nusrat idenlerin zararı ekserdir. Nitekim adüvv-i âkil, sadîk-i câhilden evlâdır demişler...

... Ve kısm-ı sâlis oldur ki anda niza'itmek usûl-i dinden bir asla müteallik ola. Hudûs-i âlem ve sıfât-ı sâni' ve haşr-i ecsâd gibi. Bu maddelerde anlarla bahs-i ilzâmî birle bahs ve kelâmların ibtâl itmek lâzımdır...

... Ol imâm-ı hümâm (Rahmet'ul-Lah-i aleyh) hazretlerinin bu kelâmı bu mahalde yazılmıştır. Tâ kim ehl-i vera' bâ redd-i umûr-i âtiyeyi şer'i şerife muhâlifdir deyu redd itmekle merdûd olur, kabîlinden zann itmeyeler ve inkâr yoluna gitmeyeler...»

92 — (İbrahim Hakkı Erzurûmî, Ma'rifetnâme, 45 (4-38) Tâbîî ve nâ-siri, Kırımî Yusuf Ziya, Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul, 1330.)

93 — Bursalı M. Tâhir Osmanlı Müellifleri s. 288-289.

94 — «Malûmdur ki din ve devletin dâimâ tev'em olduğuna ve hu-mâ-i Şer'i ve dinin himâyet ve muhâfazası sıyânet ve sahâbet-i mülûkâ-neye her dem vâbeste bulunduğuna eshâb-ı ukûl ve erbâb-ı nûkûl müte-tâbık ve mütevâfıktırlar. Binaberin kudemâ-i felâsifenin enbiyâ (Sallal-lahü aleyhim) hazerâtının şerâiine muhâlif olarak evâilde sernûmâ-i zu-hûr olan ekâvil-i fâside ve itikâdât-ı bâtilelerini red ve ibtâl ve kavâid-i İslâmiyyeyi beyân sadedinde uzemâ-i millet ve ulem--i ümmet tarafın-dan birçok kütüb-i mu'tebere ve resâil-i muhtasara te'lif ve tasnif edilmiş ve husûsiyle Huccet'ül-İslâm Ğazâlî hazretlerinin felâsife-i mûmâileyhin usûl-i diniyyemize muğâyir bulunan ahvâl ve mezâhibini red ve cerh me-kâsıd-ı âliyesiyle ibtidâ ve ihtira' buyurdıkları ve Tehâfût el-Felâsife nâmıyla benâm kıldıkları risâle-i azrâ ve tenhâ-i ğarrâsında anların te-nâkuz-i akâidini ve za'f-ı kavâidi ve butlân-ı maâhidi beyân olunmuş ve anda taht el-estâr mustûr birtakım ğarâib-ı nûkât vaz' ve isda' kılınmış, andan sonrasıçün de ebsârdan muhtelifeye turuk-ı vâsia izah edilmiş ol-masıyla risâle-i mezkûrenin zebân-ı azeb'il- beyân-ı Osmânî'ye naklen tercüme ve ta'mimi husûsu, hâfız-ı din-i mübîn halife-i Resûl-i Rabb'il-âle-min es-Sultân ibn es-Sultân el-Ğâzî Abdülhamid Han-ı Sâni (Şeyedealla-hü şevketehu bin-nusrati ve te'yidihi) efendimiz hazretlerinin mir'ât-ı en-vâr-ı hakikat ve menzil-i ilhâm-ı kerâmet olan zamîr-i münîr-i şehriyâr-ı fârûkişîâr-ı a'zamilerine sağ ve lâik olmuş olması ve ol babda şerefe mü-teallik bulunan irâde-i seniyye-i Cenâb-ı Zıllullahilerine imtisâlen tercü-me-i mezkûrenin nâm-ı nâmî-i hümâyûnlarına olarak hüsn-i hitâma erişmiş bulunmasıyla nüsha-i mütercemesi huzûr-u lâmi'ün-nûr-i haz-ret-i Hilâfetpenâhîrine arz ve takdim kılınmıştır.» (Süleyman Hasbî, Tehâfût tercümesi dibâcesi)

Tehâfût el-Felâsife «İmam Evhad, zâhid, muvaffak el-Şeyh ebu Hâ-mid Muhammed ibn Muhammed el-Ğazâlî el-Tûsî (Kaddesellahü rûhahu) şöyle dedi ki; her nihâyeye vefabahş olan ve her gâyeeye cûd-u keremi eri-şen Allah Teâlâ hazretlerinin celâl ve azametinden envâr-ı hidâyetin üze-rimize ifâzasını zulumât ve dalâl-u ğivâyetin bizlerden def'ini ve hakkı hakk görüp âsârına ittiba' ve ihtizâ ve bâtılı bâtil görüp andan ictinâb ve icтивâyı ihtiyâr idenlerden olmamızı ve enbiyâ ve evliyâsına va'd eyle-diği saadet-i ebediyyenin bizlere telkîn buyurmasını ve dâr-ı ğurûrdan irtihâlimizde efhâm ve evhâmın irişebilemediği derecât-ı âliye-i nimet ve ğıbtaya ve merâtib-i celile-i surûr-u hubûra isâl olunmamızı ve hevl-i mahşerden kurtulup naîm-i firdevs-i sudûra vürûdumuzdan sonra göz görmemiş olan niam-ı cinân-ı câvidâniye nâilliyetimizi istid'â eyleriz.» (Süleyman Hasbî, Tehâfût tercümesi, 2(1-11).)

• Mukaddime-i sâniye :

Malûm ola ki fesâsife ile anlardan ğayrı firak beynindeki ihtilâf üç kısma mûnkasım olur. Bu üç kısımdan bir kısımda niza'; niza'ı lafziyye-dir. Şöyleki felâsife sâni-i âleme cevher tesmiye ettiler ve cevheri dahi mevcûd'ün lâ fi mevzu'in ile yani binefsihi hâimdir ve zâtı kendini takvîm ider bir mûkavvime muhtaç değildir diye tefsîr eylediler. Halbuki hasım-

larının cevherle mütehayyizi murad ittikleri misillû bunlar bu vechile mütehayyizi kasd ve irâde ittiler. Binâen alâzâlık bunun ibtâliyle uğraşmayacağız... (6(7-11))

... Kısım-ı sân'de felâsifenin mezhebi usûl-i diniyyeden bir asla müsademe eylemez ve münâzaaları ise zarûret-i tasdik-i rûsûl ve enbiyâ kabîlinden ma'dûd olmaz. Bu da felâsifenin işte şu kavilleri gibidir: Kûsûf-ı kamer arzın şems ile kamer beyninde tevassutı cihetiyle dav'i kamerin inmihasından ibârettir. Zira kamer nûrî şemsden ictibâs ider. (Arz) bir kürredir. Semâ anı câ nibden muhittir. Ve kamer zıll-ı arzda vukûunda nûr-ı şems andan mûnkati' olur. Ve kûsûf-i şemsin manası cirm-i kamerin nâzır ile şems beyninde vukûfidur. Ve bu dahî şems ile kamerin bir dakika-da iki ukdede ictima'ları ile husûl bulur. Öyle ise bu fennin ibtâliyle meşgûl olmayacağız. Çünkü maksad ve ğarazımızın bu fenne taalluk ider ciheti yokdur. Bu makûle şey'i ibtâlde münâzara dîne mütallikdir zannıda bulunan dîne cinâyet itmiş olur... (S. Hasbî, Tehâfût tercümesi, 7(11-19))

Yedinci Mes'ele :

Felâsifenin mebd-e-i Evvelin cinsde ğayra müşâreketi ve fasl ile ğayri-den müfârakatı câiz olmaz. Ve mebd-e-i Evvele akl hakkında cins ve fasl ile inkisâm târi olmaz deyû kavillerinin ibtâli beyânındadır. Ve felâsifenin kavl-i mezkûr üzerine ittifâk ve ictima'ları vukûuyla sözlerini anın üzerine binâ ettiler ki mebd-e-i Evvel mana-yı cinsice ğayre müşârik olmadıĝından mana-yı faslice de cinsinden münfasıl olmaz. Bu sûrette mebd-e-i Evvel için bir hadd olmaz. Zira hadd cins ve fasıldan muntazam olur. Ve şol mesneki anda terkib yoktur anın için had yoktur. Zira hadd terkibden bir nev'i-dir. Ve felâsife kâilin kavlini şu vechiyle zu'm ittiler ki Mebd-e-i Evvel mevcûd ve cevher ve ğayre illet olmaklıkda ma'lûl olsa müsâvî olur. Ve lâmuahâle şey'i âher ile de ma'lûl olsa mübâyin olur. Bu halde tesâvî-i mezkûrede cinsde müşâreket yokdur. Belki müşâreket lâzım-ı ammdadır. (S. Hasbî, Tehâfût tercümesi, 134 (19-21) - 135 (1-8)).

«Onsekizinci Mes'ele :

Nefs-i insânînin cevher-i rûhânî olup bilâ tehayyüz bi-nefsihi kâim olmuş, cisim olmamış ve cisimde de mûntabî' ve mûnkasım olmamış ve nitekim Allah Teâlâ hazretlerinin hâric-i âlem ve dâhil-i âlem olmamış ve melâikenin de felâsife indinde bu kabilden bulunmuş gibi nefsi insânînin bedene muttasıl ve andan münfasıl olmaması üzerine felâsifeyi burhân-ı aklî ikâmesinden ta'ciz beyânındadır. Ve şu mes'eleye şûru' ibtidâ felâsifenin kuva-yı hayvâniyye ve insâniyye hakkındaki mezheplerinin şerh ve beyânına vâbeste ve mütevakkıfdir. Kuva-yı hayvâniyye felâsife indinde iki kısma mûnkasımdır ki birisi anların muharrike, diğeri de müdrikdir. Müdrike iki kısımdır ki anlar da zâhire ve bâtınadırlar. İmdi zâhire havass-i hamsedir ki anlar da ecsâmda mûntabia ve mûntakişe, bir de kısım-ı maânî ve kuvâdir. Ve emma bâtına ücdür ki anlardan birisi kuvve-i bâsirenin verâsında ve dimâĝın mukaddeminde kuvve-i hayâliyyedir ki göz yumulduktan sonra eşyâ-i mer'iyenin sûreti anda bâkî kalur. Bel ki havass-i hamsin irâd ettiĝi nesne anda mûntabî' ve mûntakiş olur ve anda ictima' vuku'bulur. Binaenalâzâlık ana hiss-i müşterek dînür... S. Hasbî, Tehâfût tercümesi, 22 (6-21)).

- 95 — Bkz. Tehâfût el-Felâsife, II. mukaddime.
- 96 — Bu bölümün 47 nolu dipnotuna bakınız.
- 97 — el-Hakika fi Nazar'il-Ğazzâlî, Kâhire, 1947.
- 98 — Üç Tehâfût Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara, 1956.
- 99 — Aristo Metafiziği ile Ğazzâlî Metafiziğinin karşılaştırılması, İstanbul, 1980.
- 100 — Mâcid Fahri, Tehâfût el-Felâsife Mukaddimesi, s. 17.
- 101 — Tahâfot at-Tahâfot, Bouyges, neşri, s. 65.
- 102 — Bkz. Tehâfût el-Felâsife, dipnotlardaki karşılaştırmalar.
- 103 — Bkz. 26 nolu dipnot.
- 104 — Mâcid Fahri, Tehâfût el-Felâsife mukaddimesi, s. 31-32.
- 105 — İbn Rüşd, Tahafot at-tahafot, M. Bouyges neşri, s. 587-27.
- 106 — Ğazzâlî, Faysal el-Tefrike Beyn'el-İslâm ve'l-Zendeka,
- 107 — Ğazzâlî, Faysal el-Tefrike Beyn'el-İslâm ve'l-Zendeka, 19.
- 108 — Ernest Renan, Averraes et l'Averroisme, P. 65, Maurice Bouyges, Tahafot at-Tahafot neşri takdim, p. XI.
- 109 — Bkz. İbn Tufeyl, Hayy ibn Yakzân, s. 58-65, İz. İsmail Hakkı, İki Türk feylesofu, FÂRABÎ, s. 695-697.
- 110 — Maurice Bouyges, Tahafot at-Tahafot neşri, takdim, p. XII
- 111 — Maurice Bouyges, Tahafot at-Tahafot neşri, takdim, p. XIV-XIX
- 112 — Maurice Bouyges, Averroes, Tahafot at-Tahafot, Beyrut, 1930
- 113 — De Lacy O'Leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, s. 141 Maurice Bouyges, A.g.e. takdim, p. XXII-XXIII
- 114 — Migguel Asin Palacios, T.J. De Boer, Leon Gauthier, max Horten ve A.F. Mehren İbn Rüşd'ün Tehâfût'üyle ilgili yazılar kaleme almışlardır. Bkz. M. Bouyges, A.g.e. takdim, p. XXVII-XXVIII.
- 115 — Kâtip Çelebi, Keşf el-Zunûn, I, 513.
- 116 — Mübahat Türker, Üç Tehâfût, s. 54.
- 117 — Hocazâde Mustafa Muslihüddin, Tehâfût el-Felâsife, s. 4-5, Kâhire, 1321.
- 118 — Kâtip Çelebi, Keşf el-Zunûn, I, 513.
- 119 — «Bâ'dehû Sultan-ı A'zam ve Hâkân-ı Ekrem, selâtin-i Rûm ve kahraman-ı Kurum olan Âl-i Osman'ın şerefi es-Sultân Muhammed Hân ibn Murâd Hân hazretleri ki Hak Teâlâ rûhunu ve ervâh-ı eslâfını ravza-î cinânda Hûr-u gilmân ile muğtenim ve âsûde ve a'kâb ve eslâfının ömr-

lerini ilâ yevm'il-Haşr ve'l-Mizan dâim idüp herbirini püster-i safâ ve sürürde günûde eyleye. Vakta ki Mevlâna Âlî Tûsî ile Mevlâna Muslihüddin Mustafaya-ki Hocazâde demekle meşhurdur-emr eyledi ki İmam Gazâlî ile felâsife miyânında mukâkeme idüp birer kitap tasnif eyleyeler. Monlayan-ı mezbûrân dahi birer kitab-ı latîf te'lîf ve tasnif idüp Mevlâna Muslihüddin dört ayda itmâm ve bünyânını tarsif eyledi. Ve Mevlana Tûsî altı ayda tek-mil eyledi. Ve maa zâlik ulemâ-i zaman Mevlâna Müslihüddin'in kitabını âherden tercih, belki âheri nice mevâzi'de tecrîh eylediler. Pes Sultân-ı mezkûr her birine on bin dirhem atıyye ve Mevlâna Muslihüddine ziyâde bir bağla-i âliye-i gâliye-i behiyye ihsân eyledi. Rivâyet olunur ki ol bağlenin ziyâdesi Mevlâna Tûsî'nin bilâd-ı Rûm'i terkinin cümle-i esbâbın-dan olmuştur.

Hikâyet olunur ki, Mevlâna Celâleddin el-Devvânî; Mevlâna Muslihüd-din'in kitabını gördükçe hayr ile duâ ve enva'î medh-ü senâ eyledi. Ve kendülerin dahî hâtırlarında merkûz imiş ki ol babda tasnif-i kitab eyle-yeler. Anı gördükde dimişler ki, eğer görmeden mukaddem ben te'lîf itmiş olsam dayhaka-i nuzzâr ve mazhar-ı kadh-ü sıgâr ve kibâr olurum. «Taş-köprülüzâde Kemâleddin Muhammed (Öl. 1030 - 1621) tercümesi Mevzûât el-Ulûm, I, s. 632-633).

120 — «Mevlâna Hocazâde Molla Zeyreğ'i ilzâm idüp anın medresesi fâzıl-ı mûmâileyhe ihsân olundu. Ve medrese-i mezkûrede emr-i pâdişâhî ile Tehâfût nâm kitab-ı müstezâyı ibda' ve ihtira' etti ki sâbikan tahrîr ve tastir olunmuştur...» Şakâik, s. 153).

«...Mevlana Müeyyedzâde bilâd-ı Acem'e varup allâme Devvânî'nin ya-nına geldükde, «diyâr-ı Rûm'un tuhaf ve hedâyâsından bize ne makûle nesne getürdin?» diye suâl eyledi. Mevlâna Müeyyedzâde Ulemâ-i Rûm'dan Hocazâde nâm bir fâzılın Tehâfût nâm bir kitabını size armağan getür-düm deyu ol kitabı izzet hazretlerine takdîm eyledi... (Şakâik, s. 167.)

121 — Kâtip Çelebi, Keşf el-Zunûn, I, 513, İsmet Parmaksızoğlu, İslâm Ansiklopedisi, Kemalpaşazâde maddesi, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osman-lı Tarihi, II, 668-671.

122 — Kâtip Çelebi, Keşf el-Zunûn, I, 513, Ömer Rıza Kakhâle, Mu'cem el-Müellifin, XI, 151.

123 — Kâtip Çelebi, Keşf el-Zunûn I, 513.

124 — İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 665, 1 nolu dipnot.

125 — O. Rıza Kakhâle, Mu'cem el-Müellifin, XI, 151.

126 — Bağdadlı İsmail Paşa, İzâh el-Meknûn, II, 473, O. Rıza Kakhâle, Mu'cem el-Müellifin, VI, 95-96, İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 655, 1 nolu dipnot.

MUKADDİMELERİN DİPNOTU

(1) **-Sokrat (Sokrates):** M.Ö. 469-399 yılları arasında yaşamış ünlü yunan filozofu. Yunan felsefesinin sistemli devrinin hazırlanmasını sağlayan filozof, davranışları ve özellikle diyalektiği ile Atina'da felsefe geleneğinin yerleşmesine büyük katkıda bulunmuştur. M.Ö. 399 yılında, 70 yaşında iken, halkın dini inançlarına karşı çıktığı ve yunan ilâhlarıyla alay ettiği gerekçesiyle ölüme mahkûm edilmiştir. Platon Sokrates'in Savunması adlı dialogunda bu mahkeme safhasını trajik biçimde anlatmaktadır. Hiç bir eser bırakmamıştır. Onun en büyük eseri, öğrencisi ünlü filozof Platon'dur.

(2) **-Bukrât (Hippokrates):** M.Ö. 460 yılında Cos adasında doğmuş ve yaklaşık 377 yılı civarında Larissa'da ölmüştür. Eski tıbbın babası sayılır. Bugünkü anlamda ilmi hekimliğin kurucusudur. Eserlerinin birçoğu Süryânî mütercimler tarafından arapçaya çevrilmiştir. Klasik İslâm düşünce tarihleri onun hekimliğin kurucusu olduğunu belirtirler.

(3) **Eflâtun (Platon)** Atina'lı soylu bir ailenin çocuğu olup M.Ö. 428 yılında doğmuş 347 yılında aynı yerde ölmüştür. Çocukluğunda bir süre Pythagorasçılardan ders almış, bilahere Sokrates ile tanışarak, ölünceye kadar onun derslerine devam etmiştir. Yunan felsefesinin sistematik devrinin gerçek anlamda kurucusudur. Eserlerini karşılıklı konuşmalar şeklinde (dialog) yazmıştır. Akıcı bir üslûb ile kaleme aldığı 35 in üzerindeki eserlerinde felsefenin en zor problemlerini akıcı bir üslupla anlatmayı başarmıştır. Özellikle idealar görüşü bazı gruplar tarafından fazlasıyla tutulmuştur. Ruh görüşünde Pythagorasçı etkiler taşır. İslâm dünyasında en çok tanınan yunan filozoflarından birisidir. M.VIII. asırdan itibaren eserleri İslâm ortak kültür dili olan arapçaya, tercüme edilmiştir. Klasik kaynaklarda «Eflâton el-İlâhî» diye nitelendirilir.

(4) **Aristo (Aristoteles)** M. Ö. 384 yılında Selanik yakınlarındaki Stagieiros'ta doğdu. 19 yaşında Atina'ya gelerek Platon'un academia'sına girdi. M.Ö. 343 yılında Makedonya kralı Philip, oğlu İskender'in yetiştirilmesi için onu sarayına davet etti. Üç yıl İskender'e hocalık yaptı. Atina'da Makedonya aleyhindeki faaliyetlerin gelişmesi üzerine buradan Chalkis'e gitmiş ve M.Ö. 322 yılında ölmüştür. Yunan felsefesinin platon ile birlikte iki büyük filozofundan birisidir. Eserleri iki bin yıl boyunca gerek doğuda, gerekse batıda yegâne mesned olarak kabul edilmiştir. Özellikle İslâm dünyasında ünü çok yayılmış ve VIII. asırdan itibaren eserleri arapçaya çevrilmiştir.

İslâm düşünürlerinden, Kindî Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd Aristocu ekolün önde gelen isimleridir.

(5) **Fârâbî (Ebu Nasr Muhammed ibn Muhammed ibn Tarhân ibn Uzluk):** Türkistânda dünyaya gelmiş olan türk asıllı filozof Fârâbînin hayatı hakkında ne yazık ki detaylı bilgi yoktur. Sadece 870 yılında doğduğu, genç yaşta Bağdat'a geldiği, sonra Haleb emiri Seyf'nd-Devle'nin himâyesine girdiği ve yaklaşık 950 yılında Şâm'da vefat ettiği bilinmektedir. Fârâbî'nin, İslâm dünyasında Aristoteles felsefesinin yayılmasında büyük tesiri olmuştur. Yüzün üzerinde eser kaleme aldığı, aristotelesin bazı

eserlerini şerhettiği kaynaklarda zikredilir. Risâle fi'l-Akl, İhsâ el-Ülûm, Uyûn el-Mesâil, el-Tenbih ala Sebl'is-Saâde, Tahsil el-Saâde, el-Cem Beyne Re'yye el-Hakimeyn Eflâtûn ve Aristotalis, el-Medinet'el-Fâzıla ve el-Siyâset el-Medeniyye en ünlü eserleri arasındadır.

(6) **İbn Sînâ** (Ebu Ali Hüseyn ibn Abdullah ibn Sînâ): Türkistan'da Buhârâ yakınlarındaki Afşene'de 980 yılında doğdu. Babası Sâmânoğulları imparatorluğunun yüksek derecede görevlilerinden birisiydi. Babasının vefatından sonra Horasân'a gitti, Cürcân'da ebu Muhammed Şîrâzi ile tanıştı. Rey, Kazvin, Hemedan gibi kentlerde bulundu. Hemedan prensi Şemsüddeve ile tanıştı. Prensın vefatı üzerine İsfahan prensi Alâüddeve ile gizlice mektuplaştı. 1037 yılında 57 yaşında vefat etti. İslâm Meşşâi felsefesinin önde gelen isimlerinden birisidir. İbn Sînâ, yalnız felsefede büyük bir isim olarak kalmaz aynı zamanda büyük bir tıp üstadıdır da. Felsefe ve tıbbâ dair eserleri uzun asırlar Batı üniversitelerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Eserleri XII. asırdan itibaren Batı dillerine tercüme edilmiştir. Nitekim bu dönemde eserleri Latince'ye tercüme edilirken İspanyolca telaffuzuna göre İbn Sînâ künyesi «Aben Sînâ» veya «Aven Sînâ» şeklinde yazıldığından Batı dillerinde «Avicenna» diye şöret bulmuştur. Yüze yakın eser yazdığı belirtilen filozofun en meşhur eserleri şunlardır: el-Şîfâ, el Necât, el-İşârât ve'l-Tenbihât, el-Kân'ûn fi'l-Tıbb, Risâlet Hayy İbn Yakzân. Gazzâlî, Aristoteles felsefesine karşı tenkidlerini daha çok bu iki filozofun yorumlarına dayandırmıştır.

(7) Filozoflara göre (mevcûd) var olan; ya (hâll) hülûl edici, veya mahal (hülûl edilmiş) veya her ikisinden mürekkeptir, yahut ne hülûl eden, ne mahal, ne de ikisinden mürekkep olandır. Hülûl eden, hülûl ettiği şeyin hakikatını ya değiştirecektir veya değiştirmeyecektir. İkincisi siyahlık gibidir. Siyahlık ağaca hülûl ettiğinde o ağacı ağaç olmaktan çıkarmaz. Birincisi ise nutfeye karışan insanlık gibidir. İnsan nutfeye hülûl edince onun hakikatını değiştirir ve onun yapısına girer. Siyah araz, onun girdiği mahal ise mevzu adını alır. İnsanlık, sûret, onun girdiği mahal ise heyûlâ adını alır. Heyûlâ ve sûretten mürekkep olan şey de şekil adını alır. Ne hülûl eden, ne mahal, nede bunlardan mürekkep olan şey ise maddeden mücerrettir. Bu maddeden mücerret olan şey ya yönetim ve gözetim için şekillere ilisecektir, ya da ilişmeyecektir. Birincisine nefis, ikincisine akl adı verilir. İslâm filozoflarına göre akl, nefis, cisim, heyûlâ ve sûret hepsi cevher adını alır. Hülûl ettiği şeyi değiştirmeyen ise araz adını alır. Onun mahalline de mevzu denilir. Bunun için filozoflar cevheri «mevcûd fakat mevzu değil» diye tarif ederler. Bu tarif zikredilen beş türü içeren bir tariftir. (Süleyman Dünya Tehâfût el-felâsife, 77)

(8) **Mu'tezile**: İslâm dünyasında akla çok önem veren, kelâm ile felsefeyi birleştiren bir mezheptir. Yaklaşık yirminin üzerinde kolları vardır. Büyük günah işleyen kimsenin kâfir sayılıp sayılmayacağı konusundaki bir tartışma ile başlayan mu'tezile hareketi 750 yılı dolaylarında Vâsıl ibn Atâ el- gazzâl ile, Hasan el-Basri arasındaki tartışma ile doğmuştur. Mu'tezili düşünürler arasında Vâsıl ibn Atâ (Öl.748), Ma'bed el-Cühenni (Öl.699), Cehm ibn Safvân (Öl. 745) ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (Öl. 849), Amr ibn Ubeyd (Öl. 761), İbrahim ibn Seyyâr el-Nazzâm (Öl. 845), Ebu Osman Amr ibn Bahr el-Câhiz (Öl. 864) Ebu Ali el-Cübbâi (Öl. 915) gibi isimleri saymak mümkündür.

(9) **Kerrâmiyye:** Ebu Abdullah Muhammed ibn Kerrâm (Öl. 868) a nisbetle Kerrâmiyye adı verilen fırka İran ve Türkistân'da yayılmış bir mezheptir. Allah'a cesed isnad edecek derecede ileri giden bu fırkaya göre, akıl birçok şeyleri şeriatattan önce bilir. Allah arş üzerine yerleşmiş ve oturmuştur. Allah'ın zâtında birçok hâdiseler cereyan eder. Nübüvvet ve risâlet, nebi ve Resûle hülûl etmiş iki arazdır. Özellikle fıkıh imamları hakkında ta'rizkâr ifadeler kullanırlar.

(10) **Vâkıfiyye:** Şîa İmâmiyye'nin İsmâîlî koluna mensup bir fırkadır İmam Ca'fer el-Sâdık'ın (Öl. 765) vefatından sonra ona mensup olan ve kendilerine imâmiyye denilen fırka arasında ihtilâf çıktı. Bir grup Ca'fer el-Sâdık'ın ölmediğine ve sağ olup saklandığına inanırken, bir grup ta öldüğüne inandı. Onun öldüğüne inananlar ölümünden sonra beş oğlundan birine tabi olmalarına göre değişik isimler aldılar. Oğullarından İsmâil'i imam kabul edenlere; İsmâîliyye denildi. Bunlar da kendi aralarında değişik fırkalara ayrıldılar. İsmâil'i imamların sonuncusu sayanlara Karâmîte adı verildi İsmâil'in oğlu Muhammed'i imam tanıyıp, imâmeti onda durduranlara ise Vâkıfiyye adı verildi.

(Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Şehristânî, el-Mîlel ve'l-Nihaf, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî Makâlât el-İslâmiyyin, Abdülkâhir el-Bağdâdî, el-Fark Beyn'el - Fırak, Muhammed Ebuzehra, İslâm'da siyasi ve itikâdî mezhepler tarihi, Yaşar Kutlay, İslâm ve Yahudi mezhepleri tarihi, İslâm Ansiklopedisi, ilgili maddeler.)

(11) **Klasik İslâm mantığı,** Prophyrius'un (Öl. 301) Eisagoge (İsâgûcî) adlı eseriye birlikte dokuz kitaptan meydana gelir. İsâgûcî Aristoteles mantığına giriş olup, cins, nevi, fasıl, hâssa ve araz gibi beş terimi açıklamaktadır. Aristoteles mantığına dâir eserine, düşüncenin aracı anlamına «organon» adını vermiştir Organun'un bölümleri şunlardır: Kategoriler (el-Mekûlât el-Aşer), Önergeler (Hermeneutika-el-İbâre, el-Tefsîr), I. Analitikler (el-Kıyâs), II. Analatikler (Apodeiktika-el-Burhân, el-Beyân) Topika (el-Cedel) ve Sofistika (el-Muğâlata). Bilahere buna Rhetorika (el-Hitâbe) ve Poetika (el-Şî'r) kitapları da eklenmiştir. (Daha geniş bilgi için bkz. Nihat Keklik, İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, İslâm Ansiklopedisi; Aristo maddesi)

BİRİNCİ MES'ELE

1 — **Calinus** (Galien veya Galenos) M. 131 yılında Ege kıyılarında bulunan Bergame'de doğduğu sanılmakta fakat ölüm tarihi tam olarak bilinmemektedir. Ancak 201 yılında yaşadığı bilinmektedir. Stoacı filozof olup ortaçağ tıbbının ünlü isimlerinden birisidir. Özellikle İslâm dünyasında hekim olarak çok büyük bir ün kazanmıştır.

2 — Süleyman Dünya'nın da belirttiği gibi bu ifadeler, filozofları eleştirme hususunda Gazzâlî'nin kendisinden önceki filozoflardan faydalandığını göstermektedir. Nitekim Dr. Binets bu noktaya dikkatleri çekmiştir. Binets'e göre Gazzâlî'nin bu eleştirileri daha eskilere, ilk kelâm kaynaklarına kadar inmektedir. (Daha geniş bilgi için bakınız. Binets, Müslümanlarda

Atom Görüşü, arapçaya çeviren Abdülhâdî Ebu Reyde, s. 16. nakleden Süleyman Dünya, Tehâfût, s. 87.)

3 — Bu mesele İbn Rüşd'un Tehafût'ünde doğrudan doğruya birinci konu olarak ele alınırken, Hocazâdenin tehâfûtünde ikinci konu olarak ele alınmaktadır. Bilindiği gibi Hocazâdenin Tehafût'u yirmi iki mesele halindedir. Halbuki diğer tehâfûtler yirmi mesele halindedir. (Bakınız İbn Rüşd, Tehafût et-Tehafût, 4, Hocazade, Tehafût el-Felasife, 15).

4 — Bu hususta İbn Rüşd, Gazzalının ifâdelerinin bir cedel şekli olduğunu ve delille ulaştıramayacağını belirtir. (Tahafût et-Tahafût, 5-6)

(5) İbni Rüşd bu ifâdelerin rekâketli olup ikna gücü bulunmadığını belirterek der ki;

Çünkü bu ifâdelerin özeti şudur: Bir iddia eden failin bütün şartlarıyla var olduğunu ve mef'ûlun ondan gecikmesinin imkansız bulunduğunu iddia ederse, bunu ya kıyas yoluyla bildiğini iddia edecektir veya bu hususun ilk bilinen şeylerden olduğundan dolayı. Eğer kıyas yoluyla iddia ederse kıyası getirmesi gerekir ki, burada kıyas yoktur. Eğer bunun ilk bilinen şey olduğundan dolayı kavranacağını iddia ederse bu hususu bütün insanların da itiraf etmesi gerekir ki bu sahih değildir... (Tehafût et-Tehafût, 13)

(6) İbn Rüşd'e göre bu muâraza da sofistiktir. Bu sözün hedefi ise şüphenin varlığını belirtip takrir etmektir. (Bir netice elde etmek değildir.) Bu sofistlerin hedeflerinden birisidir.

Ey bu kitaba bakan kişi; sen filozofların âlemin kadim olduğunu ispat hususunda bu delilde söyledikleri sözlerle, buna karşılık olarak Eş'arilerin söyledikleri şeyleri işittin. Şimdi de Eş'arilerin delilleriyle, filozofların Eş'arilerin delillerine karşı olarak söylediklerini bu adamın ifâdesinden dinle. (Tehafût et-Tehafût, 17).

(7) İbn Rüşd'e göre bu ifâde nefsin dışında veya nefiste bir başlangıcı bulunan şeyler için doğru olur. Yani aklın o şey için teklik veya çokluk mevcut oluş veya yok oluş halini hükmetmesi doğrudandır. Fakat bilkuvve mevcut olan yani başı ve sonu bulunmayan şeyler için çiftlik veya teklik, başlama vey bitme, geçmiş zamana veya geleceğe girme doğrudanmaz. Çünkü kuvve halinde bulunan şey yok hükmündedir. Filozofların geçmişteki ve gelecekteki devirler yoktur sözüyle kastettikleri işte budur... (Tehafût et-Tahafût, 23-24)

(8) İbn Rüşd'e göre bu ifade de son derece anlaşılmaz ve karmaşıktır. Şöyle ki; bizim için zorunlu olan şey, zorunlu değildir sözünü inkar etmeniz gerekmez. Çünkü siz, bazı şeylerin mümkün olduğunu ortaya koyuyorsunuz ki hasımlarınız bunun mümteni olması akli zaruretle bilinir diye iddia ediyorlar. Yani sizin mümkün dediğiniz objeleri hasımlarınız mümteni görüyorlar. Aynı şekilde siz zorunlu objeler ortaya koyuyorsunuz, hasımlarınız ise bunun zorunlu olmadığını iddia ediyorlar. Sizin bütün bu hususlarda her iki tezi karara bağlayacak bir hüküm getirme kudrediniz yoktur... (Tehafût et-Tehafût, 26).

Ben derim ki, Zeyd adet bakımından Amrin gayridir. Ama o sûret bakımından Amrla birdir ki bu, nefistir. Sözelimi Zeydin nefsi adet bakımın-

dan Amr'in nefsinin gayri olunca; Zeydin adet bakımından Amr'in gayri olması ortaya çıkar. Böylece sûret bakımından bir, fakat nefis bakımından-sayı olarak-iki nefis olurdu ki bu Zeyd'in ve Amr'in nefsidir. Bu takdirde nefsin nefsi olması gerekir. Dolayısıyla Zeyd'in nefsinin ve Amr'in nefsinin sûret bakımından bir olması zarureti doğardı. Sûret bakımından bir olana sayı bakımından çokluk ilâşebilir. Ben madde yönünden bölümlenmeyi kastediyorum. Eğer nefis beden helak olunca helak olmasaydı veya onda böyle bir nitelik bulunsaydı bedenlerden ayrılınca sayı bakımından bir olması gerekir. Bu bilginin açıklanmasına hiç te gerek yoktur. Eflatunun mezhebinin iptali konusunda kullanılan tezler ise sofistiktir.. (Tehafût et-Tehafût, 28-29) İbn Rüşd bu hususta tartışma için belli prensiplerin bulunmasını belirterek der ki:

«Hasım her sözde muhâlifinin koyduğu görüşün hilâfine bir görüş koymak iddiasında bulunursa hasmın onunla munazara etmesine imkân yoktur. Bu tür davranış insanlığın dışına çıkmadır. Bunların uslandırılması gerekir. Kendiliğinden bilinenin içindeki bir şüphe nedeniyle bilinemeyeceğini iddia edenin iddiasının çaresi vardır ki bu, bu şüphenin halledilmesidir. Fakat kendiliğinden bilineni fıtratındanki bir eksiklik nedeniyle bilemeyece birşey anlatmanın yolu yoktur. Onun uslandırılması da anlamsızdır. Çünkü o köre renkleri tasavvur etmesini veya renklerin varlığını itiraf etmesini yüklemek gibidir.» (Tehafût et-Tehafût, 31).

Ben derim ki, âlemin hâdis olduğunu söyleyenlerin çoğunluğu onunla beraber zamanın da hâdis olduğunu söylerler. Bunun için onun (Gazzâli) ya sonlu veya sonsuz olacaktır sözü doğru olmayan bir sözdür. Çünkü başlangıcı olmayan şeyin bitip son bulması da olmaz. Onun hasmı olanlar terk için bir sürenin varlığını kabul etmemektedirler. (Tehafût et-Tehafût, 32) İbn Rüşd bu konuda filozofların görüşlerini serdettikten sonra bu meseleden irade konusuna yönelmenin sofistیک bir hareket olduğunu söylemektedir.

(9) Bu konudaki direnmenin de iki temel nedeni olduğunu belirten İbn Rüşd, Gazzâlinin görüşlerindeki tutarsızlıkları sergilemektedir.

(Tehafût et-Tehafût, 38-41)

(10) Bu görüşün kesinleşmemiş bir direnmeye dayandığını belirten İbn Rüşd burhân yoluyla zorunlu olarak kabul edilen birçok şeylerin ilk bakışta mümkün olabileceğini belirtmekte, sonra bu hususta filozofların kanaatlarına yer vermektedir. Sonunda şöyle demektedir:

Bütün bunlar burada bu şekilde ikna ile açıklık kazanırken yerinde burhân ile açıklık kazanmaktadır. İşte Allahın «Allahın sözlerinde değişme yoktur.» (10/65) Ve «Allahın yarattıklarında değişme yoktur.» (30/29) kavlinin zâhiri budur. Eğer sen burhân ehlinde olmak istiyorsan onu yerinde araştı. Sen bu hususu anlamışsan Ebu Hâmid el Gazzâlinin getirdiği delillerin sakathğını anlamak zor olmaz» diyerek Gazzâlinin görüşündeki tutarsızlığı anlatmaktadır. (Tehafût et- Tehafût 42-52).

(11) Ben derim ki, senin yukarda geçenlere göre bu sözlere kanaat getirmeyeceğin açıktır. Bunun cevabı şudur: Bütün bu sözler o yüce tabiatları ve yaratıldığı muhkem fiilleri anlamamış olan kimsenin fiilidir. Ve Allahın bilgisini câhil insanın bilgisine benzetmektedir. (Tehafût, et-Tehafût 53)

Bu görüşün batıl olduğu kendiliğinden apaçıktır, diyen İbn Rüşd, Gazzalının görüşlerini eleştirdikten sonra bu sebeble bu kitaba filozofların tutarsızlığı yerine tutarsızlık demenin daha uygun düşeceğini söylemekte ve bakanların bundaki tutarsızlığı gördüklerini ifade etmektedir. (Tahafüt, et-Tehafüt, 53-55)

(12) İbn Rüşd'e göre burada Gazzalının anlattığı sözlerin hiçbirisi burhâna ve delile dayanmamaktadır. Şöyle ki, bu görüşün özeti şudur: «Bâri Subhânehü (Allah Teala) eğer âlemden önce ise bu öncelik zaman bakımından değil sebebiyet bakımından olacaktır. Kişinin gölgesinden önce olması gibi. Veya zaman bakımından önce olacaktır. Bina ustasının duvardan önce olması gibi. Eğer kişinin gölgesinden önce olması gibi (sebebiyet bakımından) önce ise Bâri Teâlâ kadimdir. Öyleyse âlem de kadimdir. Eğer zaman bakımından önce ise, bu takdirde Allah Teâlânın âleme başlangıcı olmayan bir zaman bakımından önce olması gerekir. Bu takdirde zaman da kadim olur. Çünkü zamandan önce bir zaman bulunsa onun hâdis olması düşünülemez. Zaman kadim olunca hareket de kadim olur. Çünkü zaman ancak hareketle birlikte düşünülebilir. Hareket kadim olursa onunla hareket eden de kadim olur.

Dolayısıyla hareket ettiren de kendiliğinden kadim olur. Doğrusu bu burhân sahih değildir. Çünkü Bâri Teâlâ'nın zaman içinde olması şanımdan değildir. Âlemin ise zaman içinde olması şanımdandır. Kadimin âlemle mukayesesı halinde bu mukayese doğrulanamaz. Çünkü ya onunla beraber olacaktır veya zaman ve sebebiyet bakımından ondan önce olacaktır. Zira kadimin zaman içinde olmak şanımdan değildir. Âlemin ise zaman içinde olmak şanımdandır.» (Tehafüt, et-Tehafüt 65-65)

(13) Bu hususta İbn Rüşd şöyle demektedir: Bu, habis bir muğalatacının sözüdür. Çünkü ortada iki tür varlık olduğu burhân ile kâimdir. Birincisi hareket tabiatındadır. Ve bu zamandan ayrılmaz. Diğeri ise hareket tabiatından değildir ve bu ezelidir, zamanla nitelendirilemez. Hareket tabiatından olan duyularla ve akılla bilinen varlıktır. Hareket tabiatından olmayan ve değişmeyen varlığa gelince... Her hareket edenin bir muharriki ve her mef'ûlün bir fâili olduğunu ve hareket sebeplerinin birbiri ardısıra sonsuza kadar uzamayacağını, hiçbir şekilde hareket etmeyen bir ilk sebepte son bulacağını kabul edenlere göre; onun varlığı burhân ile kâim olur. Yine burhân ile kâim olmuştur ki; hareket tabiatında olmayan hareket tabiatında olan varlığa sebep ve illettir. Hareket tabiatında olan varlığın zamandan ayrılmayacağını, hareket tabiatında olmayan varlığa ise hiçbir şekilde zamanın ilismeyeceği burhân ile kâim olur. Durum böyle olunca bu iki varlıktan birinin diğerinden önce olması-yani zaman ilismeyeni kastediyorum-zaman bakımından bir öncelik değildir. Keza hareket eden varlığın tabiatından olan mâlûllerin illete önceliği -kişinin gölgesinden önce olması gibi- cinsinden de değildir. Bunun için hareket etmeyen varlığın hareket edene önceliğini, hareket eden iki varlığın birisinin diğerinden önce olmasına benzeten hata etmiş olur. Çünkü aynı cinsten iki varlıktan birisi diğerine göre değerlendirilirse onun için ya beraber veya zaman bakımından ondan önce veya sonra denilebilir. Filozoflardan bu metoda sülûk edenler İslâm milletinden sonra gelen filozoflardır. Sebebi eski filozofların mezhebinı tahsil konusunda az tetkik yap-

muş olmalarıdır... Bütün bu ifadeler cedel şeklindedir. Ancak topluluğun sözlerinden çok daha ikna edicidir.

Gazzalının «biz Allah vardı ve sözgelimi İsa yoktu, sonra Allah vardı ve beraberinde İsa da oldu» dersek bu ifade ancak önce bir zatın var olup bir zatın olduğunu tazamnun eder. Üçüncü bir şeyin var sayılması bunun zorunlu gereği değildir. «Eğer vehim üçüncü bir şeyi var saymaktan geri kalmazsa- ki bu zamandır - vehmin uydurmalarına iltifat gerekmez» sözü doğrudur. Ancak onun zât ve zaman bakımından değil de araz bakımından diğerinden sonra olması icabeder. Bütün bunlar burada burhân ile açıklanmaz. Açıklık kazanan şey şudur ki, bunda direnmek doğru değildir. Gazzâlinin bundan sonra filozoflardan naklettiği deliller ise sahih değildir. (Tehâfüt et-Tehafüt, 69).

(14) Gazzalının bu ifadelerinin özet olarak inatlaşmaya dayandığını söyleyen Ibn Rüşd bu inatlaşmanın çirkin bir şey olduğunu ve (Aristoteles'in) sofistik kitabında okuduğumuz mugâlata şekillerinden bir şekil olduğunu belirtmektedir. (Tehafüt et-Tehafüt 70-80)

(15) «Ben derim ki bu ilzâm sahihtir. Eğer âlemin cisminin miktarının sonsuza kadar artması caiz görülürse bu takdirde bu görüşün zarûri gereği olarak Bari Subhânehûdan önce, sonsuz kemiyetlerde imkâna sahip olan sonlu bir şeyin bulunması icab eder. Bu büyüklük bakımından câiz olursa zaman bakımından da câizdir. Bu takdirde bir tarafından sonlu olan bir zamanın bulunması gerekir. Her ne kadar öncelik bakımından sonlu olmayan zamanların mümkün oluşu sözkonusu ise de bir tarafından sonlu olan zamanın bulunmasını gerektirir. Buna cevap olarak denilir ki, âlemin daha büyük veya daha küçük olmasını vehmetmek doğru değildir. Bilakis bu mumtenidir. Ancak bunun mumteni olmasından, bu âlemde önce bir âlemin bulunması imkânını vehmetmenin mumteni olması gerekmez. Sadece mümkünün tabiatı değişmişse gerekebilir. Âlemin var olmasından önce ortada iki tabiat vardır. Bunlardan birisi zorunlu, birisi de mumtenidir. Bu apaçıktır. Çünkü aklın üç tabiatın varlığına hükmetmesi ancak zaruri ve mumteni'nin varlığına hükmetmesi gibidir. Bu inat filozofları ilzâm etmez. Çünkü onlar âlemin olduğundan daha küçük veya daha büyük olmasını mümkün kabul etmezler. Eğer âlemin bugünkünden daha büyük olması câiz olsaydı ve bu cevâz sonsuza kadar gitseydi, sonu olmayan büyüklüğün de bulunması câiz olurdu. Sonu olmayan büyüklüğün bulunması câiz olsaydı bilfiil sonu olmayan büyüklük de bulunurdu. Bu ise mustahildir. Nitekim Aristo bunu açıkça belirtmiştir. Ben, büyüklükle sonsuza kadar artmanın mustahil oluşunu kastediyorum (Tehafüt, et-Tehafüt, 87-89)

(16) Ben derim ki; bu söz «akla karşı büyüklenmedir» sözü gibidir. Bu, ilk bakışta böyledir. Hakiki akılda ise büyüklenme değildir Çünkü bunun mümkün oluşunu veya şunun imkânsızlığını söylemek bir burhânı gerektirir. Ben derim ki, bu ikinci şıkka Ibn Sînâ'nın mezhebine göre cevap vermek uygundur. Şöyle ki ona göre; vâcib el-vücûd iki kısımdır. Birisi kendiliğinden vâcib el-vücûd, ötekisi ise başkası ile vâcib el-vücûddur. Bunun cevâbı benim yanımda daha kolaydır. Şöyle ki; zarûri objelerde bu söze göre fâil ve sâni bulunmaması gerekir. Bunun misali şudur: Ağaç kesen âlet, kemiyet, keyfiyet ve madde bakımından ölçülüdür. Şunu kastediyorum: O âletin demir olmadan bulunması mümkün olmaz. Testere biçiminde ol-

madan olması mümkün olmaz. Yine rastgele herhangi bir ölçü ile olması de testere olması için mümkün değildir. Binanaleyh bir kişi testerenin vücub el-vücud olduğunu söyleyemez. Bu mugâlatanın ne derece aşağılık olduğuna bak. Yapılmış objelerin kemiyet, keyfiyet ve maddelerindeki zarûret Eş'arilerin yarattıkların yaratıcı ile durumunda vehmettikleri gibi ortadan kalkmış olsaydı, Sâlide var olan ve yarattıklarda bulunan hikmet de ortadan kalkmış olurdu. Bu takdirde her fâilin Sâni olması ve varlıklarda her müessirin yaratıcı olması mümkün olurdu ki bu akıl ve hikmet bakımından her şeyiyle iptal edilmiştir. (Tehafût, et-Tehafût, 92)

(17) Ben derim ki, âlemin var olmazdan önce sürekli imkân içerisinde bulunduğunu kabul eden kişinin; âlemin ezeli olduğunu kabul etmesi gerekir... (Tehafût, et-Tehafût, 98)

Âlemden önce sayı bakımından mevcut olan bir tek imkân bulunduğunu öne süren kişinin âlemin ezeli olduğunu kabul etmesi gerekir. Fakat Ebu Hâmid el Gazzâlî'nin cevabında açıkladığı gibi, âlemden önce âlemin sonsuz sayıda imkânları bulunduğunu ortaya koyan kimselerin, zorunlu olarak bu âlemden önce bir âlemin bulunduğunu ve ikinci âlemden önce üçüncü bir âlemin bulunduğunu ve sonsuza kadar bunun devam ettiğini kabullenmeleri icab eder... (Tehafût et-Tehafût, 100)

(18) Ben derim ki, bu sözün özü şudur: Her hâdis, hâdis olmazdan önce mümkündür. İmkân ise dayanması gereken bir şeyin bulunmasını icab ettirir. Bu, mümkün olan şeyi kabul eden mahaldir.

Kabul eden tarafında olan imkânın, fâil tarafında olduğuna inanmak gerekmez. Bu şöyledir: Bizim Zeyd hakkındaki «yapabilir» sözümüz mef'ul hakkındaki «mümkündür» sözümüzden ayrıdır. Bunun için fâilin imkânında kabul edenin imkânı şart koşulur... (Tehafût et-Tehafût, 100,101)

(19) Ibn Rüşd bu ifâdenin mugâlata olduğunu belirtmek şöyle demektedir: Mümkün sözü hem kabul edene hem de kabul edilene söylenir kabul edene söylenen mümkün sözünün mukâbili mumtenidir. Kabul edilene söylenen mümkün sözünün mukâbili zarûridir. Mukabili mumteni olan imkân sıfatıyla nitelenen şey imkândan fiil haline çıkaran şey değildir... Bu tür tabiatın varlığı konusunda Mütezile ile filozoflar ittifak etmişlerdir. Ancak filozoflar denildiği gibi bunu bilfiil mevcut olan şekilden soyutlamazlar. Varlıktan soyutlamadıklarını kastediyorum. Sadece nutfenin -söz gelimi-kana, kanın ceninin uzuvları haline dönüşmesi gibi bir varlıktan diğer varlığa geçtiğini kabul ederler. Eğer bu varlıktan soyutlanmış olsaydı bizzat mevcut olurdu. Bizzat mevcut olsaydı onun için bir oluş olmazdı. İşte bu tabiata onlar heyûlâ adını veriyorlar. Bu, kevn ve fesâdın illetidir. Bu tabiattan soyutlanan her mevcut onlara göre ne kevn ne de fesâda mü'sâittir.»

Ben nefsin hakiki olarak hâdis olduğunu söyleyip sonra onun bâkî olduğunu söyleyen filozoflardan hiçbir kimseyi bilmiyorum. Ancak Gazzâlî'nin Ibn Sinadan naklettiği müstesnâdır. Diğer bütün filozoflar nefsin hâdis oluşunun izâfi olduğunu ve bunun da bu birleşmeyi kabul eden cismî imkanlarla birleşmekten ibâret olduğunu söylerler. Güneş ışınlarının aynalarla birleşmesindeki birleşmek imkânı gibi... Bu imkân filozoflara göre bozulan ve hâdis olan şekillerin imkânının tabiatından değildir. Aksine onla-

rın iddiâsına göre bu imkâna burhân vesile olmuştur. Ve bu imkânı taşıyan tabiat heyûlânın tabiatından başkadır. Filozofların bu konulardaki görüşlerini ancak vazettikleri şartlarla beraber, üstün bir fıtrat ve bilgin bir öğretici vasıtasıyla kitaplarına bakanlar vâkif olabilirler. Ebu Hâmid el-Gazzâlî ise bu gibi şeylere böylece el atarak lâayık olmayan şekilde taarruz etmiştir. Çünkü o iki şeyden birinden hâli olmaz. Ya bu şeyleri gerçek şekillerine göre anlamış ve bu yüzden de onu gerçek olmayan şekilde sevk etmiştir ki bu şerir kimselerin fiilidir. Yahut ta onları gerçek şekilde anlamamış ve bilgisizce söylenenlere taarruz etmiştir. Bu ise cahil kişilerin fiillerindendir. Halbuki adam (Gazzâlî) bize göre her iki nitelikten de üstündür. Ancak her atın bir sürçmesi olacaktır. Ebu Hâmid el-Gazzâlî'nin sürçmesi de işte bu kitabı vazetmesidir. Öyle sanıyoruz ki, bu kitabı vazetmeye zaman ve zemin nedeniyle mecbur olmuştur. (Tahafût et-Tehafût, 106-108)

(20) Ben derim ki; bu bölümde Gazzâlî'nin irâd ettiği şeyler sahih sözlerdir. Mümkünün tabiatını anlatma konusunda zikrettiklerimizden bu hususun sende de açıklık kazanmış olması gerekir. (Tehafût, et-Tehafût 109)

(21) Gazzâlî'nin sözünü ettiği bu eserin İhyâ'nın bir bölümü olması mümkündür. Ancak Şehid Ali Paşa kütüphanesinde (1673 no) bu ismi taşıyan bir eserin şerhi bulunmaktadır. (Bakınız, Gazzâlî ve Tehafût el-Felâsife bölümü, 49 nolu dipnot.)

(22) Zorlamayla karşılaştırılması bir fikrin yıkımını gerektirmez. Sadece zorlamayla karşılayanların yanında bir şüphe ve hayreti gerektirir. Çünkü onlara iki zorluktan birisinin açıklanıp karşıtı olan zorluğun iptâl edilmesi tebeyyün etmemiştir. Filozoflara karşı direnen bu adamın (Gazzâlî) sözlerinin çoğunluğu filozofların sözlerini birbirine katarak ve bu değişik görüşleri birbirine benzeterek şüphe meydana getirmekten ibârettir. Bu ise tam bir direnme değildir. Tam bir direnme ancak filozofların mezhebinin olduğu şekle göre iptal etmektir. Yoksa söyleyenlerin sözüne göre değil... Aslında Gazzâlî'nin; önce, bakanların hayretini ve kuşklarını gerektirecek şekilde başlamadan önce hakkı ortaya atarak başlaması gerekirdi ki, bu kitaba bakmadan önce kişi ölmesin veya o bu kitabı ortaya koymadan önce ölsün. Bu kitab bize ulaşmadı. Öyle sanıyorum ki onu telif etmemiştir. Bu kitaptaki maksadının belirli bir mezhebi muzaffer kılmak olmadığına dair söyledikleri sadece Eş'ariye mezhebinin galib kılmayı kastettiği sanılmasın diye söylenmiş bir sözdür. Ona nisbet edilen kitaplardan anlaşılıyor ki o, ilâhî ilimler konusunda filozofların mezhebine müracaat etmiştir. Bunun en açık ve en doğru tesbiti Mîşkât el-Envâr adı verilen kitabıdır. (Tehafût et-Tehafût 116-117)

Hocazâde bu mes'eledede özet olarak şöyle der:

a) Bütün şeriat sahiplerine göre, Allah âlemi yaratmak ve yaratmamak hususunda kadir ve muhtardır, fiili Allaha lâzım değildir. Filozoflara göre Allah kadir ve muhtardır, fakat, failiyetinde tam olduğu için fiili irade ve kudretinden geri kalmaz, ona lâzımdır. Eğer, Allah, icapla fail olmazsa, o takdirde kudretin iki makdurdan birine taallûku ya teselsül gerektirir veya mümkünün müessirden istîğnası icabeder.

Buna cevap olarak 'mürecceh, bir başka müreccehe başvurmaksızın, e-şit olan iki şeyden birisini iradesiyle seçebilir' denilmektedir. Çünkü, vâcib-

ul vucut müreccihsiz tercihin butlanı üzerine kurulmuştur, yoksa, muridin iki eşit makkurdan birini iradeyle seçmesi üzerine kurulmuş değildir.

Failin iki zıttan birini tercih etmesi makdur fülle nispetledir, tercih iradeye nispet olounursa, o takdirde müreccihsiz bir tercih olur» denilebilir. Fakat mucip, nasıl, icapla vasıflanmak için başka bir icaba muhtaç değilse vaziyet muhtarda da öyledir.

«Eğer, faili bu taallûkun husulüne götürececek bir kasıt yoksa, o zaman, failin o şeyin hasıl olmasına ve nasıl olmasına taallûku eşit olur» denilebilir. Bu söz, ancak, fail mucip olduktta gerekir. Zira, aç bir kimseye her yönden eşit olan bir yuvarlak ekmek verilse, bir yerinden yemeye başlayacaktır, burada, tercihi gerektiren ayrı bir irade yoktur. «Ekmeğin her noktası aç insana aynı uzaklıkta değildir» denilebilir. Feleklerin her noktası eşit olduğu halde, kutup noktaları ve dönme mihverleri vardır, bu benzerlerden birini diğerine tercih etmek ancak bir irade ile olur. Bu seçimde sebep feleğin maddesi veya maşuku olduğu mufarak cevhere benzemek için tutturmuş olduğu hareket tarzı olabilir» denilse bile «meyillerin tayini müreccihsiz bir tercihe imkân vermektedir» tarzında bir cevap verilebilir.

Buna karşı «bir şey istediğimiz zaman irademizi istemiyoruz, bir başka şeyi istiyoruz, o halde, yeniden bir iradeye ihtiyaç vardır. İrade ile iş gören failin o işi yaptırtan bir bâisi vardır, bâisin faille nispetle husule gelmesi gelmemesinden evlâdır, eğer bu iki hal eşit olsaydı bâis olmazdı» denilebilir. Fakat, biz, irade ile iş gören failin bâise ihtiyacı olduğunu kabul etmiyoruz, bâisin faille nispetle varlığının evlâ olduğunu da reddediyoruz. Hukema ve Eş'ariler bâisin husulünü evlâ görür ve onda zaruret iddia ederler, mutezililer ise bâisi kabul eder, fakat, faille nispetinin evlâ olduğunu kabul etmezler.

b) Şeriat sahipleri âlemi muhdes, filozoflar ise kadim kabul etmişlerdir. Bu mesele hakkında hüküm vermek, Galenos'un dediği gibi, zordur. Biz, sözü uzatmamak için Aristo'nun ve onu takip eden islamların fikirlerini inceleyeceğiz. Âlemde, mücerretler arasında Akıllar, Felek Nefisleri gibi kadim, insan ruhları gibi hâdis olan şeyler vardır; feleklerin madde ve suretleri kadim, yerleri hâdis, unsurların madde ve suretleri kadim, vasıfları hâdis-tir.

Birinci delilleri: Eğer, âlemi yaratacak olan şartların hepsi ezelde hâsıl olmuşsa, âlem kadim olmalıdır. Eğer, hâsıl olmamışsa, hâdis olacaktır. Her hâdisin muhdisi gerekeceğinden, teselsül hâsıl olacaktır, o yüzden âlemin kadim olması icabeder.

Allahın iki benzerden birini iradesiyle seçeceği ileri sürülebilir. Fakat, iradenin taallûku kadim olmalıdır. Aksi halde ya müreccihsiz bir tercih veyahut teselsül gerekir. İradenin âlemin hudusuna belli bir vakitte taallûk etmiş olduğu söylenemez, zira teselsül ilzâmı o belli vakte raci olur. O vakitlerin gerçek bir varlığı olmadığı için teselsül gerekmiyeceği ileri sürülebilir. Ama, âlemin varlığı, bu taallûkların varlığına tabi olduğu için tatbik burhanı lâzım gelir. «Tatbik burhanını kabul etmiyoruz, zira, müreccihsiz tercih mümtenidir, fakat, burada mümteni değildir çünkü, başka zamanlara taallûk etmektedir» denilirse, bu sözün zaafı açıktır, zira, her hâdis ister var olsun ister olmasın bir muhassise muhtaçtır. O hususi vakti

tain eden şeyin Allahın ilmi olduğu söylenebilir. Fakat, ilim malûma tabidir, o halde, ilim iradenin sebebi olamaz.

Buna karşı «ancak infiali ilim malûma tâbidir, fiili ilim tâbi değildir, Allahın ilmi ise fiilidir» denilebilir. Eğer, ilmin vazifesi tahsis ise, ayrıca iradeye lüzum kalmaz. Her ne kadar, ilmin bir muhâsis olması bizim görüşümüz değilse de hasmın o soruyu karşılaması lâzımdır. Mutezililerin yapmış oldukları gibi, belli zamanın seçilişinde bir maslahat olduğu söylenemez, zira, bu, Allahın fiilini bir maksada bağlamak demek olur.

Filozoflara ikinci cevap: Tusî der ki: İcâda taallûk eden şeylerin hepsi ezeli yaratılmıştır, o bakımdan, müreccihsiz bir tercih gerekeceği ilzamı varit olamaz, âlem yaratılmazdan önce, zaman var değildi; nasılkı âlem niçin bu içinde bulunduğu mekândadır diye sorulmazsa, niçin o zamanda yaratılmış olduğu da sorulamaz.

«Hudusun, âlemden sonraki zamanlardan biri yerine diğerinde vuku bulması müreccihsiz bir tercihtir» denilemez, zira, âlemin yaratılmasından sonradır. O bakımdan itiraz varit olamaz.

Filozoflara üçüncü cevap: Eğer, âlemi icat hususunda gereken şeyler ezeli olsaydı günlük hadiseler de ezeli olurdu, halbuki muhdestirler. Buna karşı filozoflar şöyle cevap verirler: Günlük hadiselere arız olan teselsül mümteni değildir, ancak, âlemin hudusuna arız olan teselsül mümtenidir. Bu âlemdeki malûller zinciri felek nefis ve cirimlerinde son bulur. Felek nefisleri cirimlerini iradi bir hareketle hareket ettirir. Cirimlerin hareketlerinden maddede istidatlar hasıl olur. Bu hareketler Allahla âlem arasında aracı rolünü oynarlar. Halbuki, âlem Allahtan bu vecihle sudur etmez, zira, aksi halde bir tagayyür olurdu. O halde, bazı şeylerin ibda yolu ile sudur etmiş olmaları icabeder, Mücerret Akıllar, Felek Nefisleri ve Cirimleri gibi.

Bu sözler kabul edilse bile, onunla kîdem ispat edilmiş olmaz. Zira, denilebilir ki: Vâcib-ul vucut, sonsuz olarak hâdis olan iradelerle murit olur, böylece her irade bir sonrakinin illeti olur veyahut, Allah, cismanî olmayan bir varlığa illet olur, o varlıkta sonsuz, cüzi ve hâdis iradeler bulunabilir, Eğer, Allahın veya bu mücerret varlığın sonsuz iradeleri varsa cismin kadim olması lâzım gelir. Çünkü, cüzi maksatlar cüzi idrâklerle, onlar da cismanî âletlerle olur, Evveli olmayan idrâkler evveli olmayan cisim gerektirir. İdrâkin cismanî âletlerle olduğunu kabul etmezseniz bile, hâdiseler cismanî olan şeyler üzerinde vuku bulur.

«Hadiselerin hepsi Allahın ilmindedir, o halde, burhan tamamlanmıştır» denilebilir. Fakat, Allahın ilmi zamanın mücerret sıralanışında olduğu gibi bir sıraya haiz değildir, onlar arasında tabii bir tertip vardır.

Filozoflara dördüncü cevap: Âlemin ezelde var olması memnudur. Mûesir âlemin imkânını ihdas edebilir. Buna karşı «âlemin imkânı ezeli, aksi halde, inkılâp gerekir» denilebilir. Fakat, imkânın ezeliyeti ezeliyetin imkânını gerektirmez.

Filozofların İkinci Delilleri: Zaman hâdis olamaz, eğer hâdis olsa, için de hâdis olacağı bir zamana muhtaç olur. Halbuki zamandan önce bir zaman bulunması müstahildir. Zaman harekete, hareket cisme bağlıdır ve hepsi de kadimdir. Oysaki zaman, oluşların mîkdarını veren bir çerçevedir.

vehmîdir. Zamanın varlığına dair olan delilleri şunlardır: 1. Hızları eşit olan iki hareketli, belli uzaklıktaki bir harekete beraber başlasalar beraber olan iki hareketli, belli uzaklıktaki bir harekete beraber başlasalar beraber biterler. Biri sonra başlasa, sonra başlayan az mesafe dirde, hızı az olan daha az mesafe katetmiş olur. Ortada, azlık çokluk kabul eden miktarı bir vaziyet vardır. Bu, hız olamaz, zira hız eşit farzoldukta bu miktarı şey değişmişti; imtidat olamaz; zira imtidat değişmediği halde, o değişmişti; o halde, bu, zaman denilen şeydir.

2. Babalık ve oğulluk münasebetindeki öncelik ve sonralık onlara bağlı değildir, sonradan ilâve edilmiştir. Buradaki öncelik ve sonralık tertip üzere olup yer değiştiremez, içtima edemez, karasız imtidatlara arız olur işte bu zamandır.

Birinci delile cevap: Zikredilmiş bulunan imkânlar itibaridir, dışarda varlıkları yoktur. Bunların zihinde artma ve eksilme kabul etmiş olmaları, dışarda bir varlıkları olduğuna delâlet etmez. İkinci Delillerine cevap: Öncelik ve sonralık izafi bir şeydir, dışarda varlığı yoktur; ârız olduğu şeylerin de dışarda varlıkları olması icabetmez.

Aristo'dan şöyle nakledilir: Bir hareketlinin başlangıç ile son arasında, bir özel hali vardır ki bu his yardımıyla bilinir; o hal ile hareketlinin başa ve sona olan nispeti değişir, işte bu hale tavassut mânâsında hareket denir. Bu hareket zâtı itibariyle devamlı, mesafenin uçlarına göre seyyaldır. Onun bu iki hal, zihinde, cüzlerinin bir araya gelmeyip, ardarda dizildiği ve kararlı olmayan bir imtidat hasıl eder. Buna da katı mânâsında hareket denilir. Birinci hareket dışarda ikinci hareket zihinde mevcuttur. Zaman için de vaziyet böyledir. Hayali olan bu imtidat, eğer dışarda devamlı ve kararsız bir şey varsa, onun devamlılığı (istimrarı) ve kararsızlığı (adem-i istikrarı) yüzünden hasıl olur.

Hayali imtidadın ancak bu suretle hasıl'olabileceğini kabul etmiyoruz. Düşen damla, hareket eden alevde olduğu gibi, bir suret olmaksızın imtidat hasıl olabilir. Zaman hakkında şu neticeye varılır: Zaman vardır, eğer hâdis olsa, zamanın yokluğu varlığını zamanî bir geçişle geçmez.

Buna karşı denilebilir ki: Geçme beş türdür: İlliyyet, tabî, şeref, rütbe ve zaman bakımından. Sonra gelen önce gelenin varlığına mütevakkıf ise geçiş (sebkât) illet ileddir, değilse, tabî ileddir. yetkinlik bakımından bir geçiş ise, şerefçe bir geçme bahis konusudur, bu da değilse, zamanîdir. Zamanın yokluğu varlığını ne illiyyet, ne tabî, ne şeref ne rütbece geçebilir, o halde geriye zamanca geçmesi kalmaktadır. Fakat geçişin bu sayıya hasredilmesi zarurî değildir.

Gazâli zamanın yaratılmış olduğu hususunda konuşmuştur. Filozoflara göre heyulâ âlemin ancak bu şeklini kabul edebilir. Eğer, başka bir miktarı kabul etmiş olsaydı, şimdiki halinden daha büyük veya daha küçük bir miktarı hem kabul etmiş hemde reddetmiş olurdu. Âlemin bu miktar üzere var olması bir failden müstağni kalmayı gerektirmez. Fail, ancak, onu bu miktarla var etmiştir. Âlem yaratılmazdan önce mümkün değildi, sonradan mümkün olmuştur sözü müstahildir, ama, âlem olduğundan daha büyük veya daha küçük olabilir sözü müstahil değildir. Âlem var olmazdan önce mümkün değildi sözünün mânâsı mutlak vucut bakımından değil, sadece

o vakitte var olması mümkün olmaması bakımındandır. «Hususının imkânsızlığı umuminin imkânsızlığını gerektirmez» cevabına karşı «bir vakitte mümkün olan bir şey bir başka vakitte mümteni ise, o takdirde, hadiselerin bir müessirden istîğnaları gerekir» denilebilir. Bu cevaba karşı söylenebilecek olan sözler Gazâlî'nin sözleridir: Farz edilen imkânlar vehmin işidir, dışarda varlıkları yoktur. O halde, zamanın kîdemi gerekmez.

Âlemin kîdeminde getirmiş oldukları Üçüncü Delil: Âlem ezelden beri varlığı mümkün olan bir şeydir, aksi takdirde, Allahın cûduna hâlel gelir. Âlemin kadim olmaması cûdun terkedilmesi mânâsını taşımaz. Çünkü mebde bize göre muhtar olan faildir, fiilinin gayesi yoktur ne zaman ve nasıl isterse yapar. Üstelik, imkânın ezeliyeti ezeliyetin imkânının gayıdır ve ona lâzım değildir. Birisinde ezel âlemin varlığının zarfıdır, diğerinde, âlemin imkânının zarfıdır.

Buna karşı «bilâkis, lâzımdır, zira, imkânı ezeli» demek her bir zaman cüzünde-varlığı kabul etmesinde bir engel yoktur demektir. Bu ise varlıkla vasıflanmakta ezeli olduğunu beyan etmek demektir. Eğer, varlık, hudusla kayıtlarırsa, o takdirde bütünün içinde imkân yoktur demek olur. Çünkü hâdis zâtına nispetle vücudu mümkün olan bir şeydir, eğer bir engel varsa, mümtenidir» denilebilir. Halbuki bir hâdisin zâtı yalnız başına değil, hudus ile beraber bulunur. Hudus, hâdisin cüzü değil, kayıdır. Hareket gibi, bazı seyyal arazların cüzleri varlıkta içtima etmezler, ama, her bir cüzün varlık imkânı ezeli. Hareketle beraber zaman ve ses gibi seyyal arızalar ittisali değil, basittirler, bölüm kabul etmezler, devamlıdır, fakat, kararlı değildirler, hayalde, devamlıymış gibi bir intiba bırakırlar. Bu arızaların zâtlarına nispetle devamları ezeli. Basit olmalarının mânâsı cüzlerinin dışarda içtima etmemeleridir.

Nasıl, an zamana nokta hatta arız olmuşsa, sesin âriz olduğu harfler de işitilmiş olmak yönünden vardır.

Gazâlî'nin sözünde bir güçlük kalmaktadır, o da şudur: Bir şeyin imkânının mânâsı her türlü vücudu kabul eder demek değil, ancak, her hangi bir vücudu kabul eder demektir. Gazâlî, âlemin imkânı ezeli aksî hal de teselsül gerekir demektedir. Fakat, bu sözüne gereken «imkân ezeli olunca mümkün de ezeli olur» mülâzemetini açıklamamıştır, bazı kimseler o mülâzemeti temas etmişlerdir.

Anlaşmazlık iki türlü mümkün tanımaktan ileri gelir: 1. İstidadi bir imkâna muhtaç olmaksızın, mebdeden varlık alanlar. Bunların varlıkları ezeli olarak hazır, fail de tam faildir. 2. İstidadi imkâna muhtaç olanlar. Bunlar var olmaya hazır değildirler, bir istidat beklerler. Ezeli olmamaları cûda münafi değildir.

Dördüncü Delilleri: Her hâdis madde ile mesbuktur, o halde, madde kadim olmalıdır. Burada üç şey kabul etmek lâzımdır. 1. Heyulâ, 2. Suret, 3. Her hâdis madde ile mesbuktur hükmü. Heyulâ basittir bölünme kabul etmez, cismi bölmeye devam etsek sonunda yokluğa geliriz, halbuki yokluktan bir şey var olmaz, bununla beraber, ortada, bölünmeyi kabul eden bir şey vardır.

Cismin atomlardan değil, fakat, müfret cisimlerden terekküp etmesi için muhal olsun? O halde, heyulâya lüzum yoktur.

Heyulânın suretsiz olduğunu kabul edelim. O takdirde, ya kendisine his yolu ile işaret edilebilen bir zâtı vardır, veya yoktur. Varsa, cisim olur yoksa cismi suretin kabildir. Heyulânın cismi sureti ya hiç bir cüzünde ya bazısında veya hepsinde hâsıl olur. Hepsinde olamaz, zira, aynı zamanda cisim iki mekânda bulunmuş olur; bazısında da bulunamaz, zira ya muhassissiz bir tahsis veya teselsül gerekir. Heyulâda, cismi suretin bütün cüzlerde hasıl olması mümteni değildir.

Her hâdisin madde ile mesbuk olmasına gelince: Her hâdis mümkün-aksi halde inkilâp gerekir. İmkân arazdır, izafi bir vasıftır, âriz olacağı bir madde ister. Eğer, mahal sabitse inkilâp gerekir. Zaten, mahal sabitse, imkânla değil, vucup veya imtina ile vasıflanır. Eğer, mümkün sözü ile dışarda var olmazdan önce, zihinde mümkündür fikri kastediliyorsa kabul ederiz. Çünkü imkân dışarda varlığı olmayan akli itibarattandır. Eğer dışarda ve zihinde var olmadan önce mümkündür fikrini kastediyorsanız kabul etmeyiz. Buna karşı «o halde, imkân mümkünün lâzımı olmaz» denilebilir. İmkânın mümkünün lâzımı olmasının mânâsı şudur: İmkân varlığın ve yokluğun gerekmezliği değil, melzum zifin veya dışarda gerçekleşince lâzım ona sâbit olur demektir. İmkân zâtına nazaran vucut veya yokluğu kabul etmedir. Bu cevap, arazi ve kendiliğinden olmak üzere iki türlü vucut kabul edilmek suretiyle reddedilemez zira arazların bir mevzua muhtaç olduklarını kabul ediyoruz, bununla beraber «bir şey başka bir şey olmak için ilkin o şeyin var olması lâzımdır» hükmünü kabul etmiyoruz. Bir şeyin başka bir şey olması için o şeyin imkânı kâfi gelir. Tusi'nin «imkân her nekadarkı bir şey ise de dışardaki bir şeye mütealliktir» hükmünü ele alalım: Dışardaki bir şeye taallük eden imkân bir şeyin varlığının diğeri üzerindeki imkânıdır. Bir şeyin varlığının kendiliğinden imkânı dışardaki bir şeye taallük etmez.

Eğer, mümkünün zâtı imkânı, onun Vâcib-ul Vucuttan sudur etmesi için kâfi ise, o takdirde, onun devamı ile devam eder; kâfi değilse, o takdirde, hâdis olacak şartlara mütevakkıftır. Onun bir zâtı imkânı, bir de şartlar hasıl olduktan, varlığı kabul etme istidadı vardır. Bu şartlar için ya teselsül gerekir veya bu istidatlar mevcuttur, o da maddedir. (Hocazâde, Tehâfût, I, 15-49, özetleyen Mübahat Türker, üç Tehâfût, s. 229-236)

İKİNCİ MES'ELE

(1) Ben derim ki, onun bu söze bu şekilde karşı çıkması, yani öncül ile tâli arasındaki lüzumiyeti ortaya koyması sahîh değildir. Eğer bozulma tabîi akış içerisinde bırakılır ve zorunlu kabul edilmezse, keza semavi cirmin canlı olduğu ve her canlının tabîi akışı içerisinde bozulacağı gibi onun da zorunlu olarak solmadan evvel bozulacağı kabul edilirse bu takdirde bu öncülden tâlinin lâzım olması sahîh olur.

Ancak bu öncülleri hasımlar gök konusunda delilsiz olarak kabul etmezler. Bunun için Calinus'un sözü iknâi olmuştur... (Tehâfût et-Tehâfût 127)

(2) Ben derim ki, eğer güneş solsaydı ve onda meydana gelen şeyler cirminin büyüklüğünden dolayı gözlem süresince hissedilemez olsaydı, onu

solmadan dolayı hâdis olan cirimlerden şu ana kadar hissedilen bir miktarın bozulmuş olması gerekirdi. Şöyleki bir şeyin solması ancak ondan ayrılan parçaların bozulmasıyla mümkün olur. Ayrılan cisimlerin mutalaka solan kısımlarda ayrılan cisimlerin muhakkak bütünüyle âleme bâki kalması veya başka parçalara ayrılması gerekirdi. Bunlardan hangisi evrende apaçık bir değişmeyi gerektirir? Cüz'leriyle keyfiyetlerine gelince... Cirimlerinin kemiyetleri değişmiş olsaydı fiilleriyle infiailleri de değişirdi. Fiilleri ve infiailleri değişmiş olsaydı özellikle yıldızlarda olanlar değişirdi. Buardan semavi cisimlerdeki bozuşmanın ilâhi nizamdan hâli olduğu vehmedilmiştir' ki bu filozofların anlayışına süredir. Halbuki bu söz burhân mertebesine ulaşmaz. (Tehafût, et-Tehafût 129).

(3) Ben derim ki, bu söz reddetmek için onunla meşgul olmaktan çok aşağıda basit bir sözdür. Çünkü yokluk (adem) ve fenâ muterâdif isimlerdir. Yok olarak yaratılmamış olan fenâ olarak yaratılmış olmaz. Eğer biz fenâyı varlık olarak kabul etseydik onun mertebelerinin en son kısmının araz olması gerekirdi. Arazın mahalsiz olarak bulunması ise mustahildir. Öyleyse ademin, ademi meydana getirmesi nasıl düşünülebilir? Bu saraya tutulmuş olanların sözlerine benzemektedir...

Ben derimki, Kerrâmiye burada üç şey öngörmektedir. Bu fâil, fiil -ki onlar buna icâd adı verirler- ve mef'ul ki onlar bununla fiile ilişeni kastederler. Onlar burada yokedilen bir şeyi ve yoketme adı verilen bir fiili ve yokedilmiş bir şeyi öngörürler. Onlar fiilin, fâilin zatıyla kâim birşey olduğunu kabul ederler. Bu gibi durumda fâilde hiçbirşeyin meydana gelemeceğini, o yüzden ihdâs edici olamayacağını ifade ederler. Çünkü bu nisbet ve izâfet bâbindandır. Nisbet ve izâfetin hâdis olması onun mahallinin hâdis olmasını gerektirmez. Mahalde değişmeyi gerektiren hâdisler, bizzat mahalli değiştiren hâdislerdir. Bir şeyin beyazdan siyaha dönüşmesi gibi... (Tehafût, et-Tehafût 135-136)

Ben derim ki, herne kadar onu eskilerden birçokları söylemiş olsa da bu söz son derece düşüktür. Varlıkların sürekli akış içerisinde bulunduğunu ve onların gerektirdiği mahallerin hiç son bulmayacağını söylemelerini kastediyorum. Eğer o kendiliğinden yok oluyorsa yine kendiliğinden var olacaktır. Eğer bu böyle ise, bir şey ile var olmuş bulunan objenin aynen onunla yok olmuş olması gerekir ki, bumustahildir. Şöyle ki, varlık yokluğun zıddıdır. Ve iki ters şeyin bir tek yönden var olması mümkün değildir. Bunu için salt var olan şeyin yok olması düşünülemez. Şöyle ki, onun varlığı yokluğunu gerektiriyorsa aynı anda var, yok olacaktır. Bu ise mustahildir. (Tehafût, et-Tehafût 137-138)

İbn Rüşd, arazların iki zaman içerisinde bâki kalmayacağını söyleyenlerin ve arazların cevherlerde varlığının cevherin bâki kalması için şart olduğunu söyleyenlerin sözünün anlaşılmasız olduğunu belirtiyor. Sonra Gazzâlî'nin İbn Sina'dan rûhtaki hâdis olma ve fesat arasında fark bulunduğuna dair naklettiği görüşlerin anlamsız olduğunu bildiriyor. (Tehafût et-Tehafût 139-141)

Yokluğun bu nitelikle sirâyet etmesi sahihtir. Filozofların ortaya koydukları görüş de budur. Çünkü yokluk failden ikinci bir kasıtla sâdir olmuştur ve ârizidir. Onun sâdir olması veya mâkûl olması. Bizzat ve önce-

likle olomasını gerektirmez. Filozoflarla yokluğun vukuunu inkâr edenler arasındaki fark şudur: Filozoflar hiçbir şekilde yokluğun vukuunu inkâr etmiyorlar. Ancak öncelikle ve zâtî olarak fâilde yokluğun vukuunu inkâr ediyorlar. Çünkü fâilin fiili ilk ve bizzat zorunlu olarak yokluğa taallük etmez. Onlara göre yokluğun vukuu fâilin varlıktaki fiiline tâbidir. Bu, âlemin hiçbir şekilde var olmayana dönüşmesini söyleyenler için gerekli olan haldir. (Tehafût, et-Tehafût 143)

(4) Ben derim ki, fâilden varlığın sudûru gibi yokluğun da sâdir olduğu ortaya konulursa arada çok büyük fark vardır. Ama önce varlık, sonra yokluk ortaya konulursa; yani fâilden bir tür varlığın tavassutuyla hâdis olduğu söylenirse - nitekim bu, bilfiil varlığın kuvve haline, getirilmesidir ve bu fiilin iptaliyle olur ki mahaldeki melekedir- bu takdirde sahihtir. Bu yönden filozoflara göre âlemin yok olması mumteni değildir. Bir başka şekilde girmesi imkânsız değildir. Zira burada yokluk arazi ve tâbî olur. Onlara göre mümteni olan şey objenin olmaz hale dönmesidir. Eğer böyle olsaydı fâilin fiilinin öncelikle ve bizzat yokluğa taalluk etmesi gerekirdi. Bu sözlerin hepsinde araz zati olana karşılık alınmıştır ve filozofların bu konuda söyledikleri imtina sözünden bu gerekli kılınmıştır. Bu kitabın içinde bulunan sözlerin çoğunluğu bu kabil sözlerdir. Bunun için de bu kitaba verilmesi gereken en gerçek isim mutlak tehâfût kitabı veya Ebu Hâmid'in Tehâfûtü (tutarsızlığı) ismi olurdu. Yoksa filozofların tehafûtü ismi değil. Bu kitaba (İbn Rüşdün Tehafûtü) verilecek isimlerin en doğrusu sözlerini tutarsızlığı ile gerçeği arasında ayırım ismi olacaktır.

Bu mes'eledde Hoccazâde ise özet olarak şu bilgileri verir.

«Âlemin ezeliyetinde söz konusu edilen dört delil biraz değişikliklerle burada da caridir: 1. Âlemin icadına taallük eden her şey ezelde hasıl olmuştur. Eğer âlem yok olursa Kadim ya durumunu değiştirmez o takdirde mâlûl illetten tahallûf eder, veyahut değiştirir, bu ise tagayyür gerektirir. Bu haller ancak fail, icabî fail olduğu vakittedir: eğer fail muhtarsa iradesi taallük etmeyince âlem yok olur. 2. Eğer zaman var iken yok olsa, yokluğu ile varlığı arasında sonra ve öncenin içtima edemeyeceği bir uzaklık kalır, zamanı yoktur derken varolarak kabul etmiş oluruz zamanın yok olması müstahildir, zaman harekete bağlıdır, hareket cisme bağlıdır, o halde âlemin ebediyeti gerekir. 3. Bu delil âlemin ebedî olarak mümkün olmasına dayanır. 4. Bu delil imkânının maddede bulunması gerektiği fikrine istinat eder.

Gazâli bu meselede filozofların iki delilini nakletmiştir: 1. Güneş yokluğu kabul etseydi küçüldü. Buna cevap olarak yok olmanın şartı küçülmek değildir, üstelik, rasatlar takribidir demiştir. Bir şey yok olmuşsa bir sebebi vardır. Bu sebep kendisi olamaz ne de bir irade olabilir, zira ona tagayyür gerekir. Fakat sebep zât olabilir, öyleki bir zamanda varlığını bir başka zamanda yokluğunu gerektirmiş olur. Ademin âlemin zâtında yaratılması zıtların içtimainı gerektirmez; zira, burada kastedilen şey bekaya münafi olan şeydir. «Yokluğun sebebi, şartın vezalî olamaz zira teselsül gerekir» sözünü kabul etmiyoruz; zira bu şart hareket devirleri gibi, birbirinin yerini tutan ve kendiliğinden baki kalmayan arazlardan olabilir. Şart son bulunca meşrut da son bulur. Buna karşı 'hareketin varlığı mahalline mevkuftur, eğer hareketin mahallinin şartı o hareket olsa buna devir ge-

rekir' denilebilir. Fakat bize göre devir gerekmez. Çünkü arazların mahallerine ihtiyacı bekaları için değil varlıkları içindir. Üstelik bütün bunlar bätül olsa bile ademin sebebi irade olabilir. Bu tagayyür gerektirmez, zira, irade bir olduğu halde taallûkları çoktur.

'Failin eseri adem olamaz' denilebilir. Eğer adem devamlı ise bu doğrudur, fakat, hâdis olan adem için doğru değildir. İradenin ademe taallûkunun mânâsı artık âlemin varlığına taallûk etmedi demektir. Vaziyet tıpkı arazlarda olduğu gibidir. Buna karşı arazlarda yok olma değil fakat zıtların âriz olması bahis konusudur denilebilirise de bu kabul edilemez, zira, bir zıddı gelmezden önce orada bir araz bulunmaktadır. Zıddı geldikte ya zıtlar içtima edecektir veya birinci yok olacaktır. Üstelik, hareket gibi, zıddı olmayan arazlar da vardır.» (Hocazâde, Tehâfüt, 1, 49-54, özetleyen mübahat Türker, üç Tehafüt, s. 270-271)

ÜÇÜNCÜ MES'ELE

(1) Ben derim ki; âlem ya bizâtihi kadim ve mevcuttur fakat muteharrik olması yönünden değildir. Çünkü her hareket yenilenen parçalardan meydana gelir. Onun hiçbir şekilde fâili yoktur. Ya da sürekli hâdis olma anlamına kadim olur ve hâdis oluşunun evveli ve sonu bulunmaz. Çünkü sürekli ihdâs ifade eden şey; kesintili ihdâs ifade edenden daha çok ihdâs ismine layiktir. Bu yönden âlem, Allah tarafından ihdâs edilmiştir ve ona hudûs ismi kıdem isminden daha uygundur. Filozoflar, âleme kadim ismini vermişlerse bu, zaman bakımından yokluktan sonra ihdâs edilmiş olmaktan kaçınmak içindir. (Tehafüt et-Tehafüt 162).

(2) Ben derim ki; bu sözün bütünü doğrudur. Çünkü fâilin fiili ancak hareket edici olması bakımından mef'ûle taallûk eder. Kuvve halinde olan varlıktan fiil halinde olan varlığa harekete hudûs adı verilir. Nitekim yokluk ta, hareket ettiren de hareketin varlığının şartlarından biridir. Fâilin fiilinde şart olmayan şey bu takdirde fâilin fiiline ilişmezse İbn Sînâ'nın dediği gibi zıddına ilişmesi gerekmez. Lâkin filozoflar iddia ederler ki; varlıklardan bir kısmının hareketi cevhere dayalıdır. Rüzgârlar ve diğerleri gibi. Gökler ve ötekiler de bunun gibi varlığı hareket ile olan varlıklar cinsindendir. Böyle olunca sürekli hudûs halinde bulunmaktadırlar ve bu hâl devam etmektedir. Öyleyse nasıl ki, ezeli olan mevcûd ezeli olmayandan daha çok vücûda hak sahibi ise, aynı şekilde hâdis olması ezeli olan mevcûd bir vakitte hâdis olandan daha çok hâdis ismine mustehaktır. Eğer âlem bu sıfatla olmasaydı-yani cevherinin hareket etmesini kastediyorum-âlem var olduktan sonra Bâri Subhânehu'ya muhtaç olmazdı. Tıpkı evin tamamlanıp bittikten sonra yapıcının varlığına muhtaç olmaması gibi. (Tehafüt, et-Tehafüt 167-168).

(3) Ben derim ki, eğer ilk fâili, basit görülen konuda basit fâil gibi vazederlerse bu lâzımdır. Bütün varlıkların basit olmasını kastediyoruz. Bu husûs, talebi bütün varlıkları umumileştirenler için bu lâzımdır. Varlıkları müfârik ve heyûlânî varlık diye ikiye ayıranlara gelince, onlar mahsûs (duyumlanan) varlıkların yükseldiği prensipleri, mâkûl varlıkların yükseldiği prensiplerden ayırmaktadırlar. Duyumlanan varlıkların prensiplerini madde ve şekil olarak kabul ederek, bir kısmının diğer bir kısmı için fâil oldu-

ğunu söyleyerek semâvî cirme kadar yükselmektedirler. Makûl olan cevherleri ise bir yandan şekle, bir yandan sûrete, bir yandan gayeye ve bir yandan fâile benzeyen bir ilk mebbe'de kadar çıkarmaktadırlar. Bütün bunlar onların kitaplarında açıklanmıştır. Öncülün müşterek getirilmesi onlara bu kuşku-
nun lazım kılınmasını gerektirmez. Aristonun mezhebi budur. Birden ancak bir çıkar iddiasına gelince bu eski (filozofların Pre-sokratik) cedeli olarak âlemin ilk mebbe'ini araştırdıkları sırada üzerinde ittifâk ettikleri bir iddiâdır. Onlar burhânî araştırmayla bunu iddiâ etmişlerdir. Hepsinin görüşü mebbe'in bütün varlıklar için bir olduğunda ve birden ancak bir çıkacağında karar kılmıştır. Onlar için bu iki esas tekrarrur edince çokluğun nereden geldiğini araştırmaya başlamışlardır. Bu görüş, bundan daha eski olan ilk mebbe'in hayır ve şerr şeklinde ikiliği görüşü bâtil olduktan sonra ortaya çıkmıştır. Çünkü onlara göre zıdların ilkelerinin bir olması imkânsızdır. Ve onlar genel olarak birbirine zıd olan şeylerin bütün zıdları içereceğini ve bunun da hayır ve şer olduğunu kabul ederek ilkelerin bu nedenle iki olması gerektiğini sanmışlardır. Eskiler varlıkları düşünüp; hepsini bir tek gayeye bağlandığını ve bunun da tıpkı komutanlar tarafından sağlanan askerî bir nizam ve yine şehir yöneticileri tarafından şehirde sağlanan düzen gibi âlemde mevcûd bir nizam olduğunu görünce âlemin de bu sıfatla muttasıf olması gerektiğine inanmışlardır. İşte Allah Subhânehû'nun «Eğer kainatta Allah'tan başka ilâhlar olsaydı gök ve yeryüzü fesâda ugrardı» (Kur'an, 31, ayet22) sözünün anlamı budur. Bunun üzerine onlar her mevcûtta hayrın varlığını kabul etmek yerine şerrin-faziletli şehir halkının yöneticilerinin koydukları cezalar gibi- araz yoluyla hâdis olduğuna inanmışlardır. Cezalar hayr için konulmuş şerlerdir. İlk kasıtlı değil... Nihayet onların yanında ilk mebbe'in bir olması inancı kesinleşince ve bir üzerinde şüphe vâki olunca bu konuda üç tür cevap vermişlerdir. Bir kısmı çokluğun heyulâ tarafından geldiğini zannetmiştir ki bu Anaksagoras ve taraftarlarıdır. Bir kısmı çokluğun âletlerin çokluğu tarafından geldiğini iddia etmişlerdir. Bir kısmı da çokluğun araçlar tarafından geldiğini iddia etmişlerdir. Bu konuyu ilk ortaya koyan Eflatun olmuştur ve görüş bakımından en iknâ edici olan da onun görüşüdür... Ebu Hâmid'in yaptığı itiraza gelince bu onları ilzâm etmez. (Tehafût et-Tehafût, 175-182)

(4) Tanrının ilminden ve cömertliğinden sadır olan varlıkların südür halkaları şöyledir: «Evvelden ikinci bir varlık çıkar. Bu cisim olmayan bir cevherdir. Madde değildir. Evveli ve kendi zâtını idrâk eder. Evveli idrâk etmek sûretiyle kendisinden üçüncü bir varlık çıkar. Onun zâtı itibariyle cevher olmasından dolayı birinci göğün varlığı hasıl olur. Üçüncü olarak çıkan bir varlık cevheri itibariyle akıldır, Evveli ve kendi zâtını idrâk eder. Evveli idrâk etmesi bakımından ondan dördüncü bir varlık hâsıl olur, kendi zâtının cevherini bilmesi sebebiyle de ondan sâbit yıldızlar küresi hasıl olur. Dördüncü varlık maddede değildir. Evveli ve kendi zâtını idrâk eder. Evveli idrâk etmesi nedeniyle ondan beşinci bir varlık hâsıl olur, kendi zâtının cevherini idrâk etmesi nedeniyle de ondan Zühal küresi doğar. O beşinci varlık ta madde değildir. Evveli ve kendi zâtını idrâk eder. Evveli idrâk etmesi nedeniyle ondan altıncı bir varlık hâsıl olur. Kendi zâtının cevherini idrâk etmesi nedeniyle de müşteri küresi doğar. Altıncı varlık ta madde değildir, Evveli ve kendi zâtını idrâk eder. Evveli idrâk etmesinden yedinci bir varlık doğar, kendi cevherinin varlığını idrâk etmesinden Merih'in küresi doğar. Yedinci varlık da madde değildir. Evveli ve kendi zâtını

idrâk eder. Evveli idrâk etmesinden sekizinci bir varlık doğar, kendi zâtının cevherini idrâk etmesinden ise güneş kürresi doğar. Sekizinci varlık ta madde değildir. Evveli ve kendi zâtını idrâk eder. Evli idrâk etmesinden dokuzuncu bir varlık doğar, kendi zâtının cevherini idrâk etmesinden Zühre'nin kürresi doğar. Dokuzuncu varlık ta madde değildir. Evveli ve zâtını idrâk eder. Evvel idrâk etmesinden onuncu varlık doğar kendi zâtının cevherini idrâk etmesinden Utârid'in kürresi doğar. Onuncu varlık ta madde değildir. Evveli ve kendi zâtını idrâk eder. Evveli idrâk etmesinden onbirinci varlık doğar, kendi zâtının cevherini idrâk etmesinden ise Ay kürresi doğar. Onbirinci varlık da madde değildir. Evveli ve kendi zâtını idrâk eder. Bu varlıkla maddeye muhtaç olmama durumu sona erer. Bu varlıklar maddeden ayırırlar, cevherleri akıldır ama, aynı zamanda mâkûldür. Göksel cisimler ay küresinde sona ererler. Göksel varlıklarda en üstün olanından daha az üstün olana doğru bir sıralanış vardır. Evvelden ilk çıkan varlıkların en üstünü cisim olmayanlarıdır yani maddeden ayrı olan varlıklardır. Bunları akıllar teşkil ederler. Akılların en üstünü Evvelden çıkan ikinci akıldır, en aşağı olanı da birinci akıldır. Akıllardan sonra üstünlük mertebesi bakımından göksel olan varlıklar gelir. En üstün göksel varlık birinci gökteredir. Sonra derece derece onbirinciye yani ay küresine kadar iner. Bu sûretle Evvelden sonra gelen maddeden ayrı varlıkların sayıları on tane olur. Halbuki göksel cisimlerin sayıları dokuzdur, hepsi birden ondokuz ederler. Müfârik varlıkların her biri müstakildir, varlıkta başkasıyla iştirak etmezler, zıtları da yoktur, çünkü maddeleri yoktur. Onların neveleri şahıslarına aittir. Bu varlıkların her biri kendi zâtını ve Evli idrâk ederler... Tanrıdan ilk çıkan ve sayıca bir olan şeye Fârâbî el-akl-el-Evvel demektedir. Bu ilk mebde'nin varlığı kendiliğinden mümkün, tanrı ise vâcipdir. İşte bu bakımdan kendisinde bir kesret hasıl olur. Varlığının vücubunu Tanrıdan alır, halbuki imkânı kendisinden almaktadır. Kendi zâtını ve Evveli idrâk eder. Evvelin Vacib'el-Vücud olduğunu idrâk etmesiyle ondan ikinci akıl hasıl olur. Kendi zâtının mümkün el-vücûd olduğunu idrâk etmesiyle en yüksek gök (felek-i alâ) hasıl olur. İkinci akıldan da aynı yolla yani en yüksek göğün maddesini ve illetini idrâk etmekle bir başka akıl ve bir başka felek hâsıl olacaktır... Göksel cisim olarak dokuz mertebede kendilerini arzederler ve tabiatları itibariyle dairesel hareketler yaparlar. «(Fârâbî, el-Medine el-Fâzıla, s. 19-23, Üyûn el-Mesail, s. 59 nakleden Mübahat Türker, Aristoteles ve Farabi'nin varlık ve düşünce öğretileri, s. 88-90).

Gazzâlî bu yeni platoncu sūdūr nazariyesine Makâsıd el Felâsife'nin ikinci bölümünün beşinci makalesinde geniş yer verir. «Beşinci makale objelerin ilk mebde'den varlıklarının keyfiyetine ve sebeplerle müsebbeblerin sıralanış keyfiyetine ve bunların sebeplerin sebebi olan bir iç sebebe yükseliş keyfiyetine dâirdir. Sanki bu makâle ilâhiyât bahsinin özüdür...

Denildi ki, Evvelden-daha önce geçtiği gibi-kendisinde ikilik bulunan mücerred bir akıl sâdır olur, bundaki ikiliğin birisi kendisine Evvelden, diğeri de kendi zâtından gelmiştir. Bundan bir melek bir de felek hâsıl olur. Ben meleklerle mücerred aklı kastediyorum. En üstün olanın en üstün asıldan sadır olması gerekir. Akıl en üstündür ona Evvelden gelen vasıf ta en üstündür ki bu varlıktır. Evvelin vâcip olması dolayısıyla ondan ikinci bir akıl ve el felek el-aksâ hâsıl olur. Bu hasıl oluş, kendisi için madde gibi olan imkân dolayısıyladır. İkinci akıldan üçüncü bir akıl ve burçların feleği gerekir.

Üçüncü akıldan dördüncü akıl ve Zühalin feleği gerekir. Dördüncü akıldan beşinci akıl ve Müşterinin feleği gerekir. Beşinci akıldan altıncı akıl ve Merih'in feleği gerekir. Altıncı akıldan yedinci akıl ve Güneşin feleği gerekir. Yedinci akıldan sekizinci akıl ve Zührenin feleği gerekir. Sekizinci akıldan dokuzuncu akıl ve Utarid'in feleği gerekir. Dokuzuncu akıldan onuncu akıl ve ayın feleği gerekir. Bu noktada göksel varlıkların vücudu yeterli olur. Evrenin dışında ondokuz yüce varlık hâsıl olur. Bunlardan onu akıllar dokuzu de feleklerdir. Eğer feleklerin sayısı bundan fazla olmazsa bu sahihtir, eğer bundan fazla olursa bütün göksel cisimleri tamamlayınca kadar akılların artırılması icabeder. Ancak vasat yoluyla sadece bu dokuzu üzerinde durulabilir. Bundan sonra süfililerin varlığı başlar bunlar önce dört unsurdur. Bunların muhtelif olduğunda şüphe yoktur. Çünkü tabii yerleri muhtelifdir. Bir kısmı merkezi bir kısmı çevreyi arar. Kevn ve fesâda kâbil olduğuna göre tabiatları nasıl birleşebilir?... (Makâsîd'el-Felâsife, 217-221) Ayrıca bakınız. Muhammed el Behiy, el-Cânib el-İlâhî min el-Tefkir el-İslâmî, s. 158 ve devamı, İhvân el-Safâ, Resâil III, s. 182, Bekir Karlığa, İslâm kaynakları ve filozofları ışığında pythagoras ve presokratik filozoflar, s. 113-121, İbn Sinâ, el-Necât, s. 251).

(5) Bu tamamen İbn Sinâ ve Ebu Nasre el-Farâbî ile diğerlerinin filozoflara yüklediği şeylerdir. Bu kavmin (filozofların) eski mezhebi ise şöyledir: Ortada bazı ilkeler vardır ki, bunlar semâvî cirimlerdir, Semâvî cirimlerin ilkeleri maddelerden ayrı varlıklardır ki bunlar semavi cirimleri hareket ettiren güçlerdir. Semâvî cirimler bunlara itaatla sevgi yönünden ve emirlerine imtisâl bakımından hareket ederler. Çünkü bunlar hareket için yaratılmışlardır. Şöyle ki, mademki semâvî cirimleri hareket ettiren ilkeler maddelerden ayırırlar ve cisim değildirler, cisimlerin hareket ettiği maddelerin özelliğinin böyle olması durumu ortadan kalkar. Ancak muharrikin hareketle emretmesi şekli kalır. Bunun için -onlara göre- semâvî cisimlerin, canlı, konuşan, kendisini akleden ve emir yönünden kendisini hareket ettiren ilkeleri akletmeleri gerekir. Bilgi ile bilinen arasında fark olmadığı, ancak bilinen bir madde olması, bilginin ise madde halinde bulunmadığı onlar tarafından kesinlik kazandığı için -ki kitab el-Nefiste böyledir- madde halinde olmayan varlıklar mevcut olursa bunun cevherinin ilim veya akıl olması gerekir. Ya da istediğiniz gibi herhangi bir isim verebilirsiniz. Onlara göre maddelerden ayrı olan bu ilkeler daha önce semâvî cirimler diye ifade edilmiştir, sürekli hareket halindedirler ve onlara yorulma, bıkma ilâşmez. Bu şekilde sürekli hareket ifade eden herşey cisim değildir ve cismin kuvve hali de değildir. Semâvî cisim, bakayı mufarikât yönünden elde etmiştir. Onlara göre bu mufarik ilkelerin varlığının onda bulunan bir ilk mebde ile bağlantılı olması sahihtir. Eğer böyle olmasaydı ortada mevcut bir nizâm olmazdı. Onların bu konudaki görüşleri sayfalar halinde saklıdır. Hakkı bilmek isteyenlerin bunların görüşlerine vâkıf olması gerekir. Keza bütün feleklerin özel hareketlerle günlük hareketlerini yapmaları onlar tarafından kabul edilir. Bu hareketi emreden ilk mebedir ki bu Allah Teâlâdır. O diğer ilkelere, öteki feleklerle başka hareketleri yapmalarını emreder. Bu emirle gökler ve yeryüzü ayakta durur. Tıpkı ilk kralın şehirde verdiği emirlerle ondan sâdır olan bütün emirlerin bu ilk emre dayanması gibidir. Nitekim Allah Subhânehu da «her semâya emrini vahyetmiştir» buyurmaktadır. (Kur'an, 41, 11) Bu teklif ve itaat insana hayvanı- nâtık olması nedeniyle vâcib olan teklif ve itaatın aşlıdır. İbn Sinânın bu ilkelerin bir-

birlerinden sudûru konusunda anlattıklarına gelince bu, kavmin (filozofların) bildiği birşey değildir. (Tehafût et-Tehafût 184-194).

Ben derim ki, cahillerle bilginler, halk ile havas arasında bu gibi hususların olması uzak görülemez. Nitekim sanatkârlar yaptıkları şeylere birçok nitelikler katarak avama sundukları ve bu konuda garip fiiller yaptıkları zaman halk onların sar'aya tutulduğunu zanneder. Hakikatta sar'aya tutulanlar kendileridir. Akıllılarla cahillerin ve bilginlerin durumu böyledir. Bu gibi sözlerin bilginlerin görüşlerinden ve nazar ehlinden alınmaması gerekir. Onun (Gazzâli) bu şeyleri zikrederken onları bu şeylere sevkeden görüşleri de zikretmesi gerekirdi ki işitenler bunlarla onlar arasında mukâyese yapıp onun iptal etmek istediği şeyleri de bilsinler. (Tehafût et-Tehafût, 194-195)

Ben derim ki eğer halka ve onlardan söz bakımından biraz daha yüksek makamda bulunan kimseye, «göze bir ayak büyüklüğünde görülen güneş yeryüzünün 170 katıdır» denilirse, bu mustahildir der. Ve böyle düşünenler onlara göre uyuyan kimse gibidir. Bu hususta onların kendilerinin doğrulayacağı öncüllerle ikna edilmesi bizim için zor olur. Kavrayabilmelerinin yolu ancak burhândır. Burhânı da, burhan tarikine sülûk edenler bilirler. Bu husus geometrik şeyleri gerektiren konularda ve talim konularında böyle olduğuna göre ilahî ilimlerde böyle olması daha uygundur. Yani ilahî ilimlerde de bazı şeyler avama açıklanırsa ilk başlangıçta çirkin ve kötü karşılanır ve rüya görüyormuş gibi olurlar. Çünkü onlarda bu tür bilgilerin başlangıçları ve ilkeleri yoktur ki buradan akıl yoluyla ikna olabilsinler. Yani cumhûrun aklını kastediyorum. Çünkü neticede onlar için akıl bakımından zâhir olacak şey başlangıçta mustahil olan şey gibidir. Bu husus sadece ilmi meselelerde değil ameli meselelerde de böyledir. Eğer biz sanatlardan bir sanatın dağılıp yok olduğunu farzedecek, sonra varolmasını vehmedecek olursak ilk bakışta bu mustahil gibi olur. Bunun için insanlardan birçoğu bu gibi sanatların insanlar tarafından kavranılamayacak sanatlar olduğunu kabul etmişlerdir.

Bu sebeble bir kısmı onu cinlere, bir kısmı peygamberlere nispet etmişlerdir. Hatta İbn Hazm, peygamberin varlığına en kuvvetli delilin bu sanatların varlığı olduğunu iddia etmiştir. Durum böyle olunca hakkı aramayı tercih eden kişinin çirkin bir söz görünce ve onun için övünmeye değer öncüller ile çirkinliğini giderecek birşey bulamazsa o sözün bâtıl olduğuna inanmaması gerekir.

Bu husus böyle olduğuna göre bütün konularda cedeli muhataba yollarına düşmemek gerekir. Tıpkı diğer meselelerde düştüğü gibi. Cedel diğer ilimlerde mubah ve faydalı iken bu ilimde (ilâhiyât) yasaktır. Bunun için bu ilme atf-ı nazar edenlerin çoğunluğu bunların aklın niteliğini kavrayamayacağı cevherlerin keyfiyetinden ibâret olduğunu söylemek zorunda kalmışlardır. Çünkü siz ona nasıl olduğunu söyleyecek olursanız ezeli akıl ve bozulan varlık bir olur. Durum böyle olunca Allah, hakkında bilgisizce tartışanlardan hakkını alır. Bunun için filozofların bu bilimlerde son derece güçsüz olduğu zannedilir. Bunun için de Ebu Hâmid onların ilâhiyât ilimlerinin tahlili olduğunu söylemiştir. Ancak biz her hâl-ü kârda bu hususu beğenilen ve bilinen öncüllerle açıklamak istiyoruz. Herneka-dar burhânî olmasa da bunu açıklamaya çalışacağız. Fakat biz bunun böyle olmasını iyi görmedik. Ancak bu adam bu yüce ilme bu hayali sokuşturduğu ve faziletli davranışlarla insanları mutluluklara ulaştırmaktan

alakoyduğu için bunu tercih ettik. Allaha ona sorar ve onu hesaba çeker... Daha sonra İbn Rüşd filozofların bu konudaki görüşlerini uzun uzadıya açıklıyor. (Tehafüt et-Tehafüt, 206-234)

(6) Karşılaştırınız, Tehafüt et-Tehafüt 237-238

(7) Bu konuda Gazzâlinin Mişkât el-Envâr adlı eserinde İbn Sinâ ve Fârâbi'nin görüşlerine katıldığını beyan eden İbn Rüşd bunun çirkin bir davranış olduğunu belirtmektedir.

Ben derim ki, eğer filozoflar bu sözü söylemiş olsalardı Mâlûl el-Evvel'de sonsuz çokluğun bulunduğuna inanmaları gerekirdi. Ve yine zorunlu olarak onlara Mâlûl el-Evvel'e çokluk nereden gelmiştir demek icabederdi. Nasıl onlar birden çok sadır olmaz diyorlardıysa aynı şekilde çoğun birden sâdır olmayacağını da söylemek zorundadırlar. Sizin birden ancak bir çıkar sözünüz ilk birden kendisinde çokluk bulunan birşey sadır olmuştur sözünüzle çelişiktir. Çünkü bu sözünüze göre birden sadece birin çıkması icabeder. Ancak Mâlûl el-Evvel'deki çokluğun herbirinin evvel olduğunu söylemeleri kalıyor ki, bu evvellerin çok olması zarûretini doğurur. Ne kadar acalıdır ki, Ebu Nasr (El Fârâbi) ve İbn Sinâ bu hususu görmemişler. Çünkü bu hurafeleri ilkin söyleyen bu ikisidir. Halk onları takibederek bu sözü filozoflara nisbet etmişlerdir... Çünkü onlar demişlerdir ki, ikinci mebede'de bulunan çokluk kendi zâtını ve gayrinin akleden olmasından dolayıdır. Onlara göre onun zâtının iki tâbiatı olması gerekir. İki suret demek istiyorum. Öyleyse ilk mebede'den sâdır olan ve sâdır olmayan hangisidir? Onlar, Mebedei evvel; zâtı bakımından mümkün gayri bakımından vacibtir dediklerine göre bu yine gerekmektedir. Çünkü mümkün olan tabiat zorunlu olarak vacib el-vücûd'dan faydalannmış olan vacib tabiatın gayri olması gerekir. Mümkün olan tabiat vacib olan tabiat haline dönüşemez. Aksi takdirde, mümkünün tabiatı, zarûri tabiata dönüşebilir olurdu. Bunun için zarûri tabiatlarda -ister gayriyle ister zâtından zorunlu olsun- imkân asla mevcut değildir. Bütün bunlar hurâfe ve kelâmcıların sözlerinden çok daha zayıf sözlerdir. Ve bütün bunlar filozoflara sonradan sokuşturulmuştur. Onların prensiplerine uygun değildir. Bütün bu sözler cedelî olmak şöyle dursun hatbî ikna mertebesine bile bâlîğ olamaz. Bunun için Ebu Hâmid onların ilâhî ilimlerinin zanlardan ibaret olduğunu eserlerinin birçok yerlerinde söylemekte haklıdır. (Tehafüt at-Tehafüt, 245-246)

(8) Ben derim ki, İbn Sinâ ve diğer filozoflar Mâlûl el-Evvel'de çokluk olduğunu söyleseler ve her çokluk ta; çokluğu tekliğe döndürmeyi gerektiren bir teklikle tek olabilse ve çokluğun tek olduğu teklik basit bir anlam olup tek bir basitten sadır olduğunu ifade etseler. Ebu Hâmid'in kendilerini ilzâm ettiği bu lâzımlardan ve şenatlardan rahatça kurtulurlardı. Ebu Hâmid el Gazzâlî; filozoflara nispet edilen yanlış bir durumla onları yenince ve kendisine sağlam cevap verecek birini bulamayınca bundan memnun kalmış ve filozoflar için lâzım olan muhâllerî çoğaltmıştır. Boşlukta yüzen herkes sevinir. Eğer o bununla filozofların reddedilemeyeceğini bilseydi hiç te sevinmezdi. Bu durumun bozukluğunun esası onların birden ancak bir çıkar sözleridir. Bunu söyledikten sonra birden çıkan bire, çokluğu koymuşlardır. Bu ise o çokluğun iletsiz olmasını gerektirmiştir. Bu çokluğu koymaları sınırlı olduğundan mevcûdâtın varlığı için üçüncü ve dördüncü ilkelerin ithâli gerekmiştir ki bu vaz'î bir şeydir ve bunu burhân ile kabul etmek zarûreti doğmaz...

Bütün bunlar hezeyan ve hurâfelerden ibârettir. Bunun temeli onların (İbn Sinâ ve Fârâbî) Aristotelesin mezhebine göre birin nasıl illet olduğunu kavrayamamalarıdır. Meşşilerden ona tabi olanların mezhebi de böyledir. Nitekim Aristoteles, (metafizik kitabının lâm (Lamda) da makâlesinin sonunda bu hususta kendisinden önce geçen eski filozofların birşey söylemeye güçlerinin yetmediğini belirtmiştir. Bizim onlardan naklettığımız şekle göre, «birden ancak bir çıkar önermesi» doğru bir önerme olur. Birden çokluk sadır olur önermesi de aynı şekilde doğru olur. (Tehafüt et-Tehâfüt 249-250)

(9) Bütün bu sözler İbn Sinâ'nın ve onun gibi söyleyenlerin sözleridir ki hepsi de doğru olmayan sözlerdir. Filozofların esas görüşlerine uygun değildir. Bununla beraber bu adamın (Gazzâlî) zikrettiği derecede ikna kabiliyetinden yoksun değildir. Onun burada tasvir ettiği şekil de konunun hakiki şekli değildir...

Eğer adam (Gazzali) bu konularda hak sözü kastetmişse yanılmıştır ve mazûrdur. Eğer bilmiş te maksadı, konuyu çarpıtmak ise-ortada gerekli bir zorunluluk yoksa-mazûr değildir. Fakat bunlarla kendisinin bu meselede-yani çokluğun nereden geldiği meselesini kastediyorum- dayandığı burhânı yoksa ve bunu bildiği için böyle kastetmişse o bu husûsta sâdiktir. Nitekim biraz sonra söylediklerinden bu anlaşılacaktır. Zira adam (Gazzâlî) bu mes'eledede kuşatıcı bilgi mertebesine ulaşmamıştır. Daha sonraki halinden anlaşılan budur. Bunun sebebi adamın sadece İbn Sinânın kitaplarına bakmış olmasıdır ki, bu yüzden kendisine hikmet konusunda eksiklik ilişmiştir. (Tehafüt et-Tehafüt 253-254)

(10) Ben derim ki; insan aklının kavramaktan âciz olduğu her konuda şerîata müracaat etmemiz gerektiği doğrudur. Şöyle ki, vahiy kanalıyla alınmış olan bilgiler akli bilgileri tamamlayıcı mâhiyette gelmiştir. Şunu kastediyorum: İnsan aklının âciz olduğu her konuyu Allah Teâla vahiy yoluyla insana anlatmıştır. İnsan hayatında zorunlu olarak kavranamayan bilgilerin bir kısmı bütünüyle kavranamaz. Yani aklın tabiatında aklettiği şeyi idrâk edecek bir güç yoktur. Bir kısmı ise bazı insanların tabiatı dolayısıyla âciz olduğu bilgilerdir. Bu insanların tabiatından gelen acizlik ya-fıtratın aslından kaynaklanır veya öğrenim görmemek ve bilgisizlik gibi arizi sebeplerden dolayı dışardan âriz olabilir. İşte vahiy bütün bu sınıflar için bir rahmettir. Gazzâlî'nin bizim maksadımız onların iddialarını geçersiz kılmaktır ki bu da hâsıl olmuştu sözüne gelince bu söz o maksada uygun düşmez. Çünkü bu, bilginin sürçmelerinden bir sürçmedir. Bilginin olması hasebiyle bilginin maksadı hakkı elde etmektir. Yoksa kuşku salmak ve kafaları kararsızlığa sevk etmek değildir. (Tehafüt et-Tehafüt 255-256)

Denilirse ki, sen bu meselede ne dersin? İbn Sinâ'nın; kesretin illet olması konusundaki görüşünü iptal ettin. Ya bu hususta senin diyeceğin nedir? Denilebilir ki; filozoflardan bu hususta cevap verenler üç sözden birini söylemişlerdir. Birisi çokluk heyûla yönünden gelmiştir diyenlerin sözüdür, ikincisi aletler yönünden gelmiştir diyenlerin sözüdür, üçüncüsü vasıtalar yönünden gelmiştir diyenlerin sözüdür. Aristonun taraftarlarından anlaşıldığına göre onlar bu konuda vasıtaları sebep kılan görüşü doğrulamışlardır. Ben derim ki bu kitabta burhânî bir cevap vermek mümkün olmaz. Fakat biz ne Aristonun ne de meşşâî filozofların eski ünlülerinin ken-

dilerine nispet edilen bu sözü söylediklerini görmüyoruz. Sadece isâğûci kitabının sahibi Forforyos el Sûrî (porphyrius) mantık ilmine giriş kitabında bunu söylemiştir. Adam Aristo gibi filozofların bilginlerinden değildir. (Tehafût et-Tehafût 259-260)

Bu konuda Hocazâde özetle şöyle der:

«Eğer fail kendiliğinden bir ise ondan çıkan mefûlün o belli mefûl olması gerekir, eğer başka bir mefûl de gerektirirse o takdirde hiç birinin faili olmaz. O belli (muayyen) malûl ile tahassus etmesi illetin zâtı yönündendir. «Malûl-u Evvel ile tahassus etmesi başka Malûl-ü Sâni ile tahassus etmesi başkadır, o bakımdan ikisine birden illet olur» denilemez, zira zât her bakımdan vâhit olarak vazedilmiştir.

«Eğer o belli malûl ile tahassus etmese, onun iktiza etmesi başkasını iktiza etmesinden evlâ olmazdı» sözünü ele alalım. Buradaki başka sözü ile eğer bir illetin malûlû olmayan şey kastediliyorsa, o zaman, o illet o belli malûle taallûk etmezse mülâzemeti kabul etmeyiz. Çünkü sadece o belli malûma taallûk etmeyen fakat aralarına onu da alan birçok umura taallûk edebilir ve yine evleviyet gerçekleşir. Böylece, tek malûl değil çok malûl sudur etmiş olur. Eğer bu başka sözü ile o illetin ayrı bir malûlû kastediliyorsa mülâzemeti kabul ederiz. Fakat o takdirde eseliyet yoktur, o belli malûlû iktiza ettiği gibi, diğer malûlleri de iktiza eder.

«Eğer illetin zâtı her yönden bir ise ve kendisine nisbeti aynı olan bir çok umurla bir tek hususiyete sahip ise, yani hepsinin illeti aynı olmak durumu varsa o takdirde bu şeyler tektir» denilirse cevabı şudur: Eşya arazları ile değil, zâtları ile birbirinden ayrılır. Varlıklar illet cihetinden değil kabil cihetinden temayüz ederler. Gerçi bir tek nev'in fertleri arazen temayüz ederse de bu arazların da sebebi başka arazlardır, teselsül gerekir. Eğer hakiki bir olandan bu muhtelif arazların ifade etmediği vahit bir nev'in fertleri çıkarsa bu fertler temayüz etmezler.

Birden bir çıktığı apaçıktır denilemez, zira bu hususta milîl ehli ihtilâf halindedir.

Hakiki vahidi izafet ve selpler ya bozar ya bozmaz; bozarsa, ondan bu cihetle kesret çıkar. Bozmazsa, bir selple bir malûl, bir başka selble bir başka malûl çıkar. Buna karşı «malûlün sudurunda ademî bir emir rol oynayamaz, aksi halde, adem malûmün vucuduna dahil olmuş olurdu» denilemez. Zira bir şeyin faili var olmalıdır ki ondan vucut sâdır olsun cümlesi açıktır ama bir şeyin vucudunun mütevakkıf olduğu şeyin varolması gerekir hükmü açık değildir.

Birinci vaziyeti kabul ederiz: Selp hakiki vahdeti bozar. Selp meslûp gerektirir, o takdirde, vâhit vâhit olmaz. Fakat biz selbin meslûp gerektirdiğini kabul etmiyoruz. Eğer selp yüzünden kesret hâsıl olsa Malûl-u Evvel'i icat ederken de kesret gerekirdi. İbn-i Sinâ'nın talebesi Behmenyar'a yazdığı delil şudur: Eğer hakiki bir (vahit) den A ve B sadır olsa bu aynı vâhitten, aynı cihetten hem A sâdır olmuş olur hem de A sadır olmamış olur. çünkü B, A'nın gayridir, oysaki bu muhaldir.

Bunun cevabı şudur: Ondan B sadır oldukça, bu, «A sâdır olmadı» demek değildir. Sadece, A olmayan şey sâdır oldu demektir. Vahit bir illette

taaddüt veçhi yoktur. Ondan A ve B gibi iki şey çıksa, B,A'nın çıktığı vecihle çıkacaktır, oysaki çıkmaması lâzımdır. Demekki ortada bir çelişme vardır.

İstikak mehazi sabit olunca, ki burada bir şeyden A'nın suduru ve gayrı sudurudur, muştakin ona göre olması lâzımgelir, ki burada ondan A sâdır oldu, A sâdır olmadı sözüdür. O halde iki nakiz içtima etmiş olurlar denilemez. Çünkü A'nın gayr-ı sudurunun mânâsı A'nın suduru olmayan şey'dir. Bu takdirde A'nın suduru başka B'ninki başkadır. Eğer A'nın gayr-ı sudurunun mânâsı sudurun A'dan nefyi ise bu mânâ dâima hususî olup ona B'nin suduru gerekmez. B'nin suduru mânâsına gelen A'nın gayr-ı suduru A'nın sudurunu nefytmek mânâsına gelen A'nın gayrı sudurunun doğruluğunugerektirmez. İki zıt bu halde değil aksi halde içtûna etmiş olurlar.

A'nın suduru olmayan şey mefhumu umumidir, A'nın sudurunun nefyi mefhumu hususidir. Umumi için doğru olan şey hususunin doğruluğunu gerektirmez. Onun için A'nın sudurunun gayrı olan B gerçekleştikte, A'nın sudurunun nefyinin gerçekleşmesi icabetmez. A'nın sudurunun nakizi A'nın sudurunun nefyi değildir; onun nakizi A'nın sudurunun gayrı'dır.

Âlemin Mebdeden Suduru:

Âlemin mebdeden suduru keyfiyetin şu itirazlar yapılabilir (284). 1. İlk sâdır olan şey cisim olamaz zira o madde ve suretten mürekkeptir sözünü kabul etmiyoruz. Zira cisim kuturları imtidatlı basit bir şey olabilir. 2. Birden bir, ancak ortadan bir şart yoksa çıkar, suretin sebebi heyulâ olabilir. Buna karşı «Suret heyulânın illetine şeriktir, birbirinin sebebi ol- sa devir gerekir» denilemez. Zira heyulânın şerik illeti mutlak şurettir, muayyen suret değildir. Üstelik, eğer suret heyulâya müessirse, şahıs itiba rîye ona takaddüm etmesi icabetmez 3. Malûl-u Evvel nefis olabilir.

Bunlar müstahil olsa bile, Malûl-u Evvel'in yine akıl olması gerekmez. Bu, Malûl-u Evvel'in sıfatlarından bir şey olabilir. Buna karşı «vahit bir şeyin bir şeyi hem kabul edip hem onun faili olması caiz değildir» denilebilir. Bu hususta ileride söz sırası gelecektir. Filozoflar imkân gibi itibari şeylerin kesretin sebebi olduğunu ileri sürdüler. O halde, kesretin izafet ve selplerle çıkması niçin caiz olmasın? Tusî buna şöyle cevap vermiştir: Selp ve izafet ancak gayrın subutundan sonra mevcut olur; selp meslûba, izafet mensuba muhtaçtır, aksi halde devir gerekir. Bir gayra kıyas edilen şeyin oir başka gayra mebbe olması caiz olmaz mı denilirse, cevabı şudur: İkinci gayrın vâcib-ül vucuttan suduru birinci gayr vasıtasıyladır. Bir şeye mütevakıf olan şey, o şeye de mütevakıftır. Eğer sudur kendiliğinden ise bu gerekmez.

Buna şöyle cevap verilebilir: Eğer bu söz ile meslûbun ve mensubun zihinde subutu kastediliyorsa kabul. Fakat burada devir lüzumunu kabul etmiyoruz. Eğer selp ve izafet meslûp ve mensubun varlığına mütevakıftır fikri kastediliyorsa, bunu, izafet hakkında kabul ederiz, selp hakkında etmeyiz. Zira mantıkta salibenin doğruluğu konunun subutunun varlığına mütevakıf değildir.

Eğer Mebbe-i Evvel'in vücudu hakikatının aynı ise, mutlak vucut onun hususî vücuduna arız olduğundan dolayı, daha onda ilk adımda, mut-

lak ve hususî vucuttan dolayı Malûl-u Evvelde kesret hasıl olur.

Bazı islâm filozofları itibarî şeylerin kesret mebdei olabileceklerini kabul etmediler. Onlara diyoruz ki itibarî şeylerin birden çok çıkmasında menşe olmaları niçin caiz olmasın? Malûlün kesret menşeinin var olan şeyler olması neden lâzım olsun?

Bizden çoğun çıkması keyfiyeti hususunda Gazâlî filozoflara birçok bakımlardan itiraz etmiştir:

1. Eğer Malûl-u Evvel'in imkânı kendinin aynı ise kesret yoktur; gayrı ise, bu, **Mebde-i Evvel'e** de gereksin. Eğer «vucub-ul vucut imkân gibi kesret mebdei olamaz, vucudun ta kendisidir» denilirse cevabı şudur: Vucubun iki mânâsı vardır: a. Vucudun gayrından istiğnası, b. Mutlak vucudu iktiza etmek. Burada iktiza itibarî, istiğna selbi bir şeydir, ikisi de dışarda mevcut değildir, o halde illete muhtaçtır diye getirilen mahzur ortadan kalkmış olur.

Gazâlî'nın «Vucub-ul vucut vucudun aynı olamaz, çünkü vucup nefye dildiği halde vucut sabit kalır» sözü muvazeneli bir söz değildir. Çünkü vucubun kevnî olduğu iddia edilen vucut onun hususî vucududur ve diğer vucutlardan bununla yarılır; o yüzden eğer vucubu nefyedilirse vucudu sabit kalamaz.

2. Mebdeini idrâk etmesindeki vaziyet de aynıdır. Mebdeini idrâk etmesi kesret gerektiriyorsa bu neviden kesret Mebde-i Evvel'e de gereksin. Bazıları Allahın zâtını bilmesi zâtın aynıdır, zâtı idrâk ederek gayrını idrâk eder kanaatındadırlar. Bunu göstermek için derler ki: İnsanda bilgi hususunda üç hal vardır: a. Bu halde malûmat (bilinenler) kendiliğinden ayrı ayrı bir hale gelmiştir. b. Bu halde malûmat bir kuvvetle ayrı ayrı hale gelmiştir. c. İnsanda basit bir hal vardır o halden kesir malûmat doğar. Cüzler bu basit ilimde gizlidir. En şerefli ilim işte budur. Fakat bu zam fâsittir, zira gayr Evvel'in zâtının lâzımıdır. Zâtı bilmek lâzımları bilmeyi gerektirmez. Üçüncü durumdaki diğer bilgi lâzımlara değil cüzlere taallûk eder.

Buna karşı «Mebde-i Evvel'in zâtını idrâk etmesi gayra illet olduğunu idrâk etmesi demektir, bu, icmalî bir bilgidir» denilirse şu cevap verilir: Gayra mebde olduğunu idrâk etmesi zâtın kendisi değildir. Zira izafeti idrâk etmek muzafı idrâk etmek değildir, aksi halde, Akl-ı Evvel'in malûl olduğunu bilmesi zâtını bilmek olur, zâtını bilmesi zâtının aynı olunca kesret gerekmezdi. Bu kimselerden, Allahın gayrını bilmediğine inananlar olmuştur.

İslâm filozoflarından Allahın zâtını ve bütün malûlleri vasıtasız bir ilimle bildiğini iddia edenler vardır. Allahın bu bilgisinde çokluk hasıl edecek bir vecih yoktur. Aynı şekilde, ilmi de bu cinstendir.

Gazâlî Malûl-u Evvel'in sadece kendi zâtını idrâk etmesi icabettiğini söylemiştir. Aksi halde kendi zâtının illetinden başka bir illet gerekirdi, halbuki, zâtının illeti hakikî birdir (vahittir), birden ancak bir çıkar. Malûl-u Evvel'in mümkün-ül vucut olması, onun mebdeini idrâk etmesini, mebde-i Evvel gerektirmez. Demekki ortada mebdeini bilmekten ileri gelen bir kesret olmaz. Buna karşı mebdeini bilmesi Mebde-i Evvel'den sâdir olmuş bir şeydir denilebilir.

3. Malûl-u Evvel'in kendi nefsinı idrâk etmesi kendi nefsi değildir. Çünkü ilim başka malûm başkadır. O halde aynı durum mebd-i Evvel'de de varit olsun. Bunun cevabı şudur: Bu hal bir şeyin gayrını idrâk etmesi için doğrudur, oysaki burada zâtını idrâk etmektedir.

4. Felek cirminde basit bir mânâ var olmak gerekirken üç yönden terkip bulunmaktadır: a. Suret ve heyulâdan mürekkeptir, b. miktarı muayyen-dir, c. kutupları bellidir. Bunları tayin eden ayrı ayrı illetler olmalıdır. Buna karşı şöyle cevap verilebilir: **Akl-ı Evvel'in** malûlleri onun imkânından, Felek-ül Aksâ'nın cirmi ve sureti onun varlığından çıkmıştır.

İmam Raziye göre, felek cirminde mevcut mâkûller yüzünden onda kesret hasıl olmuştur. Araz itibariyle bir, kemmiyet, eyn, fiil, infial yüzünden nevi nevidir. Fakat, iki veya üç kesret kabul edildikten sonra artık kesret kapısı açılmış olur. Felek cirminin bu miktarı kabul etmesi ya heyulâsının ancak bu miktarı kabul etmesinden veyahut nevi suretinin bu miktarı gerektirmesinden ileri gelir. Kutup noktalarının o muayyen noktalar olması o hususî hareketi yapmasındandır. Hareketin aslı, ilkin, yüksek mebdelere benzemektir, sonra bundan aşağılık olan şeylere (safilât) inayet hasıl olur. Bu da husulü mümkün olan vazıların fiile çıkması suretiyle hasıl olur, ve gerçekleşir. «Eğer, kemalât vazıların kuvveden fiile çıkmasında ise, bunun için bir hususî harekete lüzum yoktur, her hangi bir hareket bu işi gerçekleştirebilir» tarzında yapılacak olan bir itiraz şöyle karşılanabilir: Kemalât cüzlerle değil, külle hasıl olur. İnsan aklı böyle şeyleri anlamaktan âciz olduğu için cüzi hususu tayin etmeye yol yoktur. Bu cüzi maksadın ancak bu hususî hareketle hasıl olduğunu kabul etmek lâzımdır.

5. Sabit yıldızların feleği Akl-ı Sâni'ye dayanır. Oysaki, yıldızlar sayısızdır, demekki kesret ve vahdete dayanmaktadır.

Fakat filozoflar Akılların sayısının on olduğunu kati olarak söylemediler, o halde sabitelerin feleğinin çok sayıda olduğu söylenebilir. Buna karşı sayıları muayyendir denilse bile kesreti temin eden fakat bizim bilmediğimiz cihetler olması mümkündür. Fakat bu tarz bir cevap kabul edilemez; zira, Malûl-u Sâni'de bilmediğimiz kesret cihetleri bulunmak caiz olunca aynı şey Malûl-u Evvel'de de olsun ve böylece diğer Akıllar'ın varlığı ortadan kalsın. Halbuki filozoflar bunu kabul etmezler, sayılarının on olduğunu kesin olarak belirtmemişlerse de daha az olabileceği fikrini tutmazlar.

«Eğer kendisine benzenilen şey vahit olsaydı, hareketler de hız ve yön bakımından vahit olurdu» denilemez, zira, hareketin gayesi benzemektedir, fakat, ondan dolayı benzemek isteyen sayı ile benzenilen şeyin sayısı kestirilemez.

6. İmkân tabii ve birdir, vahittir; ancak, teşahhusat ile çoklaşır ve muhtelif olur. O halde, nasıl olur da bundan bazen Felek-i Aksâl En Uzak Felek, bazen başka felek, bazen unsuri âlemin heyulâsı, bazen de hiç bir şey sadır olur? Mülûl-ü Evvel'in nefsinı ve mebd-i Evvel'in idrâk etmesinden, nasıl olur da iki ayrı şey sâdır olur, halbuki insanda böyle bir şey olmaz?

Cevabı: Filozoflar Akl-ı Evvel'in imkânı İlk Feleğin cirmini icabeder dememişler, kendi zâtının hususiyetini, imkân yönünden idrâk etmesi bunu icabeder demişlerdir. İnsanda böyle bir şey vuku bulmamasına gelince

İkisinin imkânı birdir, ama, aslında, Akl-ı Evvel diğer nevilerin hepsine muhaliftir. Akl-ı Evvel'in feleği ile Felek-i Aksânın cirmi arasında ne gibi bir münasebet vardır soru ölçülü bir soru değildir. Çünkü, maksat kesretin mebdeini araştırmaktadır, yoksa sudurla sâdır olan arasındaki münasebeti beyan etmek değildir. İnsan aklı böyle şeyleri anlamaktan âciz olduğu halde yüksek mebdelerdeki durumu nasıl anlarsın?

Gazâli filozofların Allahın âlemin bir sanii olduğunu kabul etmeleri bir telbistir, bu hal onların esaslarına üç yönden aykırıdır: Fail, fiil, ye ikisi arasındaki münasebet bakımından. Fail irade ile fiil yapan şeydir, faili tabii fail ve irade ile fiil yapan fail tarzında ayırmak hatalıdır. Allah, filozoflara göre mucip olunca, hakiki fail olmaz. Fiil ihdastır, yokluktan varlığa getirmektir, oysaki bu durum kadimde farzedilemez zira, anlara göre âlem kadimdir, demiştir.

Gazâli'nin bahis konusu etmiş olduğu bu iki vecih filozofların dâvâlarını iptal etmek için değil, sadece, kelimeye niza etmek içindir. Zira, fiili sırf iradi olana haşretmek memnudur. «Bir kimseyi ateşe atana katil deriz, ateşi katil saymayız» fikrini kabul ediyoruz, ama, ateşe atanı katlile mutlak olarak vasıflandıramayız. Gazâli'nin gayesi filozoflar aleyhine telbis iddia etmektir. Halbuki filozoflar, fail ile mutlak müessiri, fiil ile mutlak eser veya tesiri kastetmektedirler, irade ile fiil yapan faili noksan bulurlar.

Gazâli'nin üçüncü vecihteki sözlerinin hülâsası şudur: Allah vâhit, âlem kesirdir, halbuki, birden ancak bir çıkar, o halde âlem Allahtan çıkarılmaz. Eğer, âlem, Akıllardan ibaret bir zincir vasıtasıyla Allahtan çıkar denilirse, o takdirde birliklerden mürekkep olan bir şey olmamak gerekir. Halbuki, âlemde mürekkepler vardır. Aksi halde birden bir çıkar sözü batıl olur.

Fakat sana malûmdurki, her bakımdan bir olan Allahtan kesir olan âlemin çıkması mümkündür. Zira, **Mebde-i Evvel'in** A olduğunu farzedelim, ondan ilkin B çıkar, sonra B vasıtasıyla bir C çıkar... ilâh. ve kesret hasıl olur. Gazâli'nin gayesi kesretin kendiliğinden ve vasıtasız olarak çıkamıyacağını göstermektedir. Zaten fiilden vasıta nefyedilemez, bu hali kendisi de «ateş vasıtasıdır» diyerek itiraf etmişti». (Hocazâde, Tehâfüt, I, 54-78, özetleyen M. Türker üç Tehafüt, 288-295)

DÖRDÜNCÜ MES'ELE

(1) Ben derim ki, bu söz ikna edici olmakla beraber doğru değildir. Çünkü illet ismi ismen iştirak yoluyla dört illet için söylenir. Fâil, sûret, heyûlâ ve gâye (İletlerini) kastediyorum. Eğer bu filozoflara cevap olsaydı sakat bir cevap olurdu. Çünkü onlar âlemin ilk illeti vardır derlerken hangi illeti kastettiklerini söylüyorlar. Eğer fiili sürekli var olan ve var olmaya devam eden, mef'ûlu de fiili olan fâil sebebi kastettik demiş olsalardı onların mezhebine göre bizim söylediğimiz gibi sahih bir cevap olurdu ve buna itirâz edilemezdi. (Tehafüt et-Tehafüt, 266)

Bu sözler bütünüyle eksiktir. Çünkü bu ismin hem birinci feleğe söylenmesi, hem de bütünüyle gök yüzüne söylenmesi doğru olur. Ezcümle illeti

bulunmadığı farzedilen bütün mevcûdların türleri için söylenebilir. Bu görüşle dehrîlerin görüşleri arasında hiçbir fark yoktur.

İletî olmayan ilk mebdei dehrîlerin de, diğerlerinin de kabul ettiğini söylüyor. Asıl ihtilafları bu mebde'dir. Dehrîler diyorlar ki, ilke küllî felektir. Dehrî olmayanlar diyorlar ki, o feleğin dışında birşeydir ve felek te onunla mâlûldür. Bunlar iki fırkadır. Bir fırka feleğin ihdâs edilmiş bir fiil olduğunu kabul ederken öbür fırka kadim bir fiil olduğunu iddia ediyor. (Tehafût et-Tehafût, 269-270).

(2) Ben derim ki «zikrettiğiniz bütün meslekler feleğin evveli olmayan devirleri caiz kabul etmekle aleyhinize batıl olur» sözünün cevabı daha önce geçmişti. Biz o zaman demiştik ki, filozoflar sonsuz illet ve mâlûlleri caiz görmezler. Çünkü bu, illetî olmayan bir mâlûle vesîle olur, Araz yoluyla kadim bir illet bakımından bunu gerektirir. Lâkin mustakil olduğu ve beraber bulunduğu takdiri ile sonu olmayan maddeler için böyle değildir. Sadece devir olduğu zaman böyledir. İbn Sînâdan anlattıkları hususlara gelince... Onun sonu olmayan ruhları caiz gördüğü ve bunun ançak vazi olan ruhlar için mumteni olacağını söylediğine dair nakilleri ise doğru söz değildir. Filozoflardan hiç kimse bunu söylemez. Bunun mumteni olduğu, onlardan naklettiğimiz umûmî burhânlarda apaçık görülür. Bu bakımdan-yani bilfiil sonu olmayan ruhların varlığını söylemeyi kastediyorum-Gazzâlînin onları ilzâm ettiği şeyler filozoflar için lazımgelmez. Bunun için ruhlar şahısların sayısı sayılır ve bâkidir diyen kimse tenâsuh fikrini söylemiş olur. (Tehafût et Tehafût 274-275)

Hocazâde ise bu konuda özetle şöyle der :

«Gazzâlî'ye göre âlemi hâdis farzeden bir kimsenin onun faili olduğunu kabul etmesi kolaydır. Âlemi kadim ve failsiz sayan bir kimsenin de görüşü anlaşılmalıdır, fakat hem kadim sayıp hem fail kabul edenlerin görüşü çelişiktir.

Cevabı: Eğer kıdem ile malûlû olmaması kastediliyorsa memnudur, eğer sâni'sözü ile var etmemişken var eden anlaşılırsa, filozoflar bunu kabul etmezler, Filozoflara göre, âlem mümkündür o halde, bir yapıcısı vardır. O takdirde onların mesleği çalışma ihtiva etmez.

Filozoflar bir mebde ispat etmek için şöyle delil getirirler: Var olan ya mümkün ya vâciptir. Mümkün, varlığının illeti olandır, vâcip olmayandır. Mümkünler zinciri vaciple kesilir. Bu vâcip cisim olamaz, zira o mürekkep değildir, nefis de değildir, zira her bakımdan birdir, o halde başka bir üçüncü şeydir.

Gazzâlî bu görüşe üç yönden itiraz etmiştir: 1. Bu mebde feleklerden bir olabilir. 2. Burada teselsülün müstahil olduğu ortaya konulmamıştır. Tatbik burhanı evveli olmayan müteakip hadiselerle nakzedilmiştir. Onlar vücutta içtima etmedikleri için tatbik tasavvur olunamaz, denilirse, buna karşı filozoflar insan ruhlarının bilfiil sonsuz olduklarını kabul etmektedirler denilebilir. Fakat, bu ruhlarda tertip olmadığı için tatbik burhanı yine geçmez.

Müteakip hadiselerin her ne kadar, dışarda vücutları yoksa da Mele-i A'lâ'nın ilminde mevcutturlar denilirse, «bu ilimler her halde insanın il-

minden başka türlüdür, zira zamana dahil olmazlar» tarzında bir cevap vermemelidir. Zira maksat, teselsülü iptal eden delilin mutlak olarak tamamlanamıyacağını göstermek değildir, bilâkis maksat bu delilin filozoflara göre tamamlanamıyacağını göstermektir. Bu ilimlerdeki tertip mücerret, zamanî tertip değil, tabii bir tertiptir. Tabii tertibin hakiki vücutta olduğu iddia edilemez, zira yüksek mebdelerin eşyayı bilmekteki maksatları onların illetlerini bilmektir. Üstelik her ne kadar bu ilimler hal geçmiş ve gelecekte değillerse de onlarla vaki olan vakitler bilinir, o yüzden tertip hasıl olmuş olur. O halde tatbik burhanı da varit olmuştur.

Bazı kimseler, ruhların tabii ve vazî tertipleri olduğunu kabul etmiş olduğuna göre, O halde ruhlar yönünden de tatbik hasıl olmuştur.»

(Hocazâde, Tehafüt, I, 78-85 özetleyen, Mübahat Türker üç Tehafüt, 311-316).

BEŞİNCİ MES'ELE

(1) Ben derim ki, Ebu Hâmid (el-Gazzâlî) bu ikinci yöntemdeki eksikliği farkedememişte filozoflarla Vâcib el-vücûddan nefyettikleri çokluğa cevâz verme konusunda konuşmaya başlıyor... Ebu Hâmid bu metottaki cevaplarını kısaca belirtince onların tevhid konusundaki görüşlerini belirtmeye ve ardında da buna karşı çıkmaya başlıyor. (Tehafüt et-Tehafüt, 295)

(2) Ben derim ki; Ebu Hâmid (El Gazzâlî) Allahın bir olması ve birçok vasıflarla nitelendirilmesi konusunda filozofların mezheblerini anlatmak üzere naklettiği şeylerin çoğunu iyi nakletmiştir. Bu konuda ona söyleyecek bir şey yoktur. Sadece Bâri Subhânehûya akıl adı verilmesinin menfi anlam ifade ettiğini söylemesi bunun dışındadır. Mesele öyle değildir. Akıl ismi meşşâi filozoflara göre bizzatıhi en özel bir isimdir. Onlar aklın ilk mebdin gayrı olduğu, dolayısıyla Bârinin akıl olarak nitelendirilemeyeceği hususunda Eflatun'un görüşlerine karşıdırlar (Tehafüt et-Tehafüt, 310)

3 — Hocazade ise bu konuda özetle şöyle der:

«Allah'ın birliği hususunda filozofların üç görüşü vardır: 1. Her biri kendiliğinden vâcib-ul vucut olan iki varlığın mevcut olması caiz değildir. Onun vucudu kendiliğinden taayyün gerektirir, o halde, ancak, bir tek şahsa hasredilebilir. Her biri kendi vucudunun taayyününü gerektiren iki ayrı vâcib-ul vucut tasavvur edilemez. Zira, vâcib-ul vucudun hakikatı mücerret vucuttur. Bunda ayrılık olmaz, ancak, mahiyete mukarin olan vucutta ayrılık olur. Filozoflara göre, vâcibin vucudu, vâcibin hakikatıdır. 2. Eğer vucut iki şey arasında müsterek olsa o iki şeyin ayrıldıkları bir nokta olmazdı, bu suretle terkip gerekir. Zira, vucupta iştirâk, taayyünde farklılık terkip demektir. Vucup, vâcibin mahiyetidir. Terkip vâcib-ul vucutta muhaldır.

Eğer taayyün ârıza ise sebebi ya mahiyettir, bu takdirde, taaddüt gerekmez veya mahiyetten başkadır, o takdirde, vucudun vucubuna münafi bir vaziyet hasıl olmuş bulunur. Vucut ancak muayyen için tasavvur olunabilir aksi halde, mevcut mevcut olarak diğerlerinden ayrılamaz, ancak arazen ayrılır ve bu suretle, mevcut cüzî olmaz; o halde vucut zarurî olarak ise o takdirde, vucutla taayyün etme keyfiyeti sadece o şahsın nevi olur,

taayyüne muhtaçtır. Eğer bu taayyünün sebebi mahiyet ve onun arızaları yani o hüviyete ait bulunur, fakat bu hal hüviyetten terkibi kaldırmış ol-
maz; eğer, taayyünün sebebi hüviyet ise hüviyet cüzî bir şeydir ve onda
böyle ayrılacak bir birlik yoktur. Eğer onda, küllî mahiyetten başka ayrıl-
cak bir birlik yoksa, bu, onda bir birlik tasavvur etmeyi önlemez.

Eğer, vucup sözü ile vucudun zâtının gerekliliği kastediliyorsa, vucup vâcibin hakikatine eşit olamaz, zira, bu halde, vucup itibarî bir şeydir ve dı-
şarda varlığı yoktur. Eğer, başka bir mânâ kastediliyorsa, o takdirde, muh-
telif hakikatların her biri vucup ile vasıflanabilirler ve terkip gerekmez. Vu-
cubun, mahiyetin ta kendisi olduğuna dair getirilen delil safsatadır. Böyle
olmasa bile «eğer vucup ârıza olsa illetlenmiş olurdu» sözünü kabul etmi-
yoruz, zira, vucup itibarî bir şeydir, dışarda varlığı yoktur. Buna karşı «iti-
barî vucutlar mahallerine tespit edilebilmek için illete muhtaçtırlar» de-
nilebilir ama onun zâtî hususî vucuptur, ârızı ile (yani mutlak vucupla)
kendiliğinden vasıflanması icabeder, bu takdirde, kendisinin (yani vucubî
olan zâtın) ârızına(yani vucuba) tekaddüm etmesi gerekir, oysaki bir şey
kendi kendisinden önce gelemez. Eğer taayyünü mahiyete zait kılarlarsa,
ikinci görüşte tutunamazlar; eğer mahiyetin aynı kabul ederlerse, birinci
görüşte tutunamazlar. 3. Vâcip birden çok olursa, herbirine mahiyete zâit
bir taayyün gerekir. Bu taayyünle bu vucup arasında ya bir lüzum vardır
veya yoktur, eğer yoksa, bu, birinci şüpheyi dönmek olur; demek ki hariç-
ten bir sebeptir, oysaki bu vacib-ul vucudu muhtaç kılmaktır. Eğer varsa,
ya, taayyün vucudun sebebi olur, ya vucup taayyünün veya her ikisi bir
üçüncünün malûlu olur, bunların hepsi batıldır.

Vâcibin çok sayıda olması mahiyete zait bir taayyün gerektirmez. E-
ğer vâcip nev'i mahiyette müşterek ise, bu hal lâzım gelir. Her biri diğerin-
den taayyün gerekmeden, kendiliğinden ayrılmış olan vacipler caizdir. Ma-
hiyetle teşahhustan yapılmış olan terkip akli cüzlerden olan bir terkiptir,
böyle bir terkip vâcib-ul vucut için mümteni değildir.

Eğer Gazâlî, filozofların birinci görüşüne vermiş olduğu cevabı ile «vu-
cub-ul vucut iki şeye de denilse o zaman muayyen bir fert için vucub-ul
vucudun husulü o muayyen ferdin zâtî bakımından kendisine vâcib-ul vu-
cut denilen şeyden dolayıdır» fikrini kastediyorsa, filozoflar böyle bir şey
söylememişlerdir. Vâcib-ul vucudun vucubu kendiliğinden olunca başkası
tarafından olamaz demek iki ayrı tabiat bir lâzımda iştirâk etmek demek-
tir; bunun butlanına kimse karşı koymaz. İmkân, zâtları ayrı olan mahiyet-
lerin zâtî bir hususta iştirâk etmeksizin, meselâ cevher ve arazda olduğu gi-
bi, gerektirdikleri bir şeydir. Buna karşı «vucup, onlara göre, vahit ve şah-
sî bir şeydir, imkânın tersine onda vahdaniyet vardır. Ayrı tabiatların ay-
nı lâzımda iştirâk etmeleri, meselâ mümkünde olduğu gibi ancak, nev'i va-
hit içindir, yoksa şahsî vahit için değildir» denilemez; zira, deriz ki: Vu-
cubun şahsî vahit olduğu sâbit olursa, bu, matlûba kâfi gelirdi; o bakı-
mdan, Gazâlî'nin selp illete midir değil midir tarzında sual sormasına lüzum
yoktur.

Eğer, Gazâlî bu sözü ile «vucub-ul vucut nevinin iki ferdi varsa birinin
vucub-ul vucudu ya onun zâtına mahsustur, o takdirde bu nevî bir fertlidir,
veyahut başkasına da mahsustur, o o takdirde vâcib-ul vucut olması başka
bir şey yüzündendir, ama, o zaman, vâcib-ul vucudun şahsî illetlenmiş o-

lur.» fikrini kastediyorsa, bu fikir, İbn-i Sinâ'nın vucubun vâcibin mahiyeti olduğuna dair ileri sürmüş olduğu görüşün bir özetidir.

Buna karşı şöyle söylenebilir: Vucub-ul vucudun, vâcibin mahiyeti olduğunu kabul etmiyoruz, bilâkis onun arızalarından bir arıza olması mümkündür. Bu hale göre, ayrı ayrı zâtlar olabilir, yoksa Gazâlî'nin «vucup selbî bir şeydir, illet gerektirmez» şeklinde bir cevap getirmesine lüzum yoktur. Zira, eğer, vucup mahiyetin kendisi ise, onu selbî bir şey yapacak yol kapanır. Vucup vâcibin hakikatı olmayınca, bir ferdin vucupla illetlenmemiş olmasından bu ferdin mümkün olması gerekmez, çünkü, o ferdin hakikatı ile illetlenmiş olması caizdir; böylece, «selbî vasıflar, hernekadar, kendilerinin yokluklarını gerçekleştirecek olan bir illete muhtaç değillerse de onları mevsuflarına tespit edecek olan bir illete muhtaçtırlar» sözüne başvurmaya lüzum yoktur.

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

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

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

Allahta cismî bölünme, suret-heyulâ, cins-fasıl, sıfatlar, ve mahiyet-vucut gibi hiçbir bakımdan çokluk yoktur. İsimlerindeki çokluk selplerin ve izafetlerin çokluğundan ileri gelir. Meselâ kadim olmasının mânâsı ademin ondan selbidir, vâcib-ul vucut olmasının mânâsı varlığının illeti olmamak demektir. Gazâlî bu tariflerin bir kısmını onların prensipleriyle uzlaşamaz olduğu kanaatinde. Biz onun tercih etmiş olduklarıyla yetindik (Hoca-zâde, Tehafüt, I, 85-91, özetleyen Mübahat Türker üç Tehafüt, 122-125)

ALTINCI MES'ELE

(1) Ben derim ki; bu sözün özü, «Evvel» zâtını ve gayrini akleder. Zâtını bilen ilmi, gayrini bilmesinin gayridir» diyene itiraz hususundadır. Bu ise bir aldatmacadır. Çünkü bundan iki mana anlaşılır. Birincisi Zeydin kendi şahsını bilmesi gayrini bilmesi olur ki bu, elbette doğru olmaz. İkinci

anlamı ise insanın gayrini bilmesi-ki bu varolanlardır-zâtını bilmesidir. Bu ise sahihtir ve açıklanması şöyledir: Onun zâtı varlıkları bilmesinden daha çok bilinir. Eğer insan diğer eşya gibi kendisine has olan mâhiyetini bilseydi ve mâhiyeti de objelerin bilgisi olsaydı insanın kendi nefsinin bilmesi zarûri olarak diğer eşyayı bilmesi olurdu. Çünkü o kendinin gayri olursa zâtı da eşya bilgisinin gayri olurdu. Bu husus Sâni hakkında apaçık ortadadır. (Tehafût et-Tehafût 335-336)

(2) Ben derim ki; Bâri Sübhânehû'nun, zâtını ve gayrini bilmesi konusundaki söz bir kitaba kaydedilmesi şöyle dursun, münâzara halinde tartışma yoluyla anlatılması bile harâmdır. Çünkü halkın anlayışı bu gibi ince sırlara ulaşamaz. Bu hususta onlarla birlikte bir tartışmaya girilirse onların kafasındaki ulûhiyetin anlamı silinir. Bunun için bu ilimlere dalmak halka harâm kılınmıştır. Zira onların mutluluğu için zihinlerinin götürebildiği kadarını anlamaları yeterli görülmüştür. Bunun için ana mak-sadı halka Bâri Sübhânehû'nun varlığını anlatma ve öğretme olan Şeriat bu kadarla yetinmeyerek Bâri Teâla konusundaki anlamları anlatabilmek için insan uzuvlarıyla temsil zarûretini duymuştur... bu özellikle Allahın gerçeklere muttali kıldığı seçkin bilginlere hastır. Bu nedenle bu konuların sadece burhân yoluyla yazılmış kitablara kaydedilmesi gerekir. Bu kitapların belirli ilimleri okuduktan sonra belirli bir sıraya göre okunması âdet-tir. Halkın çoğunun bu kitablara burhânî şekilde bakmaları sıkıcı olur. Ancak seçkin fitratta olanlar müstesnâdır. Bu fitrat sahipleri insanlar arasında azdır. Bu konularda halkla konuşmak, canlıların birçoğuna aslında zehirli olan şeyleri içirmek gibidir. Çünkü zehirler izâfidir. Bir şey bir canlı hakkında zehir, başka bir canlı hakkında gıda olabilir. İnsanlarla ilgili görüşler de böyledir. Şunu demek istiyoruz: Bir görüş bir tür insan kitlesi hakkında zehir olurken başka bir tür için gıda olur. Tüm görüşleri tüm insan türleri için uygun sayanlar bütün eşyayı tüm insanlar için gıda kabul edenler cinsindendir. Ehli olan kişilere birşeyi göstermekten kaçınan kimse de tüm gıdaları bütün insanlar için zehir sayan kimse gibidir. Halbuki durum böyle değildir. Aksine bazı tür insanlar için zehir olan şey, başka tür insanlar için gıda olur. Zehiri, kendisi için zehir olan kimse-ve içiren kimse-o zehir başkası için gıda da olsa-kısa hakketmiştir. Zehir, kendisi için gıda olan kimseye, ölünceye kadar zehir vermekten kaçınan kimseye de aynı şekilde kısas vâcib olur. Öyleyse meseleyi bu şekilde anlamak gerekir. Lâkin şerir ve câhil kişi, haddi aşarak, kendisi için zehir olan kimseye zehiri gıda diye içirirse tedâvi için doktorun sanatını bu noktaya teksif etmesi gerekir. Bunun için biz de bu kitabta bu konuda söz etmekten vazgeçiyoruz. Yoksa bizim hakkımızda câiz olarak kabul ettiğimiz şey yeryüzünde en büyük bozgunculuk ve en büyük isyân olabilir. Mufsidlerin şeriatteki cezası malûmdur. Bu meselede mutlaka birşey söylememiz gerekiyorsa bu konuda söz gücünün ulaştığı kadarını söylemiş olalım... (Tehafût et-Tehafût, 356-358)

(3) Bu konuda Hocazâde ise özetle şu bilgiyi verir:

Ama, bu öncülün lâzım faaliyetten tecerrüde aykırıdır. Eğer, üçüncü mânâ kastedilip, ilkin talil sonra selp itibar edilerek kabiliyet sıfatı kabilde makbulün vucubu imkânının sebebi olamaz fikri işaret edilirse, bunda mahzur yoktur. Mahzur, ancak, «kabiliyet sıfatı kabilde makbulün vucu-

bunun imkânsızlığını gerektirir» fikri kastedildiği zaman varittir. Çünkü o zaman faaliyetle kabiliyet arasındaki aykırılık onların lâzımları arasındaki aykırılığı gerektirir, bu da onların aynı bakımdan ve aynı yerde içtimalarına imkân vermez.

Eğer, ilkin selp sonra talil itibar edilirse, kabiliyet sıfatı kabilde makbulün vucubunun imkânsızlığının sebebiidir mânâsı kastedilirse, kabul etmeyiz.

Kabiliyetin, makbulün imkânının sebebi olmaması, onun imkânsızlığının sebebi olmayı gerektirmez, imdi, iki lâzım arasında aykırılık olmaz ve birleşmeleri imkânsız olmaz.

«Fîil yalnız başına hepsinin mucibidir. Kabul yalnız başına asla mucip değildir» sözü ile, eğer, «kabul vucubun sebebi değildir» fikri kastediliyorsa vucubun imtinai lâzım gelmez ve böylece «aynı cihetten vucubun hem imkânı hem imtinai gerekir» sözü doğru olmaz. Eğer bir tek şey aynı cihetten bir şeyin hem kabili hem faili olamaz fikri kastediliyorsa, burada bir mesele yoktur, çünkü, **Mebde-i Evvel**'de cihetler ve itibarlar vardır; onun için sıfatlarını zâtı itibariyle kabul etmesi, itibari cihetlerle de onun faili olması caizdir (Burada sekizinci mesele hülâsa edilmiştir).

B) Filozoflara göre **Evvel**'in zâta zait sıfatları yoktur, sıfatlar zâtın ayındır. Sıfata gereken şey zâta gerekmiş olur, meselâ, insan eşyayı bilmek için eşyanın bilgisine muhtaçtır, ilim sıfatı eşyaya bağlıdır. Allah'ta ise bu sıfat eşyaya bağlı değildir, eşya onun zâtına açıktır. O bakımdan **Gazâli**'nin «ilim bir sıfat olduğu için mevsufa muhtaçtır» sözü defedilmiş bulunur. Eğer zâta zait bir sıfatı olsa, bu sıfat mevsufuna muhtaç olduğu için mümkün olur ve bir illete muhtaç bulunur. Bu illet ya zâtidir, o takdirde her yönden bir olan bir şeyin bu sıfatın hem kabili hem de onun faili olması gerekir, oysaki bu muhaldir; ya gayrıdır, o takdirde vâcib muhtaç olur.

Cevap: Birinciye sezeriz, fakat lüzumu kabul etmeyiz. Çünkü Allah her bakımdan bir değildir, onda itibari cihetler vardır. Üstelik, geçen meselede her yönden bir olan şeyin bir şeyin hem kabili hem onun faili olabileceğinin mümteni olmadığını gördük. İkinci de batıldır; zira delil zâtında ve vücudunda başkasına muhtaç olmayı nefyetmiştir, sıfatları hususunda muhtaç olabilir. Buna karşı «Vâcibin sıfatı kemal sıfatıdır, kemal sıfatı gayra muhtaç olmaya aykırıdır» demek dâvayı başka kelimelerle tekrarlamak demektir, şöyleki: Allah'ın zâtı var olmak için sıfatlara muhtaç değildir. Aksi halde vâcib olmaz. Eğer sıfatlar zait olsa o takdirde Allah mutlak ganiy olmaz.

Eğer bu sıfatlara ihtiyacı ile var olmak için onlara muhtaç olduğu kastedilirse, lüzum memnudur. Eğer bununla eşyanın ona malûm olması kastedilirse lüzum sahihtir, ama, lâzım müstahil değildir, zira delil kendinden başka her şeyden müstağni olduğuna delâlet eder. Varlığının mütevakkıf olmadığı şey veya şeylerin malûm olması (inkışafı) gibi hususlarda kendileri ile kaim olacağı sıfatlara muhtaç olmasına burhan kaim olmamıştır.

Gazâli, onların, sıfatların zâta zait oluşunun mümteni olduğunu gösteren iki delillerini nakletti. **Gazâli**, «Vâcib-ul vücudun zâtı bir sebebe bağlanır» sözü ile eğer mevsuf olan zât dışardaki bir illete bağlanır fikrini kasde-

diyorsa sıfatın ancak bir illete muhtaç olması gerekir; ama, bu illet zâtın gayridir, o halde, sıfatlarda zât ona muhtaç olur fikri lâzım gelmez; lâzım olan şey şu iki şeyden birisidir: Ya fail kabildir veya zât sıfatları için dışardaki bir illete muhtaçtır. Eğer sıfat olan vâcib-ul vücud bir illete muhtaçtır sözünü kasdediyorsa, bozuktur. Çünkü filozoflar sıfatları ziyade takdirinde ve sıfatların vâcib olan zâtla olmasında vâcib-ul vücud saymaz ki bu muhal lüzumu ihtimali defolunsun. Bizce birinci mânâ sahihtir. Filozofların birinci görüşüne getirmiş olduğu cevap isabetsizdir.

Birliğin kesret nefyine mebni olması cüz itibariyle olan kesret nefyi-ne dayanır, yoksa zât ve sıfat bakımından olan kesret nefyine mebni değildir. Zât ve sıfat bakımından olan kesret, tevhit meselesine o da cüz itibariyle olan kesretin nefyine mebnidir, o halde, ortada devir yoktur. Ancak, tevhit delilindeki tertip ile vucup mahiyetin kendisidir demeksizin mücerret kesret kasdediliyorsa o başka. Fakat bu söz ne filozofların kitaplarında vardır ne de onların nakline uygundur.

Müessire muhtaç olan şey önceki kelâmcıların zannettikleri gibi imkân değil, hudustur. Bir şey varlığı için bir kabile muhtaç olunca varlığı ve yokluğu zâtına nazaran eşittir. Aksi halde, bir taraf zâtına evlâ olsa zâttan ileri gelen bu evleviyet yüzünden diğer taraf mümteni olur evlâ olan taraf ise vâcib olur ve zât zât olarak vücud bakımından mustahil bulunur. Halbuki böyle değildir, o halde, diğer taraf mümteni olmazsa zâta nazaran vukuu onun sebebi ile olur. O halde, birinci tarafın evleviyeti diğer tarafın sebebinin nefyedilmesine bağlıdır. Çünkü birinin evleviyeti, sebep ister bir olsun ister çok olsun diğerininkine münafidir. Akıl için iki eşitten birini diğerine tercih etmek hususunda zâttan başka bir illetin bulunması zarurî olarak lâzımdır. Eğer zâtı yönünden varlığı ile yokluğu eşit değilse bir taraf diğerinden kendiliğinden evlâ olursa bu taraf vâcib karşı taraf mümteni olur; eğer karşı taraf mümteni değilse o zaman bir sebeple vukua gelmesi icabeder. Bu taraf evlâ olmak için o karşı tarafın sebebinin ortadan kalkması gerekir. O takdirde birinci tarafın evleviyeti kendiliğinden değil, karşı tarafın yokluğu yüzündendir. Zâta nazaran iki taraf da eşit ise, bir tarafın seçilmesi müreccih gerektirir. Bu müreccih fail değil fakat kabil olamaz mı denilse buna karşı fail lâzımdır cevabı verilir. Vücudu icattan önce tutan bir kimse için zâtın fail olması câiz değildir, zira kendi varlığından önce gelmiş olur. Önce tutmayan kimse ise bunu bütün mümkünler için caiz görsün. Fakat o takdirde Allah'ın eşyanın faili olduğu tesbit edilemez; bu hususta düşünölmelidir.

Vücud, filozofların inandığı gibi vâcib-ul vücutta mahiyete ârız olmayınca, ona ihtiyaç ve noksan gerekmez, eğer zaitse o takdirde fail gerekir. Ortada bir terkip varsa zarurî olarak mürekkip de vardır bu mürekkip ya zât veya zâtın gayrı olur. Sıfatın ya zât veya zâtın gayrı olan bir illet olmaksızın zât ile kaim olabileceği tasavvur edilemez.

Hukema hem Allah'ın zâtı sıfatları olmadığını hemde O'nun evvel, vahit, kadim, baki, vâcib-ul vücud, akıl, âkil, mâkul, murit, kadir, canlı olduğunu söylemiştir. Fakat bu sıfat ve isimler, onlara göre, izafet veya selp yolu ile bir tek mânâyâ racidir. Allah'ın isim ve sıfatları hakkında insanlardaki sıfatlara göre hüküm vermek doğru değildir.

Gazâlî, İbn-i Sinâ ve benzerlerinin Allah'tan kesreti kaldırmak için onun gayrı bilmediğini iddia etmek suretiyle Allah'ı şerefçe küçültmüş olduklarını ileri sürmüştür. Ama, gayrı bilmesi zâtı bilmesine mugayir olmak için diğeri sâbit olduğu halde o birinin nefyini aynı anda düşünmek mümkün olmalıdır, oysaki bu hal memnudur. Allah zâtını ve gayrını, zâta zâit bir şekilde değil, kendiliğinden olarak bilir ve buna kesret gerekmez diyenler de vardır. Fakat, İbn-i Sinâ gibi, zâtını doğrudan doğruya bir ilimle gayrını suret hasıl olarak bilir denilirse buna kesret gerekir. Üstelik, vahit olan bir şeyin aynı cihetten hem fail hem kabil olduğunu söylemesi de lâzım gelir. Allah'tan ilmi nefyeden kudema, Allah vasıta ile yaratır sözünü söylemez.

Gayrını bilmez diyenler her nekadâr bâtil fikirli iseler de kesreti kaldırmış sayılırlar; zira onlara göre, kendini bilme doğrudan doğruya olan ilimler olur ve bir surete muhtaç değildir. (Hocazâde, Tehâfût, II, 5-14, özetleyen Mübâkât Türker, 173-177)

YEDİNCİ MES'ELE

(1) Ben derim ki; Gazzâlî'nin filozoflardan bu konuda naklettiklerinin sonu buraya kadar gelir. Bu sözde hak da vardır bâtil da...

Mevcut isminin eşyanın zâtına lâzımı ânını olarak delalet ettiğine dâir filozoflardan naklettiği sözler bâtil sözlerdir. Biz bunu muhtelif yerlerde açıkladık. Bu sözü İbn Sinâ'dan başka hiçbir filozof dememiştir... (Tehâfût et Tehâfût, 369-370)

(2) Hocazâde ise şöyle der:

«Filozoflara göre, Evvel cins ve fasıldan mürekkep olmaz, onun için tarifi yapılamaz. Vücut cinsten iştirâk değildir, dış lâzımda iştirâktir; mebdüyet izafettir, vâcib-ul vücut oluşu onun mahiyetine hâstır, cevher değildir. Onların bu görüşleri islâmiyete aykırı olmamakla beraber delilleri yetersizdir, işte bu sebepten dolayı Gazâlî meseleyi ele almıştır.

Bu hususta, filozofların iki yolları vardır: Bu yol, Allah'tan terkibi mutlak olarak kaldırılmasına dayanır. Eğer, Allah'ta terkip olursa gayra muhtaç olur, bu ise onun vucubuna aykırıdır. Buna karşı şöyle cevap verilebilir: Akıl cüzleri mâhiyetin cüzleri olmasının mânâsı, basit zâtın müteaddit mefhumatı nez'etmektir. Cins ve fasıl her nekadâr ayrı ayrı iseler de, aslında, vücudu tek olan bir şeyin suretleridir; bu bakımdan, bir taaddüt bahis konusu değildir. Buna karşı 'zihindeki vücut dışardaki vücuda delâlet eder, böylece terkip hasıl olur' denilirse, cevabı şudur: Akıl cüzleri, harîç yönünden, vücut ve mahiyetçe birdir, aksi halde ihtilâf etmiş olurlardı. Eğer, bu vahit vücut, bu cüzlerin her biriyle kaim ise, o zaman, vahit bir şeyin müteaddit bir şeye hulûl etmiş olması lâzım gelir. Eğer cüzlerin hepsiyle kaim ise, o zaman, cüzsüz küll gerekir; her ikisi de muhaldır. Son ilzamı «kül, cüzlerle var olmadı; zaman vuku bulur» diyerek reddetmek mümkün değildir; çünkü, cüzler, vücut bakımından taaddüt etmişlerdir. O halde bu vahit mahiyette terkip yoktur, basitlik dışındaki vücuda nazarandır, terkip ise zihni vücut hassebiyledir. O halde, imkân istilzamı kabul edilemez. 2 - Vâcib-ul vücut ma-

hiyetçe hiçbir şeyle iştirak etmez; Vâcibin dışında bulunan her mahiyetin vücuda mümkündür. Eğer, Vâcib de gayr ile mahiyette iştirak etse, mümkün olur. İştirak olmayınca fasıl olmaz, buna bağlı olarak terkip bulunmaz.

Cevabı: Bu fikir, vücutta iki vâcib olmaz fikrine dayanır, ama, vahdaniyet (birlik) hakkındaki zikredilmiş bulunan delillerin tam olmadığı belirtilmişti. Üstelik, onun mahiyetçe bir şeyle iştirak etmemiş bulunması, onun cinsi olmadığına delâlet etmez. Sırf onun nevine münhasır bir cinsi olmak niye caiz olmasın? Evvel'in, akıldaki diğer nevilerden farklı bir nevi olması birlik deliline münafi değildir. Cinsi mahiyet vücudun vücubunu gerektirdiği zaman dışarda nevilerinin bulunması caiz midir değil midir meselesi düşünlülecek bir meseledir.

'Vacibten başka bir mahiyet vücudun imkânını gerektirir' sözü ile eğer her mahiyet kendinden başkası için basit bir neviyettir fikir kastediliyorsa, imkân gerekmesini kabul ederiz, ama, bunun netice için hiç faydası yoktur. Eğer bu sözle mahiyet nev'i ve cinsi olmaktan daha geneldir fikri kastediliyorsa, kabul etmeyiz. Çünkü, Vacib için kendinin ve mümkünün dahil olduğu bir cins bulunmak caizdir. Bu da düşünlülecek bir meseledir. Çünkü, her mefhum mefhum olarak ele alındığı zaman, ya vücudunu tam bir gereklilik ile gerektirir, o takdirde vâciptir, veya gerektirmez; eğer, gerektirmiyorsa, ya yokluğunu gerektiriyordur, bu, mümtenidir (yani mümteninin hali budur), veya gerektirmiyordur, bu da mümkündür; mümkün, varlığını gerektirmez, eğer öyle olsa vâcip olurdu.

İbn-i Sinâ bazı kitaplarında demiştir ki: Her mürekkepte bulunan cüzlerin zâtı diğer cüzün zâtı değildir. Bütün varlığı bu cüzlere bağlıdır, bu takdirde bütün vâcib-ul vücut olamaz. Cüzlere muhtaç olunca vâcip değil mümkündür. Gazâlî buna şöyle cevap vermiştir: Burhan, illetler zincirinin, ancak, faile muhtaç olmayan bir mevcutla kesilmesine delâlet etmiştir. Bu varlığın, birine muhtaç olmayan iki cüzden mürekkep bulunması niçin caiz olmasın? Bütün vâcib-ul vücut olmaz sözündeki vâcip ile eğer bir faile muhtaç olmayanı kastederse, bütünün vâcib-ul vücut olmadığını kabul etmeyiz; eğer, hiçbir şeye muhtaç olmayan kastediyorsa, kabul ederiz.

Râzî'nin kanaatına göre, eğer cüzler arasında birbirine ihtiyaç yoksa, o takdirde bu cüzler gerçek bir birlik teşkil etmezler ve vâcibin cüzleri onun cüzleri olmaz; eğer ihtiyaç varsa, malûdürler, bu takdirde, onlardan mürekkep olan şey mümkündür, vâcip değildir. İki cüzden biri diğerine muhtaç olup aralarında, babalık, oğulluktaki gibi mülâzemet bulunması ve bu ikisinden hakikî bir birlik meydana gelmesi neden caiz olmasın? Buna karşı 'eğer, cüzler arasında birbirine ihtiyaç varsa onlardan mürekkep olan şey vâcip olmaz; üstelik, mülâzemeti gerektiren bir mucibe'de ihtiyaç vardır. Bu halde, telâzum ya illetle malûlu veya o illetin iki malûlu arasında olur. Eğer bu tarzda bir münasebet olmazsa, o zaman, o ikisinin varlığını diğerinden ayrılmış olarak farzetmek mümkün olur. Aksi hal varit ise, o ikisinin birleşmesiyle vücuda gelen şey vâcip olmaz' diye cevap verilirse, denilebilir ki: O ikiden birinin diğerine devamlı olarak taallûk etmesi aralarında telâzum olması için yetiştir, ayrıca birinin diğerinin illeti olması neden lâzım gelsin? Veyahut, her birinin diğerine taallûku mahiyeti hasebiyle niçin olmasın?

Gazâli demiştir ki 'cevheriyet, vücudiyet, mebdeiyet, her ne kadar filo-
zorlara göre cins değilse de mücerret akliler zâtın lâzımlarından değildir,
fakat cinstirler. Allah, akli olmakta **Mücerret Akıllarla** iştirâk eder. De-
mek ki Vâcibe terkip lâzım olmuştur.

Fakat, malûmdur ki akli olmanın mânâsı maddeden tecerrüttür, bu, sel-
bi bir mânâdır, Allah'ın zâtına lâzımdır, onun hakikatından hariçtir. Akli
olmak ne **Mebdein** ne de **Akılların** zâtı ile kaim değildir, imdi, tertip gerek-
tirmez. (Hocazâde, Tehüfüt, II, 14-20 özetleyen Mübahat Türker, 137-139)

SEKİZİNCİ MES'ELE

(1) Ben derim ki; Ebu Hâmid (el-Gazzâli) İbn Sinâ'nın mezhebini
-Makâsıdda olduğu gibi-burada da aynen nakletmemiştir. (Tahafüt et Ta-
hafüt, 39)

(2) Ben derim ki, bu bölüm bütünüyle mugâлата ve sofizmdir. Çünkü
topluluk (filozoflar) Evvel için ne mâhiyetsiz varlık ne varlıksız mâhiyet ka-
bul etmişlerdir. Sadece varlığın bileşiklerde onun zâtına zait bir sıfat oldu-
ğunu ve bu sıfatı fâilden elde ettiğini kabul etmişler ve fâili olmayan ba-
sitin bu sıfatının mâhiyete zâid olmadığına ve onun varlığa aykırı mâhiyeti
bulunmadığına inanmışlardır. Yoksa onun filozoflara karşı çıkarken söyle-
diği sözünü dayandırdığı gibi asla mâhiyet yoktur dememişlerdir. (Tahafüt
et-Tahafüt, 398)

Hocazâde ise şöyle der:

Bu hususta İbn-i Sinâ'nın delili şudur: Vücut mahiyetle kaim olursa,
kıyazının sebebi ya mahiyettir, o takdirde kendine takaddüm etmiş olur, bu
muhaldir, veyahut başkasıdır, o takdirde vâcib vâcib olması, zira illetlenmiş
bulunmaktadır. Bu delille çeşitli cevaplar verilmiştir: 1 - İsrâk sahibine göre,
vücut itibarı olduğu ayanda zait olmadığı için ziyade edecek olan bir illete
muhtaç olmaz. Buna karşı, «mayitle vasıflanmakta bir illete muhtaçtır» de-
nilebilir. Cevap olarak, «Vâcibin zâtı var oldukça bir illet gerektirmez, zâ-
ten vardır, ancak imkân vasfı ama gerektirir» denilirse şöyle denilebilir:
Vasıflanma gayrardan müstağni olan bir şey olmadığı için müreccihten kurtul-
maz.

2 — İmam Râzi'nin itirazıdır: a) İlet vücut bakımından tekaddüm et-
mez, Mahiyetin mümkünlerin illetleri kabil illetler olduğuna göre, kendi
vücudunun illeti olması caizdir. Eğer böyle olsaydı, müteessirden müessire
geçilmezdi diye bir cevap verilse, buna karşı, «bir şey gayra sebep olmak
için varolmak zorunda bulunur, ama kendi kendisinin illeti olmak için böyle
bir mecburiyeti yoktur» denilebilir. Bunun cevabı şudur: Fail ister zâtını
ister gayrını icat etsin ilkin var olmak zorundadır. Sonra icat eder, o halde
mahiyet kendi kendini meydana getiremez. b) Mahiyet, şeyin sıfatlarında
birine illet olabilir böylece müessirin müteessirden önce gelmesi vücutta
olmak gerekmez. Bunun cevabı şudur: İbn-i Sinâ, onun zannettiği gibi, ma-
hiyetin, sıfatlardan birine sebep olduğunu söylememiştir. İbn-i Sinâ'nın fikri
şudur: Mahiyetin sıfatlardan birine sebep olması caizdir, fakat vücut olan

sıfat, mahiyet, yüzünden varolmaz, çünkü sebep vücut bakımından öncedir, halbuki, vücut kendi vücudundan önce gelemez. İbn-i Sînâ'ya göre, mahiyet bir şeyin sebebi olamaz ama kendi sıfatlarından birinin sebebi olabilir. Mahiyet ise mahiyet olarak bir sığata illet olamaz, sıfat ancak onun lâzımı olabilir, çift olmaklığın dördün mahiyetinin lüzum olması gibi.

(3) Gazâli'nin itirazıdır. Özeti sebepler zinciri vücudu mahiyete zait olan bir şeyle de kesilebilir fikridir. Fakat, hem mahiyeti vücutla sıfatlandırarak fail gerekir hem de filozoflar, zinciri kesen delili vücudun ziyade edilmediği de kullanmamaktadırlar, ancak kesilecek yere geldikten sonra onun mahiyetinin vücudundan ibaret olduğu neticesine varmaktadır. Gazâli'nin mevcudun hakikatı nefyedildikte vücut makûl olmaz hükümünü kabul etmiyoruz. Mutlak vücudun hakikatı ile mâkul olması hususi vücudun da öyle olmasını gerektirmez. Hususi vâcib-ül vücudda vücut mahiyete izafe edilmez, ama hal mümkün vücutta da böyle olmayı gerektirmez. Vâcibte, onun hakikatı vücududur demek onu gayrdan ayırlamaz hale sokmak demek değildir, sadece, onun kendiliğinden mevcut olduğunu göstermek için onun hakikatı vücuduna eşittir denilir ve asıl böyle olmakla gayrdan ayrılır.

(4) İslâm filozoflarından sonra gelen bir gurup kendiliğinden vâcib olan şey zihnen mahiyet ve vücuda ayrılmaz, ayrılıysaydı mahiyetin külli olması gerekirdi demektedirler. Fakat, zihnin vâcib-ül vücudu bu türlü bölmeye hasretmesi zaruri değildir, zihin onu hüviyet ve vücuda da bölebilir.

(Hocazâde Tehâfût, 20-28, özetleyen, Mübahat Türker, 149)

DOKUZUNCU MES'ELE

(1) Nefis sahibi olan ve olmayan şekilleri doğurmaya mahsus rûhların cisimlerde bulunmasına niçin cevâz verilmediğini söylemek istiyoruz. Cismin cisimden meydana gelmesi konusunda müşahade edenin bulunmadığı sözü Ebu Hâmid için ne garip bir itiraftır. Halbuki müşahade bundan başka şekildedir. Senin şunu bilmen gerekir ki, filozofların sözleri burhâni metotlardan soyutlandığı zaman cedeli sözler haline dönüşür. Eğer bu sözler meşhur değilse mutlaka meşhur veya garip ve reddedilen sözler olacaktır. Bunun nedeni şudur. Burhâna dayalı sözler nazar sanatıyla değerlendirildiği zaman burhâna dayalı olmayan sözlerden ayrılır. Bu sözlerden cinsin tarifine giren veya cinsin onun tarifine girdiği şeyler burhâna dayalı sözler olur. Bu hususun görülmediği sözler ise burhâna dayalı olmayan sözler olur. Bunun için Ebu Hâmid'in gerek bu kitabta gerekse diğer kitaplarında filozofların mezheplerine dâir naklettikleri şeyler ile onların kitaplarını görmemiş olanlara vazettikleri hususları göstermek için yaptığı şeyler onların sözlerinden hakikatın tabiatını değıştirici şekildedir. Veya halkın çoğunu onların bütün sözlerinden yüz çevirtici olmuştur. İşte bu kötülükte onun yaptığı, hakikat hakkında işlediği hayırdan daha çoktur. Bunun için Allah biliyor ki, hikmete ilışen bir kötülük olmasaydı ben onların sözlerinden hiçbir söz nakletmezdim. Hikmet ile, eşyâya burhânın tabiatının gerektiği şekilde bakmayı kastediyorum. (Tahafût et-Tahafût, 408-410)

(2) Hocazâde ise şöyle der:

«Evvelin cisim olmadığına dair filozofların iki delili vardır: 1. Cisim hicelik itibariyle cüzlere, manevî olarak suret ve heyulâya bölünür. Bölünen şey gayrı gerektirir. Eğer vacib-ul vücüt cisim olsa bölünür ve gayrı gerektirir, bu ise muhaldir. Cevabı: Cisim bölünmez, bilâkis, basit bir şeydir, sürekli bir birlik olup bilfiil değil ancak bil kuvve bölünür. Cisim bölünse bile, eğer her cüz vâcipse bütün de vâcib olur. Buna karşı, cüzlerin her biri zatın gayrıdır zât ise o cüzlere yani gayra muhtaçtır, o takdirde nasıl olur denilebilir. Eğer cüzler birbirine muhtaç olursa hakiki vahit olur, eğer olmazsa hakiki vahit olmaz, taşla insanda olduğu gibi, Muhtaç olduğu takdirde vacip değil mümkündür, muhtaç olmadığı takdirde vacibin taaddüdü gerekir denilse bile «Vacibin taaddüdü tespit edilmemiştir» cevabı verilebilir.

2. Her isim, mahiyeti itibariyle, kendi nevinden diğer bir cisim meydana getirmeyi icabetmez, meselâ, felek cirimleri, şahısları müteaddit olan bir nevi teşkil etmez, çünkü onun fertleri hakikatları itibariyle birbirine mahalliftir, ama cisimlerin cüzleri olan cismani imtidat, nevi tabiatla müşterek ve muhassal olduğundan, her cismanî kendi nevinden bir başka şey meydana getirir., malûldür, cüz malûl olunca kül de malûl olur. Halbuki vâcib-ul vücüt malûl olamaz.

Cevabı: Cismani imtidat nevi tabiat değildir. Mutlak cismani imtidatın nevi yerine cin veya umumî araz olması caizdir. Böylece, cismani imtidatlar arasında tahallûf ancak sıcak, soğuk veya birbirinin unsuri diğerinin feleki tabiatı olmak yüzünden vuku bulur. Bu hususlar cismiyete dışardan lâhik olan şeylerdir. İmdi cismiyet, dışarıda mevcut olan bir şeydir, feleki tabiat başka bir mevcut olup cismi tabiatla bağlanır, halbuki, diğer taraftan, miktar olmaklık ve hat olmaklık başka başka şeyler değildirler. Cismiyet, ziyade gerektirmeksizin diğer şeylerle beraber, sadece cismiyet farzeder. Mikdar ise sadece mikdar değildir, kendisine bir takım fasıllar lazımdır.

Cismi tabiatın, mikdarda olduğu gibi, müphem bir şey olması neden caiz olmasın? Dış varlıklardaki ayrılıklar neden hakikatlarındaki ayrılıklarıdan ileri gelmesin? Eğer «Allah'ın cisim olamayacağına getirilen delil noksandır, delil ancak mümkünler zincirini kesen bir vacibin varlığına delâlet eder, cisim bu vazifeyi yapamaz, çünkü cisme hülûl eden arazlar ancak kendilerini kabul eden şeye tesir ederler, malûller yokken onların faili olduğu düşünülen cisme nispetle bir vâzı da yoktur, o halde, vacip, cisim olmaz» denilirse buna şöyle cevap verilebilir: Cismin ve ona hülûl eden arazların ancak bunları kabul eden bir mahalle tesir edeceklerini kabul etmeyiz, çünkü böyle bir şey zarurî değildir, getirilen delil eksik istikraya dayanır, külliye hüccet teşkil etmez. (Hocazâde, Tehâfût, II, 28-31 Özetleyen Mübahat Türker, 155-156)

ONUNCU MES'ELE

(1) Ben derim ki; «filozoflar derler ki, her cisim ihdâs edilmiştir diyen kimse hudûs ile yoktan (lâmevcut) yani ademden icâd etmeyi anlamışsa hudûsa hiç görülmemiş bir mana vermiştir. Dolayısıyla bu anlam zorunlu olarak bir burhânı gerektirir. Gazzâlî'nin filozoflara bu bölümdeki itirâz-

larına ve onların dehre kâil olduklarını söylemek mecburiyetinde bıraktığına dair beyanlarına gelince, biz bunun cevabını daha önce vermiştik. Burada tekrarlamaya gerek yoktur... (Tehafüt et-Tehafüt, 415)

(2) Hocazâde bu mes'eleye ayrı bir bahis tahsis etmemektedir.

ONBİRİNCİ MES'ELE

(1) Ben derim ki; kadîmin bilgisi konusunda bununla filozofların sözü arasında bir mukayese yapmak için bu sözü öne almıştır. Çünkü bu söz ilk başlangıçta filozofların sözlerinden daha çok ikna edicidir... (Tehafüt et-Tehafüt, 424-425)

(2) Ben derim ki; bu bölümü filozoflardan çirkin bir şeyi naklederek açmıştır. Bu söz ne hâdislerde, ne de külden fiilinin zâtından zorunlu olarak sâdır olması nedeniyle-ışığın güneşten suduru gibi-Bâri Sûbhânehu'nun irâdesi bulunmadığı sözüdür. Sonra onlardan; Bâri Teâlanın fâil olması nedeniyle âlim olması gerektiğine dair sözler nakletmiştir. Filozoflar Bâri Sûbhânehu'dan irâdeyi reddetmezler. Ancak onun için beşerî irâdeyi kabul etmezler. Çünkü beşeriyet; irâde sahibindeki eksiklik ve irade edilen şeyden etkilenmekten ibârettir... Onun, fiil iki kısımdır; ya tabii veya irâdîdir sözüne gelince bu bâtıldır. Aksine Bârin'in fiili- filozoflara göre- hiçbir şekilde tabii olmadığı gibi genel anlamda irâdî de değildir. Bilakis insan irâdesindeki eksikliklerden münezze olan bir irâdî fiildir. Bunun için irâde ismi bu fiillere isim bakımından iştirak yönünden verilmiştir. Keza ilim ismi de (lafzı) kadîm ve hâdisin bilgileri için aynı şekilde verilmiştir. Hayvanda ve insanda irâde edilen tarafından ona ilişmiş olan bir infîâl (edilgenlik) tir. Dolayısıyla bu, onun mâlûludur. İnsan iradesinden anlaşılan budur. Bâri Sûbhânehu ise mâlûl bir sıfatla nitelenmiş olmaktan munezzektir. Öyleyse onun için irâde kelimesinden anlaşılması gereken; fiilin bilgi ile birlikte sâdır olmasıdır. (Tehafüt et-Tehafüt, 438-439)

(3) Bütün bunlardan sıyrılmanın yolu; Bâri Teâlanın ilminin, insan ilminde doğru ve yalan diye bölünlenen karşılıklı doğruluk ve yalanlığa bölünmez olmasıdır. Bunun örneği şudur: İnsan için gayrini ya bilir veya bilmez denilir. Bu ikisi birbiriyle çelişiktir. Birisi doğrulanınca diğeri yalanlanır. Bâri Sûbhânehu için ise her iki durum birlikte doğrulanır. Bizim bildiğimizi ve bilmediğimizi kastediyorum. Yani o eksikliği gerektiren bir bilgi ile bilmez. Ki bu insanoğlunun bilgisidir. Bâri Teâla eksikliği gerektirmiyen bilgi ile bilir. Bu bilginin keyfiyetini ondan başka kimse kavrayamaz. Küllîler ve cüzîlerde de durum böyledir. Bâri Sûbhânehu'nun onları bildiği ve bilmediği tasdik edilir. İşte eski filozofların kaidelerinin gerektirdiği görüş budur. Fakat bu görüşü ayırıp da Bâri Sûbhânehu küllîleri bilir cüzîleri bilmez diyen kimse onların mezhebini kavramamış olur ve kâdelerin riâyet etmemiş olur. Çünkü insani bilgilerin hepsi infialler ve varlıklardan etkilenmelerden ibarettir. Bu bilgilerde müessir olan varlıklardır. Bâri Sûbhânehu'nun bilgisi ise varlıklara etki eden bilgidir. Varlıklar onunla etkilenirler. Bu husus takarrür edince ebu Hâmid ile filozoflar arasında bu bölümde, bundan sonraki bölümde ve ondan sonraki bölümde cereyan eden çatışmanın hepsi

de rahatlayıverir. Lâkin biz her hal-ü kârda bu babların hepsini zikrederek özel hususlara dikkatleri çekelim ve bu konuda geçenleri hatırlatalım, (Tehafût et-Tahafût, 445-446)

Hocazâde ise şöyle der:

«Filozoflara göre, Allah cüzileri cüziler olarak değil, küllî bir vecihle bilir. Küllî vechin mânâsı, küllî mahiyet, dışarda ancak bir tek şahısta içtima etmiş küllî sıfatlarla mevsuf olarak bilinir demektir. Allah, zamanda değişen cüzileri bilmez, fakat bütün cüzileri bilir, onları zaman üstü bir ilimle bilir, meselâ, güneş tutulmasını bütün teferruatıyla bilir. Allah'ın ilmine nispetle geçmiş, gelecek ve şimdi yoktur. O yüzden Gazâlî'nin Allah Zeyd'in mümkün olduğunu bilmez tarzındaki ilzâmı zaaf taşır. Allah şahısların hepsini, ancak zamana dahil olmayan bir ilimle bilir. Bu kadarı şeriâtın hükmünü icra etmek için kâfidir.

Buna karşı, «cüziler ancak cismanî âletlerle idrâk edilir. halbuki Allah mücerrettir» denilirse cevabı şudur: Bu memnudur, zira ilim sadece suretlerin idrâk edene hasıl olması değildir. İlim sırf izafet olabilir. Buna karşı «eğer, bu doğru olsa, Allah'ın, hadiseleri dışarda var olmazdan önce bilmesi gerekir, zira, izafetin, eğer muzaflar var olmazsa, hariçte ve zihinde varlığı yoktur» denilirse cevabı şudur: İzafetin muzaflara mütevakkıf olduğunu kabul etmiyoruz. Muzafın ayrılması kâfidir. Fakat, bu, mükâberedir, üzerinde düşünülmesi lâzımdır.

Zamanî eşyayı o vasfıyla bilmek tagayyür gerektirir, ilim de tagayyür etmezse cehil demek olur. Malûma olan izafettin değişmesi âlimin zâtını değiştirir denilirse cevabı şudur: İlim ya sırf izafettir, Allah'ta izafetler değişebilir; veya izafet sahibi bir sıfattır, izafetin değişmesi onu değiştirmez. Eğer, ilim malûma eşit bir suret olsaydı, tagayyür gerekirdi, bu ise memnudur. Onun, izafetleri bulunan bir sıfat olması, meselâ, iradede olduğu gibi, neden caiz olmasın? Bazı mutezilîler buna karşı şöyle cevap evrmişlerdir: Bir şeyin olmadığı fakat olacağı bilinse, o aynı ilimle onun yokluğu ve var olduktan sonraki hali bilinir, meselâ, Zeyd yarın memlekete gelecektir ilmi böyledir. Bu ilimle Zeyd'in şimdi memlekette olmadığı, yarın geleceğini tagayyür vuku bulmadan bilebiliriz.

Bu görüşe çeşitli itirazlar serdedilmiştir: 1. Vaki olacağın hakikatı vaki olmuşun hakikatından başkadır, ilimleri de başkadır. Buna karşı «malûm ilme bağlıdır, onun değişmesi ilmi değil, bağıllığın değişmesini gerektirir» denilemez, zira, mutezilîlere göre, ilim bilenle bilinen arasındaki ilgidir, yoksa ilgiye sahip olan bir sıfat değildir. 2. Vaki olmuş olanın ilminin şartı vukudur, vaki olacak olanın ilminin şartı adem-i vukudur. Bu iki ilim bir olsaydı, şartları da bir olurdu, oysaki bir değildir. 3. Vaki olacak şeyin, bir vecihle bilinmesi bir vecihle ise bilinmemesi düşünülebilir, zira, her vecihle vukuunu bilmemek mümkündür.

Allah'ın bütün zamanlara olan nispeti eşittir, varlıklar, Allah'ın ilminin zamanın üç durumuna tabi olmasıyla değil, ezelden ebede kadar, içinde vaki olduğu muayyen vakitler hasebiyle Allah'ın malûmudur. O bakımdan Allah'ın, zamana giren bazı şeyleri bilmemesi gerekmez. Allah, cüzileri bilmez, ancak onların özel mahiyetini bilir demek Allah'ın bazı vecihleri bil-

memesini tazammun eder. Halbuki, illetin hususiyetini tam bilme, malûlün hususiyetini tam bilmedir.

Buna karşı şöyle bir itiraz serdedilmiştir: Sismanî cüzileri bu vasıflarıyla bilmek, idrâk etmek bir varlık için yetkinliktir, fakat, mutlak yetkinlik değildir, çünkü, bu, kesret gerektirir. Fakat bu itirazın Allah'a gerekmediği izah edilmişti.

Allah'ın cüzileri idrâk etmesi hususunda bir kısım insanların kanaatları şudur: Allah zâtını idrâk ederken, nasıl, zâtın gayrı olan bir surete muhtaç değilse, kendinden sudur edenleri idrâk ederken de durumu öyledir. İnsan bile eşyayı tek suretle tasavvur eder. Sunet için bir surete ihtiyaç olsa, zâtımızı idrâk edemezdik. O halde, Allah'ın, kendisinden sudur edenleri idrâk etmesi için zâtından başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Taakkûlde, mâkulün akla hulûlû arazendir; eğer, âkil, kendiliğinden ise, hulûlsüz akleder. Vâcip, Malûl-u Evvel'i işte böyle idrâk eder.

Cevabı şudur: Eşyayı idrâk etmek için suretin suretine ihtiyacımız olmamasından, masdarın, kendinden sudur edenleri bilmek için, zâtından başkasına muhtaç olmaması gerektiğini kabul etmiyoruz. Bu söz, ancak idrâk için bir şeyde mutlak husule geliş kâfi olsaydı tamam olurdu, halbuki öyle değildir. İdrâk için, sadece kabilde husule gelmek niçin kâfi gelmesin?

Allah'ın eşyayı bilmesi, eğer, onların varlıklarından ibaretse, eşya bilinmek için var olmak gerekir. O halde, Allah'ın iradesi ve ilmi birdir, failiyeti tabiidir. Fakat, Allah'ın failiyeti ne hayvanlarınkine ne de cisimlerininkine benzer. İlim ile irade bir olunca, Gazâlî'nin şu itirazı kabul edilemez: İlimin, izafetleri çok olan bir sıfat olması niçin caiz olmasın? Onun bu itirazı İbn-i Sinâ'ye gerekmez, zira, ona göre Allah'ın ilmi malûmlerin taaddûdû ile taaddût eden suretlerdir; bununla beraber, Allah, zamanî cüz olmak itibarıyla, cüzileri bilmez. (Hocazâde, Tehâfût, II, 31-41 Özetleyen M. Türker, 191-194)

ONİKİNCİ MES'ELE

(1) Onun, filozofların Bâri Teâladan sâdır olan şeyin tabiat yoluyla sâdır olduğuna dâir naklettiği söz bâtil bir sözdür. Gerçekte-onlara göre-varlıkların Bâri Tealadan sürdürü insan tabiatı ve iradesinden daha üstün bir Cihet iledir. Çünkü insan tabiat ve irâdesine eksiklik ilişir. (Gazâlî'nin) filozoflardan bu konuda delil olarak naklettiği ve kendi zâtını bilmeyen ölüdür, Evvelin ise ölü olması imkânsızdır sözleri iknâi bir söz olup meşhur öncüllerden oluşmaktadır...

Bu faslın ihtivâ ettiği husûsların hepsi aldatmaca ve Ebu Hamid'in tutarsızlıklarından ibârettir. Biz Allahtan geldik ve yine ona döneceğiz. Bilginlerin tutarsızlıklarından ve bu gibi konularda iyi anılma isteklerinden dolayı Allahtan isteğimiz bizi riyâ perdesiyle perdeleyip âhiretten uzaklaştıranlardan kılmaması ve değersiz değerliye tercih edenlerden eylememesi ve güzel bir hatime nasip eylesidir. Muhakkak ki, O, herşeye kâdirdir. (Tehafût et-Tehafût, 449-454)

Hocazâde ise bu konuda der ki.

«Allah'ın zatını bildiği hususunda filozofların iki yolları vardır: Birinci- si Allah'ın gayrını bildiğini iddia eden görüştür. Allah gayrı bilince, umumi bir imkânla bildiğini de bilir. Bu hal insanda bile öyledir. İkincisi: Allah'ın zâtı kendiliğinden kaim bir mücerrettir, böyle olan her mücerret zâtına hazır olur, taakkülün mânâsı budur. Bazı kimseler ise zâtını bilmek suretiyle gayrını bilir demektedirler, bazıları ise bunun aksini iddia eder. Bazı mücerretlerin gayrını bildiğini bilmemesi niçin caiz olmasın? İnsanın kendisine bakarak vermiş olduğu hüküm yakını ve külli değildir.» (Hocazâde, Tehafüt, II, 41-53, özetleyen, Mübahat Türker, 200)

ONÜÇÜNCÜ MES'ELE

(1) Gazzâlî'nin İslâm filozoflarının Allah'ın cüz'ileri bilmesi konusundaki görüşlerini anlayışı böyle. Ancak biz bu görüşlerin ne kadar gerçeği yansıttığını mukâyese edebilmek için Gazzalî'nin dayandığı İslâm filozoflarından İbn Sînâ, (el-İşârât) ve fârâbî (el-fusûs)'den bazı pasajlar aktararak bir fikir vermek istiyoruz: Bu konuda İbn Sînâ el- İşâret'te şöyle der:

İşâret Sebepleri ile bir mebd'e nisbeti gerekmesi bakımından cüz'î objeler de külli objelerin akledilmesi gibi kendi içerisindeki türüyle ihtisas kesbettiği yönde bazan akledilir. Cüz'î güneş tutulması gibi. Cüz'î sebeplerinin elde edilmesi ve aklın bu sebepleri ihâta ederek küllîleri akletmesi gibi bunun (güneş tutulması) vuku'buluşunuda akledebilir. Ancak bu şu anda veya daha önce vuku'bulduğunu veya daha sonra vuk'bulacağını hükmettiren zaman bakımından cüz'î idrâkin dışındadır. Bilakis bu şunun akledilmesi gibidir. Aynı şu vakitte-ki bu bir tür cüz'idir- şuranın karşısında -bu da bir tür cüz'idir- bulunması halinde ay tutulması meydana gelir. Her ne kadar birinci şekilde akledilmiş olsada el-akl el-Evvelin onun vuku' bulduğunu veya bulmadığını akletmesi olmadan ay tutulması vuku'bulabilir. Çünkü bu idrâk başka bir cüz'î idrâktir ve idrâk edilenin meydana gelmesiyle idrâk te meydana gelir, idrak edilenin yok olmasıyla o da yok olur. Birinci ilim bakımından cüzî de olsa bütün devir boyunca sâbittir. Şöyleki akleden, aynı şu yerle şu yer arasında bulunması halinde ilk zamanda muayyen bir vakitte belirli bir ay tutulması olacağını akleder. Her iki hal sınırlıdır. Evvelin bunu akletmesi ay tutulmasının olmasından önce ay tutulması esnasında ve ondan sonra sâbittir.

Tenbih ve İşâret:

Eşyanın nitelikleri birkaç şekilde değişebilir. Bunlardan birinci -sözgelimi- beyaz olan obje siyahlaşmasıdır. Bu ise eklenmemiş olan yerleşmiş bir sıfatın istihâlesi ile olur. Yine bir diğeri de -sözgelimi- objenin bir cismi hareket ettirmeye kadir olmasıdır. Bu cism yok olursa, kişi cismi hareket ettirmeye kadirdir demek de müstahil olur. Şuhalde onun sıfatları müstahil olur, fakat kendi zâtında bir değişiklik olmaz. Değişiklik izafetlerindedir. Kişinin kâdir olması onun için bir tek sıfattır. Ve bu sıfata -sözgelimi- herhangi bir halde cisimleri hareket ettirme gibi hülli bir emrin izâfeti ilişir ve bu ilkin kendi zâtından olan bir lazım olur. Bu izâfetce Zeyd, Amr, ağaç, taş, gibi şeyler de ikinci bir girişle dâhil olurlar. Çünkü kişinin hareket et-

tirmeye kâdir olması, ona belirli izâfetlerle mutlaka bağlanması gereken bir şekilde bağlanmış değildir. Çünkü Zeyd hiç bir şekilde mümkün olmasa ve onun kuvvetinin hareket ettirmeye izâfeti edebiyen vuku'bulmasa bu, Zeyd' in hareket ettirme kuvvetinin bulunmasına zarar vermez. Öyleyse kişinin kudret sahibi olma esası ona takdir edilen objelerin hallerinin değişmesiyle değişmez. Sadece onun dışında olan izâfetler değişir. İşte bu kısım ondan öncekine karşıt gibidir.

Bir diğeri de-sözgelimi-bir objenin bir şeyin olmadığını bilmesi gibidir. Sonra o şey meydana gelir ve o obje o şeyin meydana geldiğini bilir. Bu takdirde hem izâfet hem de izâfe edilen birlikte değişir. Çünkü objenin herhangi bir şeyi bilir olması ona izâfetle özellik kazandırır. Hatta o külli anlamda bilir olsa bile bu, cüz'î olarak bilir olması için yeterli değildir. Neticede bilgi; yenilenmiş bir bilgi olarak yenilenmiş bir izâfeti, gerektirir...

İşte bu objeye izâfe edilen varlık ve yokluk gibi hallerin değişmesi durumunda niteliği bulunan o şeyin halinin de değişmesi gerekir. Sadece niteliğin kendisinin zâfetinde değil, bu zâfeti gerektiren nitelikte de değişmeyi icâbettirir. Değişme konusu olmayan şeyin değişmeye maruz kalması birinci kısma görede ikinci kısma göre de câiz değildir...

Nükte:

Senin sağ veya sol olman salt izâfettir. Kudretli ve bilen olman kendinde kararlaştırılmış olman bir halde olmandır. Bunun ardından lâzım veya ilişik olarak bir izâfet takip eder. Öyleyse sen bu ikisinden izâfe edilmiş bir hale sahipsin yoksa salt izâfete sahibi değilsin.

Zeyl:

Öyleyse vâcib el-Vücûd'un cüz'îleri bilmesinin zaman bakımından bir bilgi olmaması gerekir. O zaman kendisine hal, geçmiş ve gelecek dahil olupta ve zâtının sıfatında bir değişiklik ârız olur. Aksine onun cüz'îleri bilmesi; dehr ve zamanın üzerinde yüce ve kudsi bir biçimde olması icab eder. Onun bütün şeyleri bilir olması gerekir, çünkü her şey vasıtalı veya vasitasız olarak lazımdır.»

İbn Sinâ, el-İşârât ve T-Tenbihat, 18. bölüm, nakleden Süleyman Dünya, Tehafût neşri, 206-208)) Fârâbî ise Kitab el- Füsûs'da şu bilgiyi verir:

Fass:

O, sebebini bildiği her şeyi vâcib kılması bakımından bilmiştir. Sen sebepleri sıralasan, sonuçları; icâd yoluyla şahsi tek tek cüz'iyâta kadar uzanır. Her külli veya cüz'î Evvelin zâhiriyyâtından zuhûr edicidir. Ancak onların zatından zaman ve âna dahil olan hiç bir şey onda zuhûr etmez. Aksine onun zatından zuhûr eder. Onun yanındaki sıra sonsuza kadar şahıs şahıstır. O zatından olan bir bilgiyle bilmektedir. O tam bir kültür onun sonu ve sınırı yoktur. İş buradadır.

Fass: Evvelin bilgisi zâtı içindir bölümlere ayrılmaz. Onun ikinci bilgisi zâtındandır. Bilgi çoğalınca çokluk zâtından değil zâtından sonradır. Gök-yüzünden bir yaprak da düşse o bunu bilir. Bunun için kalem kıyamete kadar sonsuz bir akışla akar. Eğer senin gözünün baktığı nokta o yüce huzur

ise ve zevk alırsın da bu yaklaşmada ise sen rahat içerisinde olur sonra hayrete düşersin.

(Fârâbî, Kitab el-fusûs, 5-6, Haydarabad baskısı 1345 H).

(2) Ben derim ki; bu göz boyacılığındaki esas, yaratıcının bilgisinin insan bilgisine benzetilmesi ve iki bilgiden birinin diğerine kıyas edilmesi-
dir... Burada filozoflara karşı çıkış onların sözlerine karşı çıkıştır. Yoksa mes'elenin kendisine karşı çıkış değildir. (Tehafüt at- Tehafüt 450-466)

Hocazâde ise der ki:

(3) Filozoflara göre, Allah cüzileri cüziler olarak değil, külli bir vecih'e bilir. Külli vechin mânâsı, külli mahiyet dışarda ancak bir tek şahısta içti-
ma etmiş külli sıfatlarla mevsuf olarak bilinir demektir. Allah, zamanda de-
ğişen cüzileri bilmez, fakat bütün cüzileri bilir, onları zaman üstü bir ilim-
le bilir, mesela güneş tutulmasını bütün teferruatıyla bilir. Allah'ın ilmine
nespetle geçmiş, gelecek ve şimdi yoktur. O yüzden Gazâlî'nin Allah Zeyd'in
münkir olduğunu bilmez tarzındaki ilzamı zaaf taşır. Allah şahısların hep-
sini, ancak zamana dahil olmayan bir ilimde bilir. Bu kadarı şeriatın hük-
münü icra etmek için kâfidir.

Buna karşı «cüziler ancak cismeni âletlerle idrak edilir, halbuki Allah
mücerrettir» denilirse cevabı şudur: Bu memnudur, zira ilim sadece suretle-
rin idrak edende hasıl olması değildir. İlim sırf izafet olabilir. Buna karşı
«eğer, bu doğru olsa, Allah'ın, hadiseleri dışarda var olmazdan önce bilme-
si gerekir, zira izafetin eğer muzaflar var olmazsa hariçte ve zihinde var-
lığı yoktur» denilirse cevabı şudur: İzahetin muzaflara mütevakkıf olduğu-
nu kabul etmiyoruz. Muzafin ayrılması kâfidir. Fakat bu mükâberedir, ü-
zerinde düşünülmesi lazımdır.

Zamanî eşyayı o vasfıyla bilmek tagayyür gerektirir, ilim de tagayyür
etmezse cehil demek olur. Maluma olan izafettinin değişmesi âlimin zâtını
değiştirir denilirse cevabı şudur: İlim ya sırf izafettir, Allah'ta izafetler de-
ğişebilir, veya izafet sahibi bir sıfattır, izafetin değişmesi onu değiştirmez.
Eğer ilim maluma eşit bir suret olsaydı, tagayyür gerekirdi, bu ise memnu-
dur. Onun izafetleri bulunan bir sıfat olması, meselâ, iradede olduğu gibi
neden caiz olmasın? Bazı mutezilliler buna karşı şöyle cevap vermişlerdir:
Bir şeyin olmadığı fakat olacağı bilinse, o aynı ilimle onun yokluğu ve var
olduktan sonraki hali bilinir mesela Zeyd yarın memlekete gelecektir ilmi
böyledir. Bu ilimle Zeyd'in şimdi memlekette olmadığı, yarın geleceğini ta-
gayyür vuku bulmadan bilebiliriz.

Bu görüşe çeşitli itirazlar serdedilmiştir: 1. Vaki olacağın hakikatı va-
ki olmuşun hakikatından başkadır, ilimleri de başkadır. Buna karşı «malûm
ilme bağlıdır, onun değişmesi ilmi değil, bağlılığın değişmesini gerektirir»
denilemez, zira mutezillilere göre ilim bilenle bilinen arasındaki ilgidir, yok-
sa ilgiye sahip olan bir sıfat değildir. 2. Vaki olmuş olanın ilminin şartı vu-
kudur, vaki olacak şeyin, bir vecihle bilinmesi bir vecihle ise bilinmemesi
düşünülebilir, zira her vecihle vukuunu bilmemek mümkündür.

Allah'ın bütün zamanlara olan nispeti eşittir, varlıklar Allah'ın ilminin
zamanın üç durumuna tabi olmasıyla değil, ezelden ebede kadar, içinde

vaki olduğu muayyen vakitler hesebiyle Allah'ın malumudur. O bakımdan Allah'ın, zamana giren bazı şeyleri bilmemesi gerekmez. Allah, cüzileri bilmez, ancak onların özel mahiyetini bilir, demek Allah'ın bazı vecihleri bilmemesini tazammun eder. Halbuki illetin hususiyetini tam bilme, malûlün hususiyetini tam bilmedir.

Buna karşı şöyle bir itiraz serdedilmiştir: Cismani cüzileri bu vasıflarla bilmek, idrak etmek bir varlık için yetkinliktir, fakat, mutlak yetkinlik değildir, çünkü bu kesret gerektirir. Fakat bu itirazın Allah'a gerekmediği izah edilmişti.

Allah'ın cüzileri idrak etmesi hususunda bir kısım insanların kanaatları şudur: Allah zâtını idrak ederken, nasıl zatın gayri olan bir suret muhtaç değilse, kendinden südür edenleri idrak ederken de durumu öyledir. İnsan bile eşyayı tek suretle tasavvur eder. Suret için bir surete ihtiyaç olsa, zâtımızı idrâk edemezdik. O halde Allah'ın, kendisinden südür edenleri idrâk etmesi için zâtından başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Teakkülde, mâkulün akla hulûlü arazendir, eğer âkil kendiliğinden ise hulûlsüz aklader. Vâcip, Malûl-u Evvel'i işte böyle idrâk eder.

Cevabı şudur: Eşyayı idrak etmek için suretin suretine ihtiyacımız olmamasından, masdarın kendinden südür edenleri bilmek için, zâtından başkasına muhtaç olmaması gerektiğini kabul etmiyoruz. Bu söz, ancak idrâk için bir şeyde mutlak husule geliş kâfi olsaydı tamam olurdu, halbuki öyle değildir. İdrak için sadece kabilde husule gelmek niçin kâfi gelmesin?

Allah'ın eşyayı bilmesi eğer onların varlıklarından ibaretse, eşya bilmek için var olmak gerekir. O halde Allah'ın iradesi ve ilmi birdir, failiyeti tabiidir, fakat Allah'ın failiyeti ne hayvanlarınkine ne de cisimlerinkine benzer. İlim ile irade bir olunca, Gazili'nin şu itirazı kabul edilemez: İlimin, izafetleri çok olan bir sıfat olması niçin caiz olmasın? Onun bu itirazı İbn-i Sinâ'ya gerekmez, zira ona göre Allah'ın ilmi malumların taaddüdü ile taaddüt eden suretlerdir, bununla beraber Allah, zamanî cüz olmak itibarıyla, cüzileri bilmez. (Hocazâde, Tehafût 43-51, özetleyen, M. Türker, 204-206)

ONDÖRDÜNCÜ MES'ELE

(1) Ben derim ki; «her hareket eden ya kendiliğinden hareket eder veya dışardan bir cisimle hareket eder. Bu hareket kasri hareket adı verilendir» diye ortaya koyduğu söz kendiliğinden bilinen bir şeydir. «Kendiliğinden hareket eden şeyde onu harekete sevkeden, hareket edenin gayri değildir» sözü kendiliğinden bilinen bir söz değildir. Sadece meşhur bir sözdür... Burada Gazzalînin eski filozoflardan naklettiği sözler cedeli sözlerdir. Şu yünden ki o çoğu kerre bir burhanın neticesini kendiliğinden bilinir olduğu için almıştır. Diğer yünden o buna karşı, karşılık verilmesi gerekmeyen söz de almıştır ki bu cedelidir. Semâvî cirmen rûhlu cirim olduğunu açıklamak için bu metod İbn Sinâ'nın metodudur. Kudemânın ise bu hususta bundan daha güvenilir ve daha açık bir metodu vardır. Tehafût et Tehafût, 471-473)

Hocazâde ise der ki:

(2) Filozoflara göre gök irade ile hareket eden bir canlıdır. Onların bu görüşleri aykırı değildir, zira Allah her şeye kadirdir, ama delil getirmeleri icabetmektedir. Filozofların delilleri şudur: Felek kendiliğinden hareket etmektedir. Bu hareket ya tabii ya kasrı veya iradî olur. Hareket devri olduğu için tabii olamaz, zira tabii olarak terk edilen yere tabii olarak dönülemez. Hareket kasrı de olamaz zira tabi olmayan yerde kasr da olmaz, o halde iradidir.

Cevabı: Feleklerin hareket ettiğini kabul etmiyoruz. Onların hareketine delil olarak getirdikleri gözlem (müşahade) feleklerin değil, ancak yıldızların hareketine delâlet eder.

Feleklerin daire hareketi yaptığı hususunda Tabiiyyun'un kanaatı şudur: Feleğin cüzlerinden her birinin vazı onun zâtına lâzım değildir, aksi halde tabiatları muhtelif olur ve böylece felek basit olmaz. Tasavvur olunan her vaz'ın zâta nisbetle zevali mümkündür. Bu zeval imkânı, o cüz'ün bir vaz'a intikaline imkân verir. Bu vaziyet dairesel hareketle olur. O hareket meyille tasavvur olunur. Feleğin bilfiil müstedir meyli vardır ve daire hareketi yapar.

Tabiiyyun'un zikretmiş olduğu bu şeyler eksiktir: 1. Basitlik üzerine dayandığı için bu, ancak tahdit eden ile tamamlanır. 2. Vazı'ların vâcip olması ve zeval imkânları oraya doğru hareket etmeyi gerektirmez. Eğer bir vaz'a gelmeyi o şeyin tabiatı gerektirmiyorsa, demekki o vazı o cüz için mütemidirdir. O halde vazıların tabiata nisbet edilmesi icabeder, oysaki bu istenilen şeye aykırıdır. Eğer tabiatlarına nazaran hareket edemiyorlarsa, sükunette olmaları icabeder. 3. Feleğin bir cüzüne farklı bir suret eklenmesi ve o cüzün farklı bir hareket yapması calz olabilir. 4. Felekte müstedir bir meylin mebdei bulunduğunu kabul etmiyoruz. Zira takdir edilen şey müstedir hareket imkânının önce gelmesidir, o da bir mebdein varlığını gerektirmez. Buna karşı «mebde nev'i surettir, bu suret bilfiil olan felekte mümkün olunca, ondaki vücudu da bilfiil olur» denilirse şöyle cevap verilebilir, mebde nev'i suret olamaz. Felekte müstedir imkânı onun nevi suret olduğunu gerektirmez. 5. «Basitte müstedir meylin mebdesinin varolması ortada bir manı olmadığını gösterir» hükmünü kabul etmiyoruz. 6. Aynı şekilde «müstedir harekete ancak müstakim olan veya mürekkep bir meyile sahip olan mâni olur» hükmünü de kabul etmiyoruz, zira o mâni olan şeyin ancak cisim olmasını gerektirir. 7. Meylin mebdeinin varlığı ve bir maninin yokluğu bilfiil meyil gerektirmez. Zira ortada meyli mütevakkef bulunduğu herhangi bir şart olabilir. Feleğin müstedir hareket ettiğine getirilen delil feleğin cihetleri ve kutupları meselesine aykırıdır. Cihetlerin ve kutup noktalarının hususi oluşu müreccihsiz bir tercihtir.

Feleğin hareket ettiğini kabul etmek bile hareketin tabii olmadığını kabul etmiyoruz. Çünkü taşın yukarıdan aşağıya doğru olan hareketi bunu nakzeder. Burada her nokta ilkin istenilmiş sonra terkedilmiştir. Buna karşı «hareket, zâtı bakımından matlup olan bir şey değildir, bilakis gayre yönelmiştir» denilse bile bu sözler filozofların sözleridir, delilsizdir. Hareketin tabii olmadığı takdirde kasır olduğu sözünü de kabul etmiyoruz, çünkü mebde dışardadır. (Hocazâde, Tehafüt, II. 52-56. özetleyen, M. Türker. 326).

ONBEŞİNCİ MES'ELE

(1) Ben derim ki; burada Gazzâlî'nin naklettiği şeylerin hepsi onların görüşleri veya görüşlerinin gereğidir. Ya da görüşlerindeki sözleri bu noktaya indirilebilir. Ancak göğün hareketi ile sonu olmayan cüz'î durumları kastettiği hususundaki nakilleri müstesnâdır. Çünkü sonu olmayan şey istenmez. Zira ona ulaşamaz. Bunu İbn Sinâ'dan başka kimse söylememiştir. Ebu Hâmidin bu teze karşı direnmesi -biraz sonra görüleceği gibi- yerlidir.

(2) Ben derim ki; bu söz öylesine çirkin ki; ancak iki adamdan birisinden; ya cahil kişi veya şirretli kişiden çıkabileceği zannedilebilir. Ebu Hâmid el-Gazzâlî ise her iki nitelikten de uzaktır. Lâkin câhil olmayandan câhilâne bir söz şirretli olmayandan da şerir sözler nâdir de olsa çıkabilir. Fakat bu; insanın unutmalarından mutevellit eksikliğine delalet eder. (Tehafût et-Tehafût, 485/586) Ben derim ki, bu söz sofistlik bir direnmedir. Çünkü bir mes'eleden bir başka mes'eleye geçiş sofistlerin işidir... (Tehafût at-Tehafût, 488)

(3) Ben derim ki; bu konuşan kişi (Gazzâlî) fâil sebep yönünden değil gâi sebep yönünden sebep

birisi ikinci kasıtlı gâi sebep olduğundan şüphe etmez. Herhangi bir varlıkta gâi sebep zorunlu olarak vardır. Henüz tafsilatıyla vâkif olunamamışsada mevcûd bir hareketin, yıldızların gidiş ve dönüşlerinin muhakkak bir varlığa müdahalesi vardır. Buradaki ihtilâf varlıkların hepsinin dağılmasına sebep olur. Bu cüz'î sebeplerin bir çoğu ya hiçbir şekilde anlaşılamaz veya uzun tecrübelerden ve geniş bir zaman içerisinde anlaşılabilir.

Nitekim Hakim (Aristoteles) Felekî Tedbirler kitabında bu cüzî şeyleri tesbit etmiştir. Küllî mes'elelere gelince bunun üzerinde durmak ve anlamak kolaydır. Astroloji bilgileri bunların birçoğuna vâkif olmuşlardır. Kildâniler gibi birçok geçmiş milletlerin bu konuda ileri gittiklerine dâir zamanımıza pekçok şey ulaşmıştır. Onun için mevcûdatta bir hikmetin bulunduğu inanılmaması gerekmez. Çünkü istidlâl yoluyla ortaya çıkmıştır ki; gökyüzünde görülen her şey gâi bir hikmetin konusu ve gâi sebeplerden bir sebebin mahallidir. Bu husus canlılarda böyle olduğuna göre gök cisimlerinde de böyle olması daha uygundur. Hayvanlarda ve insanlarda onbinlerce hikmet bin yıl gibi bir zamanda ortaya çıkmıştır. Öyleyse uzun seneler sonra gökyüzündeki cirimlerin hikmetlerinin açığa çıkması uzak görülemez. Biz geçmişlerin bazı rûmûzlarla konuştuklarını görüyoruz. Bu rûmûzların yorumunu ilimde gelişmiş olan hikmet sahipleri bilirler ki bunlar gerçek filozoflardır. (Tehafût at-Tehafût, 491-492)

Hocazâde derki:

Filozoflara göre gök mademki irade ile hareket etmektedir, o halde bir maksadı olmalıdır. Bu maksat hissî olamaz, zira hissî maksat istek veya isteksizlik şeklinde tecelli eder, bu ikisi cisme bağlıdır. Halbuki felekler basittir, bu çeşit maksatları yoktur, onların maksatları ancak akli olabilir ve hareketle elde edilir. Bu halde maksat ya unsurî âleme ya feleklerin kendisine veya onlardan yüksek bulunan bir şeye taallûk edecektir. Birinci ve üçün-

cü hal mümtenidir, zira o hallerde yüksek alçaktan istifade etmiş, olacaktır. O halde maksadım kendisinde olması lâzım gelir. Bu maksat ya bir zâtın, ya bir zâtın sıfatının veya bunların benzerinin elde edilmesine taallük edecektir. İlk ikisi muhal olduğu için üçüncüsü tebeyyün etmiştir. Feleğin maksadı mâşukuna benzemektir. Bu da onun sıfatlarına benzemeyi istemekten ibarettir. Bu Akıllar kemalâtını gerçekleştirmek mânâsında hareket ederler. Onlarda iki yönden kemalât hasıl olur: 1. Cismi yönden; bu bilkuvve durumların (vazı) bilfiileştirilmesidir. 2. Nefsi yönden; daha yüksek bir kemal teşkil eder. O bakımdan hareketin her mekânda gidip gelmeye kıyas edilmesi suretiyle yapılan ilzam burada gerekmez.

Cevabı: Felek hareketinin iradi olduğunu kabul etmiyoruz. Maksat mukarenetin kendisi olabilir, hissi olabilir, yüksek alçak ile tamamlanabilir, maksat zâtın elde edilmesi olabilir. Kendisine benzenilenin felek cirmi olması caizdir, benzenilen bir akıl olabilir. Üstelik, Gazâlî'nin de belirtmiş olduğu gibi, cihetler tersine dönmek suretiyle de aşağı âleme hayır ifaze edilebilir.

Buna karşı denilebilir ki: Mesele, feleklerin hareketlerindeki maksadı beyan etmektir, yoksa yönlerinin gayesini tesbit etmek bahis konusu değildir. Yön tayinindeki maksadı insan akıllı anlamaktan acizdir. O halde melekler ve göklerin sırlarına erişmekten vaz geçmelidir. İnsanlar bu âlemdeki şeylerin hepsine muttali olmamışken nerede kaldıkları feleklere muttali olsun.

ONALTINCI MES'ELE

(1) Ben derim ki; Gazzâlî'nin anlattığı bu hususu bildiğim kadarıyla İbn Sinâ'nın dışında hiçbir filozof söylememiştir. Semâvi cisimlerin hayal edilmenin ötesinde hayal ettiklerini kastediyorum. İskender, Külli İnkeler adı verilen makâlesinde bu cirimlerin mutehayyil olmadığını söylemektedir. Çünkü hayâl hayvanlarda selâmet kastıyla olmaktadır. Bu cirimler ise bozulmaktan korkmazlar. Dolayısıyla onlar hakkında hayâl vâkidir. Keza hisler de böyledir. Onlar için hayâller olsaydı hisler de olurdu. Çünkü hayâller için hisler şarttır. Her hayâl eden his sahibidir zorunlu olarak. Bunun tersi olmaz. Şu halde levh-i mahfûzun onlardan nakledildiği şekilde yorumlanması doğru olmaz. Felekin, Allaha itaat ile hareket eden mufârik akılların mukarrebûn melekleri şeklinde yorumlanmasına gelince bu onların adetlerine uygun bir yorumdur. Feleklerin nefislerine Semâvî Melekler adı verilmesi de böyledir. Bununla burhân yoluyla ulaşılan şeylerin şeriat yoluyla gelene mutâbık olduğu kastedilir. (Tehafût et-Tehafût, 495)

(2) Bu kitabta ilâhiyât me'selelerine âit sözlerin anlatılmasında zikretmeyi uygun gördüğümüz şeylerin sonu budur ve bu bu kitabın en büyük bölümüdür. İnşaallah bundan sonra tabiiyyât meselelerini söyleriz. (Tehafût et-Tehafût, 508)

Hocazâde ise der ki:

Aristoculara göre Akıllarda külli, felek meselesinde cüzi, İbn-i Sinâ'ya göre her iki umur üzere, olmuş, olacak ve olmakta olan şeyler mücerret

akıllarda ve felek nefislerinde mürtesemdir. İb-i Sinâ feleklerin ruhu, nefsi olduğunu kabul eder, aristocular ise kabul etmez. İbn-i Sinâ'ya göre felek nefisleri cisimlerinde yaygındır ve bizim bâtına kuvvetimize benzer. Şeriatın Mahfuz Levha dediği şey işte budur. Eğer, bu Levha yazı tahtası gibi bir şey olsaydı, hâdiseler sonsuz olduğundan, sonlu bir şeye yazılmaları mümteni olurdu diyenler kідeme inandıkları için böyle söylemektedirler, halbuki bize göre, olaylar ve âlem sonludur, Levha'ya yazılması mümteni değildir. Hadiseler arttıkça Levha'nın büyümesi tasavvur olunamaz. Allah bilir ki, bu insan aklının ermediği bir başka yolla olur.

Nebinin gayba ulaşması hususunda Gazâlî filozofların görüşlerini naklettikten sonra onlara bazı itirazlar yöneltmiştir. Başkaca şu itirazlar da yapılabilir: 1. Feleklerin hareketlerinin iradi olduğu hükmünü önceden iptal etmiştik. 2. Cüzî hareketler için cüzî irade gerektiği fikrini kabul etmiyoruz, zira filozoflara göre, feleğin hareketinde cüz yoktur. 3. Cüzî hareketler tasavvur olundukta onların tabilerinin de tasavvur olunacağı fikri kabul edilemez. Buna karşı «mebdei bilmek onun lâzımlarını bilmeyi gerektirir» denilirse, cevabı şudur: Felek nefisleri, tıpkı insan nefislerinde olduğu gibi, Evvel'in hakikatını bilemezler. Buna karşı «insan madde ve onun gerektirdikleriyle meşguldür. Felek Nefisleri ise öyle değildir» tarzında bir cevap verilse bile bunu kabul etmeyiz, üstelik Aristocular felek nefislerini kabul etmezler.

Gazâlî felek nefislerinin cüzî hareketleri ve onların lâzımlarını bildiğini söylemektedir, oysaki bu filozofların görüşüne uymaz. Çünkü, felek hareketleri ve onların vazıları hâdiselerin ne tam illeti ne de fail illetidir. Filozofların iddiası tam illeti bilmenin mülûlû bilmeyi gerektirdiği ve felek hareketlerinin iradi olmasından onların, bütün hareket ve hadiseleri değil, fakat yaptıkları şeyleri bildiklerini istidlal etmektir.

(Hocazâde, Tehafüt, II. 63-71, özetleyen M. Türker, 336)

TABİİ MES'ELELER

(1) Tabîi ilimlerin (fizik) türlerinin sekiz olduğunu söyleyen Gazzâlî'nin naklettiği rivâyet Aristo mezhebine göre doğrudur. Fer olarak saydığı ilimler ise onun saydığı gibi değildir. Tıp: tabîi (fiziki) bir ilim değildir. O, pratik bir san'at olup ilkelerini tabîi ilimden alır. Çünkü tabîi ilim nazarîdir, tıp ise amelîdir... Yıldızların ahkâmı ilmüne gelince o da tabîi ilimden sayılmaz. Sadece âlemde meydana gelecek şeyleri bilmeye giriş ve bir tür kehânet ve zecr ilmidir. Ferâset ilmi de bu şekildedir. Ancak ferâset ilmi, gelecekte değil hazır olan gizli şeyleri bilmektir. Ta'bir ilmi de aynı şekilde olacak şeyleri bilmeye hazırlayıcı ilimlerdenidir. Dolayısıyla ne nazarî ne amelî bir ilimdir. Tılsım ilimlerine gelince bu bâtıldır. Çünkü yapılan şeylerde felekî yükselişlerin etkili olduğunu kabul etmemiz mümkün» değildir. Hiye ilimlerine gelince nazarî san'atlarda hiçbir yeri yoktur, hayret babına girer. Kimyaya gelince varlığı şüpheli bir san'attır... Zikrettiği dört meseleyi ise ayrı ayrı zikredeceğiz...

(2) Ortaçağ islâm düşünürleri Aristotles fiziğine dayanan fizik ilimlerini çeşitli şekilde bölümlerler. Tipik bir örnek olarak Taşkoprizâde'nin

Mevzûât el-Ülûm adlı eserinden konu ile ilgili bilgileri aktarıyoruz:

İlm-i Tabîî (Fizik Bilimi) Şu'be-i sâlise ilm-i tabîidir. Bu bir ilimdir ki anda ecsam-ı tabıyyeden bi envaiha bahsolunur ve bunun mevzuu cisimdir. Müteğayyir olduğu haysiyetde, ve menfaati ma'rifet-i ahval-i ec-sâmdır, gerek basite olsun eflak ve anasir gibi, gerek mürekkebe olsun me-valid-i selase ve kainat-ı cevve anların gayrı havadis-i acibe ve geraib-i mizacat gibi ki ahcar ve nebatat ve hayvanat makulesidir.

Bu ilimde olan kütüb-i nafiadandır: «Kitab-ı Aristotâlis» ki sekiz cüz irâd eylemiştir ki anlar usûldür. Ba'dehû İbn Sinâ anı tecrid idüp «Muk-tezeyat» nam bir muhtasarda derc eylemiştir...

İlm-i tabiinin dahi fûru'u seb'ası vardır. Ba'zılar katında aşere dir ki ilm-i tıb, ilm-i baytara, ve beyzere ve ilm-i firaset, ve ilm-i ta'bir-i rû'ya, ve ilm-i ahkam-i nücum, ve ilm-i sihr, ve ilm-i tılsimat, ve ilm-i simya, ilm-i Kimyâ, ve ilm-i felâhettir. Zira ilm-i tabiinin nazarı, ya cism-i ba-site müteferri' olanadır, yahut mürekkebe, yahut ikisine amm olanadır. Ecsam-ı basite dahi ya felekiyyedir ki, ahkâm-ı nücumdur, ya unsuriyye-dir ki, tılsimattır. Ecsam-ı mürekkebe dahi ya ana mizac lazım olmayan-dır ki ilm-i Simyadır, yahut mizac lâzım olandır ol dahi zünefsin gayrı ile olursa kimyadır. Zünefs ile olursa ol dahi ya nefis-i gayri müdrike ola felahat gibi, yahut müdrike ola. Ol dahi ya kemâl-i teakkul aile ola, ya-hut olmaya.

İkincisi baytara ve beyzere ve anlar mecrasına câri olanlardır. Zune-fs-i âkile içün olan ki-insandur-ol dahi ya hıfz-ı sıhhatında veya sıhhattan istircâ'inde ola ki-ilm-i tıpdır. Veyahut ahvâl-i bâtinesine delâlet eyleyen ahvâli zâhiresinde ola ki-firasettir. Veyahut nefsinin hisden gaybeti ah-vâlinde ola ki-ta'bir-i rû'yâdır Ve ecsâm-ı basite ve mürekkebeye amm olan ilm-i sihrdir. İmdi bu ulûmu bu nehc-i maâlûm üzre bir şu'bede zik-redelim inşaallahü Teâlâ.

İlm-i Tıp: Bir ilmdir ki anda beden-i insandan bahsolunur, sahîh ve marîz olduğu cihetle, sıhhatı hıfz ve marazı izâle içün. Calinus itti tıb. hıfz-ı sıhhat ve meremmet-i i'lettir. Ve bu ilmin mevzuu beden-i insandır, sıhhat ve maraz haysiyyetinden ve menfaati zahir ve beyyindir ve her fu-ru'un ana ihtiyacı müteayyendir.

(Mevzûât el-Ülûm I, 349-350)

İlm el- Baytara (Veterinerlik): İlm-i mezbûrda hayvan-ı mahsusun ahvâlinden bahsolunur ki ol hayldır., sahîh ve marîz olduğu cihetten ve sıhhatı hıfzolunup marazı izâle olunduğu haysiyetten. Ve bu ilm hayle nisbet ilm-i tıb menzilesindedir insana nisbet. Ve bu ilmin mevzuu ve gâ-yeti ve garazı mütebassır olanlar katında zâhirdir. Emma menfaati a'zam-i menâfil celile ve fâidesi ecell-i fezâil-i ceziledir...

(Mevzûât el-Ülûm, I,354)

İlm el-Beyzere (Av hayvanı yetiştirme): Bu ilimde ahvâl-i cevârih-den bahsolunur, sıhhatın hıfz ve marazını izâle cihetinden ve saydde kuv-vet ve za'fına delâlet iden âlâmâtını ma'rifet cihetinden. Ve bu ilmin men-raati zâhirdir ki bir ferde hafi değildir.

(Mezvuât el-Ülûm, I, 355)

İlm el- Nebât (Botanik): Bu ilimde nev'i nebâtın havâss ve acâibinden ve eşkâl ve menâfi ve mezârrinden bahsolunur. Ve bu ilmin mevzuu nev'i nebâttır. Ve fâidesi ve menfaati bunlar ile tedâvidir...

(Mevzûât el-Ülûm, I, 356)

İlm el- Hayvân (Zooloji): Bu ilm envâi hayvânâtın havâs ve acâibinden ve menâfi ve mezârrinden bâhisdir. Ve bunun mevzuu cins-i hayvardır. Gerek berri ve bahri ve mâşi ve zâhif ve tâir ve bunların gayri. Ve bundan ğaraz hayvânâtın intifa ve kesb-i devâ ve mazarratlarından teharrüz ve ihtimâ ve herbirinin acâib-i ahvâl ve ğeraib-i ef'âline vükûf ve ihtidâdir...

İlm el-Fellâhe: Bir ilmdir ki anınla nebâtın keyfiyyet-i tedbiri bilinür, evvel-i zühûrundan müntehâyî kemâline deĝin...

(Mevzûât el-Ülûm, I, 356)

İlm el-Meâdin (Metalurji): Bir ilmdir ki anınla filizâtın ahvâli ma'lûm olur ki tabâyî' ve elvânî nicedir ve meâdinde keyfiyyet-i tevellüdü ne vech ileddir ve keyfiyyet-i istihracı ve eczâi ârdiyyesinde istihlâsı ve tabâyî' ve evzânının tefâvütü ma'lûm olur ve meâdinin adedi. Hatta cümle-i meâdin yediyüzdür dimişlerdir. Ve bunun menfaati havâss ve avâmdan bir âhede hafi olmaz...

İlm el-Cevâhir (Mineroloji): Bir ilmdir ki bâhisdir cevâhir-i ma'deniyenin keyfiyyetinden.....

İlm el-Kevn ve'l-Fesâd (Oluş ve bozuluş=generation et corruption): Bu ilm bâhisdir emtâr ve sülûcun ve ra'd ve berkin ve bunların emsâlinin keyfiyyetinden ve ba'z-ı bilâdde mevcûd olup ba'zında olmadığından ve ba'z-ı nâfi' ve ba'z-ı muzirr oldığının sebebinden ve bunların gayri ahvâlden....

(Mevzûât el- Ülûm, I, 357)

İlm el-Firâse (Fizyonomi): Bir ilmdir ki anınla insanın ahlâkı malûm olur ahvâl-i zâhiresinden, ya'nî elvân ve a'zâ ve eşkâlden istidlâl ile. Ve bilcümle hulk-i zâhir ile hulk-i bâtine istidlâldir. Ve bunun mevzu' ve menfaati zâhirdir.

(Mevzûât el-Ülûm, I, 358)

İlm-i Ta'bir el-Rü'yâ: Bu ilmden tahayyülât-i nefsâniyye ve ümûr-i ğaybiyye beyninde olan münâsebet taarrûf olunur. Tâki evvelkiden sâniye intikâl ve anınla hâricde olan ahvâl-i nefsâniyyeye veyahud âfâkta vâkı olan ahvâle istidlâl oluna. Ve bu ilmin menfaati ümûr - i âtiyeyi tebşir veyâhud inzâr ve tahzirdir...

(Mevzûât el-Ülûm, I, 360)

İlm-i Ahkâm el-Nücûm (Astroloji): Bu bir ilmdir ki anınla teşekkülât-ı felekiyye ile âlem-i kevn ve fesâdde vâkı' olan havâdise-ki ahvâl-i kâinât cevve meâdin ve nebât ve hayvândır- istidlâl ile bilinür...

İlm el-Sihr (Büyücülük): Ma'lûm ola ki, müsahhar şol nesnedir ki ekser-i üküle sebebi hafi ve istinbâtı sa'b-i kavî ola. Ve hakikatı her şey ki üküle hud'a idüp nüfûsu kendüye münkâd olup ve sâdir olan akvâl ve

ef'âli işğa ve teaccüb ve istihsâne mu'tâd eyleye...

(Mevzûât el- Ülûm, I, 363-364)

İlm el-Tılsımât (Talismans): Tılsımın ma'nâsı ikd-i lâyenhalldir. Ya'nî bir bend ki kâbil-i küşâd olmaya. Ba'zılar ma'nâsı isminin maktûbidur. Ya'nî musallat dimekdür. Zira cevheri mahv-ü tesallutundandır. Ve bu ilm bâhisdir kuvvâ-i semâviyye-i faâleyi kuvây-i arzıyye-i münfaile ile murâd olunan fî'l ve te'sire münâsib zamanlarda terkib ve temzicin keyfiyyetindeñ, yine anlara münâsib buhûrât-ı münâsebe-i makviyye ile ki ol tılsımın rûhâniyyeti câlib ola. Tâki bu ümûrdan âlem-i kevn ve fesâdda nice ef'âl-i ğaribe zühûr eyleye. Ve bu ilm karib el-me'hazdır ilm-i sihre nisbetle. Zira bunun mebâdisi ve esbâbı ma'lûmedir...

İlm el-Simyâ (Magic Blanche): Gâh olur ki sihirden gayri hakiki olana itlâk olunur. Nitekim meşhûr olan budur. Ve bunun hâsılı cevvdde ba'zı misâlât-ı hayâliyye ihdâsıdır ki hissde vücûdu olmaya...

(Mevzûât el-Ülûm, I, 365)

İlm el-Kimyâ (le chimie): Bir ilmdir ki cevâhir-i ma'deniyyenin havâssını selb ve hâssa-i cedide-i uhrâ ifâde ve celb itmenin tariki ma'lûm olur. Lafz-ı kimyâ ibrâniden muarrebdir. Aslı kim ye'dir ki ma'nâsı «ayet'un min'allah» dimekdür. Ve dahi kimyâ hakkında ihtilâf-ı nâs ve hakikatta istibâh ve iltibâs çokdur...

(Mevzûât el-Ülûm, I, 366)

İlm el-Niyrencât (Incantation): Niyrencât, neyrenğ lafzından muarrebdir. Ma'nâsı temvîh ve tahyildir. Ve bu ilm kuvâ-i fâile ve münfaile beyinde ğarâib-i imtizâcât izhâr eylemekdür. Ve bilcümle âlem-i ekber ile aşğardan müellef olur imtizâcâtıdır. Tâki anınla ba'zı matlûb olur âsâr bedîd ve âşikâr ola. Meselâ hübb ve buğz ve i'râz ve ikbâl ve bunların misâli gibi eşyâyı izhâr eylemekdir. Ba'zı kinâyât-ı mahsûsa ile ki âlemde mebsûs ve mebsût olan rûhâniyetten müellef ola...

(Mevzûât el-Ülûm, I, 396)

(3) Ben derim ki, mucizeler konusundaki söze gelince eski filozoflar «Allah var mıdır?» Mutluluk var mıdır?» ve «faziletler var mıdır?» diyerek umumî din prensiplerini araştıranlar gibi bu konuları araştırıp şüphe çıkaranlar cezaya çarptırılırlardı. Çünkü mucizenin varlığından kimse şüphe etmezdi. Varlık keyfiyetine gelince, bu ilâhî bir emirdir. İnsan aklı onu kavramaktan âciz bırakılmıştır. Bunun nedeni, insanı faziletli kılan hareketlerin ilkeleri olmasıdır. Bunun bilgisi ancak fazileti elde ettikten sonra mümkün olur. Dolayısıyla fazileti gerektiren ilkeleri fazileti elde etmeden araştırmamak gerekir... Gazzâlinin filozoflardan naklettiğine gelince, ben İbn Sinâ'dan başka bunları söyleyen hiçbir kimseyi görmedim.

Mucizenin varlığı doğrulanır ve istihâle, kuvvetle mudâhele olmadan bir cismin cisim olmayan şeye dönüşmesi mümkün olursa sebebi veren kişi için bu mümkündür. Ancak tabiatı itibarıyla insanın mümkün olan her şeyi yapmaya muktedir olması imkânsızdır. Çünkü insan hakkında mümkün olan şeyler malûmdur. Mümkün olan şeylerin pek çoğu aslında kendiliğinden mumtenidir. Bu sebeple peygamberin doğrulanması insan için mumteni olan fakat kendiliğinden mümkün olan

bir hârikanın getirilmesiyle olur. Bunun için de akıl bakımından mumteni olan şeylerin peygamberler hakkında mümkün olarak ortaya konulması gerekmez. Varlığı doğru olan mucizeleri düşündüğünde onların bu türden olduğunu görürsün. Bunun en açık şekli Allahın aziz kitabında yer alan ve harika oluşu ıslah yoluyla olmayan şeylerdir. Değneğin ejderhaya dönüşmesinin hissi bir mucize olduğu sabittir. Her insan bunun bulunması ve kıyamete kadar devam etmesi mümkündür. Bunun için bu mucizeler diğer mucizelerden üstün olmuştur. Bu mes'eleda susmakla yetinmeyen kişinin bu kadarla iktifâ etmesi gerekir ve bilmelidir ki peygamberleri tasdik hususunda havassın yolu başka bir yoldur. Nitekim Ebu Hâmid El-Gazzâli başka yollardan buna dikkati çekmiştir... Filozoflardan naklettiği rüyâ konusundaki sözlere gelince İbn Sinâ'dan başka eskilerden bunları söyleyen birisini tanımıyorum. Eskilerin vahiy ve rüyâ konusunda söyledikleri şey ise, bunun cisim olmadığı insana akli veren rûhânî bir mevcut aracılığıyla Allah Tebâreke ve Teâlâdan alındığı şeklindedir. Onların yenileri buna faal akıl adını verirler. Şerîâtta ise buna melek adı verilir. (Tehafût et-Tehâfût, 514-516)

ONYEDİNCİ MES'ELE

(1) Gazzâli'nin tenkit konusu yaptığı bu görüş 18. yüzyıl filozofları tarafından özellikle Empirist filozoflarca benimsenmiştir. Nitekim felsefe tarihinde David Humen'in de buna benzer görüşler sardettiği bilinmektedir.

(2) Hissedilen şeylerde görülen fâil sebeblerin varlığının inkâr edilmesi hususuna gelince, bu sofistlik bir sözdür. Bunu söyleyen ya diliyle içindekini inkâr etmekte veya maruz kaldığı sofistlik bir şüphenin peşinden sürüklenmektedir. Bunu reddeden kimsenin; her fiilin bir fâili bulunduğunu itirafa gücü yetmez. Filozofların hepsi fâil-i evvelin maddeden uzak olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu fâilin fiilinin varlıkların ve fiillerinin var olması için şart olduğunu ve bu fâilin fiilinin kendisi tarafından akledilen vâsıtalarla mevcûdâta uzandığını kabul etmişlerdir ki bunlar mevcûdâtın farklıdır. Bazısı buna sadece felek demiş bazıları da felekle beraber heyûlâdan uzak bir varlık, Vâhib el-suver diye isimlendirmiştir. Bu görüşleri araştırmanın yeri burası değildir. Felsefenin araştırdığı en değerli konu işte bu manalardır. Bu gerçeklere istiyak duyan kişi mes'eleyi yerinde araştırır... (Tehâfût el-Tehâfût, 519-524)

(3) Ben derim ki; Mahsûs varlıkların birbirine etkinliği olmadığını, onların etkinliğinin dışardan bir ilke olduğunu iddia edene bu varlıkların birbirine etkisinin yalan olduğunu filozofların ortaya koyabileceklerini sanmıyorum. Sadece, hârici bir ilkeden gelen şekli kabul istidâdı bulunduğu için bazıları bazısına etki eder diyebilirler. Bütün filozoflardan bunu söyleyen birisini ben bilmiyorum. Sadece cevhere dayalı şekillerde bunu söylemişlerdir. Arazlarda ise söylememişlerdir. Çünkü onların hepsi ısının kendisi gibi ısıyı etkileyeceğini söylemişlerdir. Mufârak ilkelerin ihtiyâr yoluyla değil, tabiat yoluyla faaliyet gösterdiği hususunda Gazzâli'nin filozoflara nispet ettiği görüşü hiçbir kimse söylememiştir. İbrahim Aleyhis-

selamın mucizesine itiraz konusunda Gazzâlî'nin filozoflara nispet ettiği şey ise İslâm milletinden zındıklardan başka kimsenin söylemediği bir şeydir. Çünkü filozoflara göre Şer'i prensipler üzerinde konuşmak ve tartışmak câiz değildir. Bunu yapan-onlara göre-şiddetli uslandırmaya muhtaçtır. Zira her san'atın bir ilkesi vardır ve o san'ata bakan kişinin bu ilkeleri kabul etmesi ve o ilkeleri red veya iptal hususunda tariz etmemesi gerekir. Öyleyse Şer'i ve ameli san'atlarda bu hususa daha çok itina gösterilmesi gerekir. Onlara göre Şer'i faziletlere uymak insan olması nedeniyle değil, bilen insan olması nedeniyle insanın varlığı için zarûri olan bir şeydir. Bunun için her insanın Şeriatın prensiplerine boyun eğmesi ve onu taklid etmesi icabeder. Mutlaka bu hükümlere bağlanmalıdır. Çünkü Şeriatın prensiplerini inkâr etmek ve bu konuda tartışmak insanın varlığını ortadan kaldırmaktır. Bunun için zındıkların öldürülmesi vacib olmuştur. Söylenmesi gereken şey şudur: Şer'i prensibler ilâhî şeyler olup insan aklının üstündedir. Binaenaleyh sebepleri bilinmemekle beraber onların kabul edilmesi gerekir. Bunun için biz eski filozoflardan yeryüzünde yayılıp dağılmış olmasına rağmen, mucize konusunda söz söyleyen birisini görmedik. Çünkü mucizeler şeriatı yerleştirmenin ilkeleridir. Şeriatlar ise faziletlerin ilkeleridir. Öldükten sonra dirilme konusunda söylenenleri de inkâr eden olmamıştır. Çünkü insan Şer'i faziletlerle yetişirse tamamen fazilet sahibi olur. Zamanla mutluluğu ilerlerse râsih bilgilerden olur, bilimde derinleşir ve ona şeriatın ilkelerini yorumlama imkânı verilir. Bu takdirde yorumlarında açık davranmak vacip olur. Allah Teâlânın buyurduğu gibi **«ilimde derinleşenler ona inandık, hepsi Rabbinizin katındandır derler»** (Al-i Imran, 5) İşte Şeriatın hudûdlarıyla bilgilerin hudûdu bundan ibârettir. (Tehâfût et-Tehâfût, 526-528)

(4) Talaka (Talk): Farsça'dan arapçaya geçmiş bir kelime olup şeffâf bir madendir. Mütercim Âsım Efendi bu konuda şu bilgiyi verir: «Mısrıda şerbet-i Hicâzî ve türkıde ağaç sütleğini dedikleri nebâtır... Ve bir hacerdir ki, türkıde ören pulu derler. Yemâni, Hindi ve Endelüsi nev'i olur. A'lâsi Yemâni ve ba'dehu Hindi, ve ba'dehu Endelüsi olandır. Sahî feleri begâyet rakik ve berrâk ve levni sade fi olur. Dakk olundukda katmer katmer sahifeleri ve pulları zuhûr eder. Ve anları hammamlarda cam yerlerine isti'mâl ederler. Mahlûlünün a'zâya talâsı ateş yangınına mâni olur.» (Âsım Efendi, Kâmûs Tercümesi, III, 934-935)

Şemseddin Sâmî ise şu bilgiyi vermektedir: «Şeffâf taş sûretinde bir maden ki cam imâline yaramakla beraber, ateşe dahi dayandığından ve kağıt gibi de makasla kesildiğinden, sobanın kapı ve deliklerine konur» (Şemseddin Sâmî, Kâmûs-i Türkî, II, 886)

Talk; doğal hidrathlı magnezyum slikaatı. Hekimlikte en çok deri hastalıklarında kullanılan beyaz bir toz. (Türkçe Sözlük, 776, T.D.K. Yayını)

(5) Bu şüpheleri halleden külli söze gelince şudur: Varlıklar mutekâbil (karşılıklı) ve mutenâsîp (uygun) olmak üzere ikiye ayrılır. Uygun olan şeylerin ayrılması câiz olursa karşılıklı olan şeylerin birleşmesi de câiz olur. Ancak mutekâbil olanlar birleşmez ve mutenâsîp olanlar da ayrılmaz. Bu, Allah Teâlâ'nın varlıklardaki bir hikmeti ve san'atlarındaki bir kanunudur. **«Sen Allah'ın kanununda değişiklik bulamazsın (Şûra 41).** Bu hikmeti idrak ile ancak insandaki akıl, akıl olabilmıştır. Bu hikmetin böylece ezeli akılda bulunması varlıklarda bulunmasının sebebi olmuştur.

Bu akla göre ise müfârikler ve mütenâsiblerin birleşmesi câiz değildir. Sa-dece İbn Hazm'in tevehhüm ettiği gibi muhtelif sınıflarda yaratılması müm-kündür. (Tehâfüt et-Tehâfüt, 542).

Bu konuda Hocazâde özetle şöyle der:

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

Eserin vücudu istidada tabi değilse bu takdirde evdeki kitaplar insan veya başka birşeye dönebilir fikri filozoflara aykırı olmamalıdır. Zira istidatları felekin hareketleri yarattığı için bu hareketlerde bu tip istidat yaratacak olan değişiklikler olabilir. Üstelik Allah âdeti bozma zamanın-da inkılâb vücuda getirerek, âdeti bozarsa önceki ilmi akıldan selbeder ve onları yaratmaz; böylece eser istidada mütevakkıf olmaz. Demek ki, mucizeleri inkâr etmek için elverişli bir yol yoktur. Çünkü Peygamber-lerin unsuri cisimlere tasarruf etmek için bir kuvveti vardır, ateşe atıl-dıkta kendi vücudunu ateşin tesirinden koruyacak bir sıfat hâsıl olması niçin caiz olmasın? Biliyoruz ki unsurlardan bazı imtizaçlar sonunda nebat hasıl olur, sonra nebatı hayvanlar yer kan olur, sonra yumurta hasıl olarak, onda hayvanî suret istidadı belirerek hayvan meydana gelir. Ama hayvan suretinin ancak bu yolla hasıl olduğunu bilmiyoruz. Yılanın olmasında da vaziyet böyledir. Herhalde nebi vasıtasıyla, en kısa müddette bu maddeye hayvanî suret istidadını hâsıl edecek, bizim bilme-diğimiz bir yol olmalıdır. Bazı hayvanlar tevalût ile hasıl olur: ama başka yolla da hâsıl olduklarını biliyoruz, topraktan hâsıl olan fare gibi. Mucizeler kabul edildikte cevher de araza dönsün denilemez, zira hiçbir halde inkılâp tasavvur edilemez.

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

Filozoflar mucizeyi şöyle anlarlar: İnsan nefislerinin uyku esnasın-da gaibden bir nevi haberleri olur. Bu haberi olma fikir sebebiyle değil-dir, sebep, onun, yüksek mebdelerde ruhen teması olaktır. Ruh istidadı nisbetinde o mebdelerdeki şeylerle nakş olunur; temasa mani olan şey, ruhun başka şeylerle meşguliyetidir. Bu meşguliyetten tamamen kurtuluş yoktur. Zira ruh bendeni idare eder. Ruh şıryanlarla beden yüzeyine yayılır, ve havâss-ı zâhireye intiba ederek idrâk hasıl olur; bu uyanıklık halidir, ruh içeriye döndüğü ve havâss-ı zâhireden kurtulduğu vakit bu duyular işten kesilir, uyku hali de budur. İşten kesilme ruhu meşguliyet-ten kurtarır. Ruhun mebdelerden idrâk ettiği mâna ile mütehayyile kuv-vetinin idrâk ettiği suret aynı ise, bu doğru rüyadır, tâbire ihtiyacı yok-tur; değilse ihtiyacı vardır. Şair ve yalancının muhayyilesi bâtıl ve ya-lancı geçişlere alışık olduğu için onların rüyâlarına inanılmaz. Bazı kuv-vetli ruhlara uyanırken mebdelerle temasa gelirler, bu ruhlara tasavvur-ları ortada cismanî bir sebep olmaksızın hadiselerin hudusuna sebep olur.

Gazap ve gamın beden hararetine sebep olması, düşmeyi tasavvur etmenin düşmeye yol açması gibi. Kuvvetli ruhlarda bu suretle unsuri cisimlere hâkim olur ve kuruluş-bozuluş (kevn-ü fesat) âleminde infialler meydana getirir: ay-güneş tutulması, tufan, cansız diriltmek gibi. (Hocazâde, Tehâfût, II, özetleyen, Mübahat Türker, 72-73).

ONSEKİZİNCİ MES'ELE

(1) Bütün bunlar, filozofların mezhebinin anlatılmasından ve tasvirinden ibârettir. Ancak bu hususta Gazzâlî İbn Sinâya uymaktadır. İbn Sinâ ise hayvanda mutehayyile gücünün dışında insandaki düşünce gücüne karşılık olarak vehmiye adını verdiği gücü kabul etmekle filozoflara muhalefet etmektedir. (Tehâfût et-Tehâfût, 546-547)

(2) Dokuzuncu delil eski filozoflardan hiçbirisi ruhun bakası konusunda kullanmamıştır. Sadece doğumundan ölümüne kadar şahıslarda baki olan bir cevher bulunduğu ve eşyanın-eskilerden birçoğunun inandığı gibi-sürekli akış halinde bulunmadığını belirtmek için kullanmışlardır. Onlar zarûri bilgiyi terketmişler hatta Eflatun sürekliliği girdirmek zorunda kalmıştır. Ancak bu hususta uğraşmanın anlamı yoktur. Ebu Hâmid'in bu delile itirazı doğrudur... (Tehâfût et-Tehâfût, 571-572).

Bu kanuda Hocazâde ise şöyle der:

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

Delilleri şunlardır : Mâkulât cüzlere bölünemez, eğer bölünürse, aklın bir defada sonsuz cüzleri kavramış olması gerekir, oysa ki bu mahaldir. Akli suret bölünmeyince mahalli de bölünmez; eğer mahalli bölünse, hulûl eden şeyin yani akli suretin de bölünmesi icabeder. Her cismmini kuvvet veya cisim bölünmeyi kabul eder, bu mahâl bölünme kabul etmediğine göre cisim değildir.

Cevabı: Mâkulâtın, bilkuvve, benzer cüzlere bölünmediğini kabul etmiyoruz. Bu türlü bölünmesi caizdir. Buna karşı «o zaman, akli suret, ziyade ve noksana maruz kalır» deyip, bununla bizzat maruz kalır fikrini kastederseniz, kabul etmeyiz. Maruz kalmanın sebebi bu akli suretin nefse hulûlu ile olması niçin caiz olmasın? Mâkul suretin mücerret olmasının mânâsı duyuşal cüzlerinin maddesinden ve ârızalarından mücerret olmasıdır. Mâkullerin bölünmüş olmaması mahallinin de böyle olmasını gerektirmez, zira hat farklı cüzlere bölünebildiği halde ona hulûl etmiş olan nokta böyle değildir. Buna karşı 'noktanın hatta hulûlu zâtî değil başka yöndendir. Bölünen bir şeye, o şeyin bölünmüş zâtî yönünden olmayan hulûl bölünme gerektirmez. Eğer, akli suret ruha, bölünmüş olan zâtî yönünden hulûl etmiş olsaydı, ruhun bölünmesi ile akli suretin de bölünmesi lâzım gelirdi' denilemez. Zira biz, akli suretin, ruha, ruhun zâtî bakımından hulûl etmiş olduğunu menettik, onun oraya hulûlu, zâtî olarak değil de başka bir yönden olamaz mı? Bölünmüş bir şey hulûl eden

bir şeyin de bölünmüş olması için akli suretin hululunun, harici objelerin mahallerine hulûlu cinsinden olması lâzımdır, oysaki bu memnudur. Üstelik, bu söz, vehmi kuvvetlerle de nakzolunmuştur. Bu kuvvete hulûl eden, şey, meselâ, düşmanlık, bölünmüş değildir. Buna karşı 'vehmiye kuvveti düşmanlığı değil, düşmanı idrâk eder denilebilir, ama, onların aslına göre, idrâk edilmek için, idrâk eden şeyde suretin teşekkülü lâzımdır.

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

Biz külliye idrâk ederiz, bu külli bütün maddi eklentilerden (levahik) mücerrettir. İdrâk, mâkulün suretinin âkılta meydana gelmesidir. Eğer, insan nefsi cisim veya cismani olsaydı maddi eklentileri olur, ona hulûl eden küllinin de öyle olması icabederdi.

Cevabı: Küllinin maddi eklentilerden mücerret olması, eğer, bizatihi ise cisme veya cismani bir şeye hulûl etmesi mümteni olmaz, zira, maddi eklentilerden, mahalli yönünden değil, binefsihi mücerrettir; eğer mutlak ise memnudur, zira, onun külli olması için eklentilerden zât yönünden tecerrüdü kâfidir. Bu cihet kabul edilse bile, idrâkin (taakulün) âkılde, mâkul suretin husule gelmesinden ibaret olduğunu kabul etmiyoruz; idrâkin, akli suretin başka bir mücerrede açılması yoluyla olması niçin caiz olmasın? İdrâkin bu türlü tarifini kabul etsek bile küllinin bütün arızalardan kurtulmuş olduğunu kabul etmiyoruz, eğer, külli, nefse, siyahın beyaza hulûl edişi gibi hulûl etseydi bu lâzım gelirdi, halbuki, ortada başka neviden bir hulûl olmalıdır.

Nefis kendini ve idrâk ettiğini idrâk eder, oysaki cismani kuvvette böyle bir şey yoktur.

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

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

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

Eğer nefis cisme hulûl etmiş olsaydı, onun idrâki cismani âletlerle olmuş olurdu. Böylece âletlerin zayıflaması ile bu idrâkin de zayıf-

laması icabederdi; oysaki durum tersinedir.

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

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

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

Cevabı: Bu söz doğru ise, hayvan ve nebatların da birer ruhu olmak icabederdi. Üstelik, muhtar bir failin asli cüzleri yok olmayabilir.

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

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

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

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

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

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

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

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

Âkile kuvveti sonsuz fiillerle kuvvet bulur, halbuki cismani kuvvetlerde böyle olanı yoktur.

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

(Hocazâde, Tehâfût, II, 78-99, özetleyen Mübahat Türker, 90-94)

ONDOKUZUNCU MES'ELE

(1) Bu husustaki görüşleri Seyyid Şerif Cürcânî Şerh'el-Mevâkıf'ta şöyle özetler: İyi bil ki öbür dünyadaki mead (haşr) mes'elesinde mümkün olan sözler beşi aşmaz:

1 — Sadece cismânî olarak meâdın sâbit olmasıdır. Nefs-i nâtıkayı red eden kelâmcıların ekseriyetinin görüşü böyledir.

2 — Sadece rûhânî olarak meâdı var sayanlar. Bu, ilâhiyâtçı filozofların görüşüdür.

3 — Hem cismânî hem de rûhânî olarak meâdı kabul edenler. Bu, Halimî Gazzâlî, Rağıp, Ebu Zeyd el-Debbûsî gibi birçok muhakiklar ile mu'tezilenin eskilerinden Ma'mer'in ve imamîyenin müteahhîrinin ve sûfilerin çoğunluğunun görüşüdür. Bunlar derler ki, insan gerçekten nefs-i nâtıkadan ibârettir. Mükellef olan, muti olan, isyân eden, cezalandırılan ve sevaba erdirilen odur. Bu hususta beden âlet mesabesinde. Bedenin bozulmasından sonra rûh bâkidir. Cenabı Allah yaratıkları haşretmeyi murad ettiğinde rûhlardan her biri için ilîseceği ve dünyadaki gibi sıfat kazanacağı bedenler halkeder.

4 — Her ikisinin de sabit olmadığı görüşüdür ki bu tabiatçı filozoflardan öncekilerin (Sokrates öncesi) görüşüdür.

5 — Bu bölümler arasında hiç birisi kabul etmiyen görüştür bu Caînus'tan nakledilmiştir. (Seyyid Şerif Cürcânî, şerh'el-Mevakîf, VIII, s. 297)

(2) Bu konuda Hocazâde şöyle der:

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

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

Cevabı: Yok edenin vücudî olması caizdir; ruhun yok edilmesi mekân ve mahalline mümanaat yüzünden olabilir. Filozofların ruhun cisimde olmayan bir cevher olduğuna dair tam delilleri yoktur. Mademki, bedenın yokluğu nefsin yokluğunu gerektirmiyor, o halde, onun, ruhun şartı olması niçin mümkün olmasın? Bedenle ruh arasındaki alâkanın sadece nefsin varlığına tabi olan bir izafet olduğunun delili nedir?

Filozofların asıllarını kabul etmek muhtar bir kâdiri nefyetmektir. Halbuki, bizim aşımıza göre, **Mebde** muhtardır ve mücerret iradesi ile yok eder. 2 - Eğer, fenâyı kabul etmiş olsa, onun, bilfiil bakî bilkuvve fasit bulunması icabeder. Fesada istidat, bu istidadın içinde kaim olacağı bir mahal gerektirir. Bu mahal nefis olamaz, çünkü nefis fesat anında bakî kalmamaktadır. Bu mahal ruhtan başka birşey olmalıdır. Bu şey ya maddenin surete mahal olması nevindendir veya maddenin cisme mahal olmasını gerektirir, böylece ruh mücerret olmaz, oysaki, bu, farzolunana aykırıdır.

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

Gazâli onların bu delillerini şöyle hülâsa etti: Bir şeyin varlık imkânı o şeyin varlığından önce gelir, varlık bilfiil hasıl olduğu zaman, varlık imkânı ortadan kalkar, aksi halde bilfiil olanla bilkuvve olan içtima etmiş olurlar. Ademde de vaziyet böyledir. Eğer, basit olan bir şeye, adem arız olsa, bilfiil ile bilkuvve birleşmiş olurdu. Gazâli bu delile şöyle cevap verdi: Telbisin menşei, imkânı, kaim olacağı bir mahalle muhtaç olan bir vasıf gibi telâkki etmektir.

Bu hususta şunlar düşünölmelidir: İmkân ve kuvvet ile ne kastedilmektedir? Bu ikisi fiil, vü'cup ve imtinain zıddıdır. Kuvve umumiyetle, fiile, imkân ise vücuba karşılık olarak alınır. «Ademi mümkün olan bir şey vâcib-ül vücud olamaz» sözü matlûba yaramaz. Çünkü bu sözün lâzımı, vücudun imkânı vücubun (veya imtinain) mukabili olmaktadır. Halbuki, matlûp olan bu değil, fiilin mukabili olan imkândır. 2 - Bir şeyin diğer şeyden yok olması imkânı, o diğer şeyin var olması imkânını gerektirmese de, bir şeyin bir şeyden yok olması, o diğer şeyin, mahal olarak, varlığını gerektirir. Zira, mevcudun mahalli olmadığı bir şeyin yok olması mâkul değildir. O halde kendisinden bir şeyin yok olacağı şey hariçte

mevcut bulunmalıdır. Bu hal ademin imkânına zarar vermez. Vücutları bir mahalle taallük eden şeylerin (meselâ siyah gibi) adem imkânları bir mahâl gerektirir; varlıkları bir mahalle taallük etmeyen şeylerin adem imkânları ise kendiliğindendir (Hocazâde Tehâfût, 99-107 özetleyen, Mübahat Türker, 103-105)

YİRMİNCİ MES'ELE

(1) Bilindiği gibi Gazâlî'nin müslüman filozoflardan fârâbî ve İbn Sînâ'yı tekfir ettiği üç mes'eleden birisi cesetlerin haşrı mes'alesidir. Ancak bu konuda islâm filozoflarının gerçek görüşü nasıldır? Bunu bu filozofların kendi eserlerinden aldığımız pasajlarla göstermeye çalışmak istiyoruz: Bu hususta İbn Sînâ el-Necât'ta şöyle diyor: «Burada bedenlerden ayrılınca insan nefislerinin ahvalini araştırmamız ve hangi durumda olacağını tahkik etmemiz yerinde olur. Biz diyoruz ki: bilinmelidir ki meâdın bir kısmı şeriat tarafından kabul edilmiştir. Bunun isbatı için şeriat yolundan ve mübuvvet haberinin doğrulanmasından başka bir yol yoktur. Bu, beden için diriliş anında olan meâddır. Bedenlerin iyileri ve kötülere bellidir, ayrıca belirtmeyi gerektirmez. Peygamberimiz Mustafâ Muhammed (S.A.V.) in bize getirdiği hak şeriat beden yönünden olan mutluluk ve mutsuzluk halini açıklamıştır. Meâdın bir türü de akıl ve burhâna dayalı kıyas yoluyla kavrananadır ki bunu peygamberlik te doğrulamıştır. Bu, rûhânî ölçülerle tesbit edilmiş olan mutluluk ve mutsuzluktur. Bizim ve-himlerimiz şu anda belirttiğimiz nedenlerle bunu tasavvur etmekten âcizdir. İlâhiyâtçı filozoflar mutluluğun bu şeklini bedenî mutluluktan daha çok isterler. Hatta onlar bu tür (bedenî) mutluluğa iltifât etmezler ve kendilerine bu (mutluluk) verilirse bizim belirteceğimiz niteliklerde olan ilk hakka yaklaşımdan ibâret bulunan bu mutluluğun yanında onu önemsemezler. Öyle ise biz mutluluğu ve onun tersi olan mutsuzluğu öğrenmeye çalışalım. Bedenî olan (mutluluk) konusuna şeriatla değinilmiştir. Biz diyoruz ki; bilmek gerekir ki nefsanî olan her kuvvet için zevk ve ona has iyilikle eziyet ve ona has şer vardır. Bunun örneği şöyledir. Şehvetin lezzeti ve iyiliği beş duyu vasıtalarına uygun biçimde hissedilecek nitelikte ona ulaşılmasıdır. Gazabın zevki zafer, vehmin zevki umuttur. Hâfızanın zevki de uygun düşen geçmiş şeyleri hatırlamaktır. Bunlardan herbirinin eziyeti ise bunun tersi olandır... (İbn Sîna, el-Necât, 291).

Bu asıllar kesinleştikten sonra bizim güttüğümüz asıl gayeye dönmemiz gerekir. Biz diyoruz ki: Nefis-i nâtikanın kendisine has olan kemâli onun akli olarak bilir olmasıdır. Onda küllün şeklinin canlanması ve külden akledilen nizamın, külden coşan hayrın canlanmasıdır. Küllün mebedeinden başlayarak yüce cevherlere doğru gitmesidir. Önce mutlak rûhânîlik, sonra bir tür bedene ilişme şeklinde olan ilişici ruhânîlik, sonra ulvî cisimlerin şekilleri ve güçleri gelir ve sonra böylece sürüp gider. Nihayet kendi nefsinde tüm varlıkların şekillerine sahip olur ve o akledilen ve bilen olur. Bütün var olanların bilgisine paraleldir. Mutlak güzellikte olanı, mutlak hayrı, hakiki cemâli müşâhede eder, onunla birleşir ve onun şekli ve örneğiyle nakışlanarak onun hizasına girer ve onun cevherinden olur. Bu âşık olunan diğer güçlerin kemâlleriyle kıyaslanınca başka her şeyin onun yanında kötüleneceği bir mertebeye bulunur. Öyle-

ki bununla beraber onu daha üstün ve bütün olduğunu söylemek çirkin kaçır. Aksine de Fazilet, tamamlık, çokluk bakımından bizim zikrettiklerimiz kavrananlardan elde edilen diğer tüm lezzetlerin hiçbir şekilde ona nisbeti yoktur. Devamlılık durumuna gelince ebedi devamlılık değişen ve bozulan devamlılıkla nasıl kıyaslanabilir... (el-Necat, 293).

«Bizim bu zevklerimizizin o zevklerimize nisbeti, duyuşal olarak lezzetli ve zevk verici kokuları koklamakla tatmak arasındaki nisbet gibidir. Hatta ondan sınırsız bir biçimde daha uzaktır. Sen de bilirsin ki, senin için önemli olan bir şeyi düşünürken sana arzuladığın birşey sunulsa ve iki taraftan birini tercih etmen istense eğer yüce ruhlu isen şehveti hafif görürsün. Avamın rûhları da aynı şekildedir. Onlarda utanma, mahcup olma, ayıplanma veya kınanma sebebiyle, yahut ta gâlip gelme arzusuyla geçici istekleri bırakırlar, sıkıntıları acıları ve ayrılıkları tercihi ederler. Bütün bunlar ise akli hallerdir. Buradan da öğreniliyor ki, rûhlar için akli hedefler küçük şeylerden daha değerli olduğuna göre yüce ve değerli mes'eleler daha çok değerli olmalıdır. Aşâğılık ruhlar iyilik ve kötülükte kendilerine ilişecek küçüklükleri hissederler de değerli şeylerden kendilerine ilişecek olanları hissetmezler... (İbn Sîna, el-Necât, 294)

Şevk sahibi olmayan budala rûhlara gelince; onlar aşâğılık bedenî şekilleri elde etmeden bedenden ayrılırlarsa Allah'ın rahmetinden bir rahata ve rahmete ererler. Eğer bedenî aşâğılık şekillerini elde etmiş ve bunun yanı sıra (aşâğılık şekli) reddetmemişse, muhakkak ki şevkinin gereğine erer ve müştâk olduğu şeyi elde etmeksizin bedeni ve bedenî gereklerini yitirerek şiddetli azabla azablandırılır. Çünkü onun âleti bâtil olmuş ve bedenle ilişkisi bâki kalmıştır. Bu, gerçekten aynı zamanda bazı bilginlerin söylediklerine benzemektedir. Şöyleki bu nefislerde avâma hitâbedebilecek ve kendi içlerinde düşünebilecekleri tarzda âkibetlerine inanç köklü olarak yer etmiş, temizlenip arınmışlar ve bedenden ayrılmışlarsa, evet bedenden ayrılmışlarsa yetkinliklerini (kemâl) tamamlayıp onunla mutluluğa ermek için kendisini yukarıya doğru cezbedecek bir mana bulunmadığından veya mutsuz kılacak kemâl şevki bulunmadığından, bütün nefsanî şekilleri aşâğıya müteveccihdir, cisimlere doğru cezbedilirler.. Semâvî maddelerde nefsin fiili için konu olabilecek bir engel yoktur. Dediler ki o inandığı uhrevî ahvâl ile ilgili her şey hayâl eder ve bu onun için hayâlî mümkün kılan bir âlet olur. Bu âlet semâvî birimlerden bir şeydir. O kendisine dünyada söylenilen kabir ahvâlî, öldükten sonra dirilme ve uhrevî iyilikler gibi şeylerin hepsini müşâhede eder. Keza aşâğılık rûhlar da kendilerine dünyada belirtilen azapları müşâhede ederler ve sıkılırlar. Çünkü gittikçe hayâlî şekiller zayıflamaz, aksine tesiri ve arınması daha da artar. Tıpkı rüyâda görülen gibi olur. Nitekim bazan rüyâda verilen hüküm kendi konusunda duyulan alemde verileden daha yüce olur. Kaldı ki uhrevî hükümler dünyada var olandan istikrar bakımından daha fazladır. Çünkü engellerin azalması ruhun tecerrüdü ve kâbiliyetin arınması ile âhirette bu husus daha çok yer etmektedir. Bildiğin gibi rüyâda görülen şekil ile uyanırken hissedilen şekil aynı değildir. Her ikisi de rûhta canlanan resimdir ancak birincisi içten başlar ve rûha sirayet eder, ikincisi ise dıştan başlar ve rûhta canlanınca gözlenen şeyin kavranması burada tamamlanır. İşte asil lezzet veya gerçek dıştan olan değil rûhta canlanandır. Rûhta canlanan her şey eylemini yapmıştır isterse onun

dışta bir nedeni bulunmasın. Kendiliğinden neden bu canlanandır, dış ise araz olarak sebeptir veya sebeplerden bir sebeptir. İşte bu ikisi de aşağılık, mutluluk veya mutsuzluk şeklidir ve bunlar aşağılık ruhlarla kıyasladır. Mukaddes rûhlara gelince bunlar bu gibi hallerden uzaktırlar ve onların kemâlleri zât ile bağlantılıdır. Hakiki lezzetin içine dalar ve onun gerisin-dekilere bakmaktan uzak olurlar. Onlar daha aşağıda bulunan ülkeye bakmazlar.

(İbn Sinâ el-Necât, 297-298).

Ancak bu konuda İbn Sinâ ne derece samimidir? Acaba şer'i esaslara inandığını, takiye (kendini başkalarından koruma sakınma ve gizleme) olarak mı söylemektedir, yoksa buna gerçekten inanmakta mıdır? Bu hususta kesin bir şey söylemek mümkün değil. Aynı soruları soran Süleyman Dünya İbn Sinâ'nın el-Risale el-Adhaviyye fi emr'il-Meâd adlı eserinden aldığı parçalarla Gazzali'nin görüşünün doğruluğunu ve İbn Sinâ'nın gerçek görüşünü tesbit etmenin imkânsız olduğunu söylüyor. Bu hususta adı geçen eserde İbn Sinâ şöyle diyor: «Muhakkak ki rûhlar tekrar ya ayrıldıkları maddeye veya bir başka maddeye döneceklerdir. Bu fasıllarla muhatap olan kişilerin mezhebinin anlatılması olarak denildi ki; onlar rûhların aynıyla bu maddeye döneceği görüşünü söylediler. Bu takdirde ruhların döneceği bumadde ya kişinin ölüm anında sahip olduğu madde olacaktır ya da bütün hayatı süresince birlikte olduğu maddenin tümü olacaktır. Birinciye göre yani ölüm anında mevcut olan maddeye dönülecekse, kulağı koparılmış ve Allah yolunda eli kesilmiş olan kişinin o andaki şekli ile dönmesi gerekir ki bu onlara göre çirkin bir şeydir. Eğer ömrü süresince sahip olduğu bölümlerin hepsiyle birlikte diriltilmesi gerekirse bundan da bir tek cesedin, el, baş, ciğer ve kalp olarak diriltilmesi gerekir ki bu da doğru olmaz. Çünkü organik bölümlerin sürekli olarak beslenme yoluyla birinden diğerine doğru geçtiği ve bir kısım organların, diğer organların fazla besinlerini aldığı sabittir. Bu takdirde insanların insanları yediği nakledilen ülkelerde, insanla beslenen insanın, besininin-den doğmuş olan insanın öldükten sonra dirilmemesi gerekir. Çünkü onun organlarının özü başkasının organlarının parçasından meydana gelmektedir.

Bu parçalar başka bir vücut ile dirilir. Veya o, bu vücut ile dirilir de, diğeri bölümlerini kaybettiği için dirilmez. Meâd (diriliş) aslı bölümler ile olur dersen, aslı bölümler ömrün başından sonuna kadar bâki kalan kısımdır, yoksa bilumum bölümler değildir. Bu bölüm insanda fazladır, eğer onu, (başka birisi) yerse, mükellefin fazla kısımlarının yeniden diriltilmesi gerekmez. Eğer yenilen kısım, yenilen (insanın) aslı bölümleri ise, o kısım dirilitilir, değilse diriltilmez.

Şayet derlerse ki; diriltilen kısım hayat için elverişli olan cüzlerdir ve dolayısıyla bundan kurtulmak mümkün değildir. Bir kısmının diğeri için hayat unsuru olması eşitlemiştir, buna karşılık bazısı faydalı fakat dayanıklı değildir. Diriltme bu topraktan veya eşit olarak meydana gelecektir aralarında fark yoktur. Böyle dedikleri takdirde bedenin uzuvlarının diriltilmesi konusunda gözönünde tuttıkları adâlet hükmünü ortadan kaldırmaktadırlar. Ancak dirilme için husûsî olan parçalardan bir

parçada ona zâid özel bir anlamın varlığını kabul etmeleri gerekir ki bu ilk hayat halinde hayatı ayakta tutan cüz'lerin maddesinden ibâret olsun. Bunu söylemek ise tahakküm olur ve hiçbir şekilde fayda ve menfaat sağlamaz. Birbirinin benzeri olan organların bazı bölümlerinin dirilme için tahsis edilip diğerlerinin tahsis edilmemesini kastediyorum... Sen bunu düşünüp taşındığın takdirde sana ayan olur ki; yeryüzünün mamûr bölgesi topraklaşmış ölü bedenleriyle doludur. Bu topraklar ekilip biçilmiş ve bunlardan gıda maddeleri elde edilmiş ve bu gıda maddeleriyle başka bedenler beslenmiştir. İki vakitte iki insan şeklinde hâsıl olan maddelerin bölünmeksizin topluca bir vakitte dirilmesi nasıl mümkün olacaktır?» (el-Risale el-Adhaviye fi emr'il-Meâd, s. 55. Nakleden Süleyman Dünyâ, Tehâfût el-Felâsife mukaddimesi, s. 31-32).

(2) Gazzali filozofların cesetleri haşrini inkâr ettiğini iddia eder Ancak bu hususta geçmiş (filozoflardan) hiçbir şey bulunabilmiş değildir. Bin yıldanberi şeriatlarda yaygın olan cesetlerin haşrı lehinde söylenen sözdür. Felsefeden bize ulaşan da bunun gerisinde seneler değildir. Şöyle ki, cesetlerin haşrini ilk söyleyen Hz. Mûsa'dan sonra gelen İsrailoğullarının peygamberleridir. Bu, Zebûr'da ve birçokİsrâil peygamberine nisbet edilen sayfalarda vardır. Keza İncilde de sâbittir. Hz. İsa'nın bedenlerin haşrini söylediği tevâtür yoluyla bilinmektedir. Sabiiler ve bu şeriat mensupları da cesetlerin haşrini kabul etmişlerdir. Ebu Muhammed ibn Hazm der ki: Sabîlik şeriatların en eskisidir. Hatta bu topluluğun durumlarından açıkça ortaya çıkıyor ki onlar, cesetlerin haşrı konusuna daha çok inanmakta ve saygı beslemektedirler. Sebebine gelince onlar, haşrin insanın insan olarak varlığının sebebi olan şeye doğru insanların yöneltilmesi ve insana has mutluluğa bu yolla ulaştırılmasıdır. Bu ise insandaki ahlâki faziletlerin, nazarî faziletlerin ve ameli san'atların varlığı için zorunludur. Çünkü-onlara göre-insanın bu dünyadaki hayatı ancak ameli sanatlarla mümkün olur. Ne bu dünyada ne de öbür dünyadaki hayat nazarî faziletler olmadan mümkün olmaz. Keza bu iki faziletlere de ancak ahlâki faziletlerle ulaşabilir. Ahlâki faziletlere ise ancak Allah Tealayı bilmek ve onun çeşitli dinlerde koyduğu kurbanlar, ibadetler, dualar ve Allaha, meleklerine ve peygamberlerine övgü sadedinde söylenen benzer sözlerle teşri edilen ibadetlerle, Allah'ı tâzîm etmekle mümkün olabileceğini belirtirler. İnkârlarını akıldan alan medenilik için şeriatların zarûrî san'atlar olduğunu kabul ederler. Özellikle bütün şeriatlarda umumî olan konular böyledir. Şeriatların az bir kısmı farklıdır, çoğunluğu farksızdır. Buna rağmen onlar Allaha ibâdet etmek gibi şeriatların vazettiği umumî prensipleri kabul veya reddedici sözlerle tariz etmemek gerektiğini kabul ederler. Allah'ın âhiretteki mutluluğun varlığı ve keyfiyeti konusundaki sözlerinde de aynı hususları görürler. Çünkü bütün şeriatlar öldükten sonra uhrevî hayatın varlığında ittifak etmişlerdir. Sadece bu varlığın niteliğinde ihtilaftadırlar. Tıpkı Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiillerini bilmek konusunda ittifak edip, zâtı ve fiilleri konusunda ihtilâf ettikleri gibi. Keza onlar âhiret yurdundaki mutluluğa ulaştıran fiiller konusunda da muttefiklerdir. Sadece bu fiillerin değerlendirilmesinde ihtilaflıdırlar. Bütün bunlar hikmet yönünde hareket ettiğinden ve hepsi için müsterek bir yol katettiğinden filozoflara göre bunlara uymak vacibtir. Çünkü felsefe, insanlara akli mutluluğu tanıtmaya yönünde hareket eder. Onun hususiyeti hikmet ve şeriatları öğrenip hal-

ka öğretmektir. Bununla beraber biz şeriatların hepsinde hikmete özel bir itinâ gösterildiğini görüyoruz. Halkın müşterek olduğu konulara da itinâ gösterildiğini görüyoruz. İnsanlardan bir sınıfın varlığı ve mutluluğu **umumi sınıflarla ortaklaşması** ile mümkün olduğundan, umûmî öğrenim özel sınıfın varlığı için zarûrî olmuştur. Eğer bilozof şer'i ilkelerde kuşkusunu açıklar veya te'vilinde şüpheyi düşürücü açıklamalarda bulunursa peygamberlerin (Allahın selat ve selamı üzerlerine olsun) yoluna ters düşmüş olur ve doğru yoldan ayrılmış olur. Dolayısıyla o insanlar içerisinde küfür isminin verilmesine en mustahak olanıdır. Yetiştigi milletin dine göre küfür cezasıyla cezalandırılması gerekir. Keza onun için zamandaki dinlerin en üstününü seçmesi icâbeder. Hepsı kendisinin yanında hak ta olsa en üstünün kendisinden daha üstün olanı neshedeceğine inanması gerekir. Nitekim İslâm şeriatı ulaşınca İskenderiye'de halka bilgi dağıtan filozoflar müslüman olmuşlardır. İsa (AS)ın şeriatı ulaşınca Rûm diyarındaki filozoflar da hristiyanlaşmışlardır. Hiç şüphesiz İsrailoğulları içinde birçok filozof vardı. Bu İsrailoğullarının yanında Süleyman (AS)na nisbet edilen kitablardan açıkça anlaşılmaktadır. Hikmet, vahiy ehlinin yani peygamberlerin yanında mevcut idi. Bunun için her peygamber filozof idi, fakat her filozof peygamber değildir. Ancak kendileri hakkında peygamberlerin vârislerdir denilen kimselerdir... Bu sözlerden anlaşılıyor ki, bütün filozoflar şeriatlar konusunda bu görüştedirler. Yani peygamberleri taklid etmek, amel ve fiillerde meşru olan hareket ve kuralları, prensipleri vazedenlere uymak görüşünde olduklarını kastediyoruz. Onların yanında bu zarûrî ilkelerden en çok övülenler; toplumu faziletli davranışlara en çok teşvik edenlerdir. Öyle ki, yeni yetişenler bu davranışlarla diğerlerinden daha çok fazilete sahip olsunlar. Bizim dinimizdeki namaz gibi. Şüphesiz ki namaz; Allah Tealanın buyurduğu gibi kötülüklerden ve aşırılıklardan alıkoyar. Bu dindeki namaz, konmuş olan bu şekliyle diğer şeriatlarda konulmuş olan namazlardan çok daha mükemmeldir. Bu da namazın sayısından, vakitlerinden, zikirlerinden ve diğer şartlarından ileri gelmektedir. Meâd konusunda söylenen şeyler de böyledir. Bunlar da diğer söylenenlerden daha çok faziletli davranışlara teşvik eder. Bunun için meâd konusuna cismânî hususlara benzetilmesi rûhânî hususlara benzetilmesinden daha üstün olmuştur. Nitekim Allah Sübhânehu «muttakilere vaadolunan cennetin misâli altından ırmaqlar akan nehir gibidir» buyurmuş, peygamber aleyhisselam da «cennette gözlerin görmediği kulağın işitmediği ve beşerin hatırına gelmeyen şeylerin bulunduğunu» belirtmiştir.

İbn Abbas ta «âhirette isimlerden başka dünyalık birşey yoktur» demiştir. Bu da gösteriyor ki âhiretteki varlık yeni bir doğuştu ve bu dünyadaki varlıktan daha üstündür. Bu merhaleden daha değerli bir başka merhaleidir. Bir varlığın bir merhaleden bir başka merhaleye geçtiğini gören ve inanan bizlerin bunu inkâr etmemesi gerekir. Katı şekillerin kendiliğinden kavranan akli şekiller haline dönüşmesi gibi. Bu hususlarda şüphe saçanlar ve târiz edenler ve açıkça inkâr edenler şeriatları iptâl etmeyi ve faziletleri ortadan kaldırmayı kasteden zındıklardır. Onlar insan için zevkle eğlenmekten başka bir gaye olmadığını kabul ederler. Bu konuda kimsenin şüphesi yoktur. Şüphesiz ki şeriat sahiblerinden ve filozoflardan kimin bu gibilere gücü yeterse onları öldürürler. Gücü yetmeyenler de aziz kitabın

ihativa ettiği delillerle onların sözlerini çürütürler. Bu adamın onlara karşı söyledikleri sözler (Gazzâlî'nin zındıklara karşı söylediği sözler) güzeldir ve onlara karşı çıkmak gerekir... (Tahafût et-Tehafût, 580-586)

Bu konuda Hocazâde ise şöyle der! Meâd hakkında beş türlü görüş vardır. 1. Maeâd, bu beden iledir. Müslümanların çoğu bu görüşü tutar. 2. Mae'd ruhiledir, beden âletten başka birşey değildir. İlâhiyyûn buna inanır. 4. Meâdne ruhânî, ne de cismânîdir. Maad biri ruhanî diğeri cismanî olmak üzere iki türdür. Bazı mutasavvıflar Gazzâlî, Halîmî, Beduşî'nin itikat ettikleri gibi. 4. Mada ne cismanî, ne de ruhanîdir. Tabîiyyunun fikri budur. 5. Tevakkuf ehli maad hakkında sarîh bir şey bilmediklerini söylerler. Galenos ve benzerleri gibi.

Maksat, hukemanın bu hususta şeriata uymayan noktalarını belirtmek. Görüşleri ruhanî maadî kabul edip cismanî olanını reddetmekten ibarettir. Nasıl beden için zevk ve elem varsa ruh için de öyledir. Ruhun yetkinliği varlıkların onda temsili, âfet ve elemi ise vaki olanın tersinin onda temsil edilmesidir. Hal böyle olunca her ruhun mâkulâtı elde etmeğe bir şevki olmak icabeder denilirse cevabı şudur: Ruh duyuşal âlemnden gelen tesirlerle meşgul edilince ne mâkulleri aramaya şevk duyar ne de onların yokluğundan dolayı üzüntü hisseder. Bu meşguliyetten kurtulduğu vakit bîbüyük belâyı derhal anlar. Ruh bedenden ayrıldığı zaman önceden kazanmış olduğu yetkinlikler onda bâkî kaldığı gibi elemeleri de baki kalır. Ruh bedenden ayrıldığı için yetkinlikleri elde edememişse elemi artar. Ruhânî lezzet cismanî olandan daha kuvvetlidir; zira, 1) Mülâyim (uygun) olanın akliye kuvveti ile idrâk edilmesi, cismanî kuvvetle idrâk edilmesinden daha şiddetli ve şerefli olunca akli zevk cismanî zevkten daha tam ve kuvvetli olur. Cismanî kuvvet sadece sathları ve görünüşleri idrâk eder, akliye kuvveti ise hem idrâk eder hem de cins ve faslı ayırır. İdrâk sahası daha geniştir. İdrâk konusu. Allah'ın zâtı, mufârak cevherler ve sairede olduğu gibi daha yüksektir. 2) Eğer akli zevk hissi zevkten daha kuvvetli olmasaydı o zaman hayvanların hali meleklerinkine benzerdi. 3) Üstün gelmek veya haşmet meyilleri diğerk cismanî zevklere tercih edilir.

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

İtiraz: Zevkin hayrlı ve yetkin şeylerin idrâki olduğunu kabul etmiyoruz. Bu hususta tecrübeleri delil olarak vermek faydasızdır, çünkü deliller eksik istikraya dayanır. Yetkinliği idrâk etmenin bir zevk olduğu zarurî değildir, bilâkis, zevk cismanî yetkinliğin idrâkidir. Ruhun bedenden ayrı!

dıktan sonra baki kalacağını da kabul etmiyoruz. Cismanî zevkler madem-ki akli zevklerden daha zayıftır o halde, ruhun maddi zevklerle meşgul olması, onun akli zevklerine nasıl mani olur? Bu itiraza karşı şöyle cevap verilebilir: Zevk sadece idrâk değildir, bir takım şartlarla şartlanmış olan idrâktir. Üstelik, cismanî zevkler ruhani olanları ortadan kaldırmamakta, sadece, onlara tercih edilmektedir. 'Bedenle bağlı iken ruhun kazandığı elemeler mufarakattan sonra bu heyetlerin kaybolması ile kaybolur' hükmü filozofların aslına uymaz, zira heyeti kabul eden ve onların faili olan şey mufarak mebdelerdir. Mebdeler baki kaldıkça bu heyetler nasıl kaybolabilir? Heyetlerin fiiller ve mizaçlarla husule gelmesi, onların yok olması ile onun da yok olmasını gerektirmez. Buna şöyle cevap verebilirler: Nefsler mufarakattan sonra da mebdelerin tesiri altındadır, bizim bilmediğimiz ve elemi kaldıracak bir başka tesir doğması muhal değildir.

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

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

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

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

Bunlara cevap: 1. Hüviyetin nefyi ile zihinde veya hariçteki nefyi kastediyorsanız kabul etmeyiz. Dönüş için hüviyetin suretinin zihinde tasavvur edilmesi icabetmez. Allah'ın onu iade etmesi kâfidir. 2. Ademin bir şeyle onun zâtı arasına girdiğini kabul etmiyoruz. Yokluk, ancak, ayrı ayrı zamanlardaki iki vücudun arasına girmiştir. 3. Vaktin müşahhas şeylerden

olduğunu kabul etmiyoruz. Bugünkü elbise dünkü elbisedir, aksini söylemek safstadır.

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

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

Cevabı: Birincinin tenasuh olduğunu kabul etmiyoruz, çünkü, tenasuh cüzlere değil bedenlere dönüştür. Feleklerin yarılmasının mümteni olduğunu da kabul etmiyoruz. Delil, ancak, en büyük felek'in yarılmasının imtinaina delâlet eder, feleklerin yarılmasına delâlet etmez. Keza, bu âlemden başka bir âlemin varlığının mümteni olduğunu da kabul etmiyoruz. Çünkü cihetlerin uyumsuzluğunun onları çeviren bir cisim tarafından değil, muhtar bir faille tayin edilmesi mümkündür. Boşluğun mümteni olduğunu da kabul etmiyoruz belki, bu iki âlemi de kucaklayan bir başka felek mevcuttur. Allah'ın mülkünü akıl terazisi ile tartmaya kalkan apaçık delâletlere sapar. Allah bu âlemi toptan yok edebilir.

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

Cevabı: Bedenlerin bekalarının muhal olduğunu kabul etmiyoruz. Cismanî kuvvetlerin sonsuz fiilde bulunmasının memnu olduğunu da tasvip etmiyoruz, zira, bu hüküm bedeni kuvvetlerin fiillere tesir ettiği inancına dayanır; oysaki, bizce bedeni kuvvetlerin fiillere tesiri yoktur, hepsi ancak Allah'ın yaratması ile var olur. Fiillere tesiri olduğunu kabul etsek bile sonsuz tesirde bulunamayacaklarını kabul etmiyoruz. Çünkü: 1. Felekî kuvvetler bu vaziyeti nakzeder. Felekler cüzi idrâklere sahiptirler, cüzi idrâklere sahip olmak cismanî kuvvetlere dayanır, buna rağmen feleklerden sonsuz hareketler sâdır olur. Buna karşı felekleri hareket ettiren şey onların mücerret nefisleridir, eğer idrâklere, cisimlerine intiba etmiş olan nefisleri vasıtasıyla olsaydı, bu lâzım gelirdi; halbuki vaziyet böyle değildir' denilirse cevabı şudur: 1. Filozoflara göre feleklerin muharriklerinin yakın işareti mufârak nefisler değil cismanî kuvvetlerdir. 2. İki harekete gere-

ken farklılığın, küçük olan tabii harekette daha ağır, kasri harekette daha hızlı olmak hasebiyle, sürat ve yavaşlıkta olması caizdir. 3. Zikredilen delil ancak, cisme hulûl etmiş olan ve cismin bölünmesi ile bölünen kuvvet hakkında caridir.

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

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

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

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

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

Cevabı: Bedenin ruh için bir yük olduğunu kabul etmiyoruz: beden, akli ve hissi zevkleri birlikte tadarsa bu daha iyi bir durum teşkil eder. Böylece ruh iki saadet birden gerçekleştirmiş olur» (Hocazâde, Tehâfût, 130-135 özetleyen, Mübahat Türker, 111-116)

SONUÇ

(1) Birinci Mes'eleye bakınız.

(2) Bu adam filozofları üç mes'eleda tekfir etmiştir. Birincisi bu (yirminci mesele). Filozofların bu meseledeki görüşlerinin nasıl olduğunu ve bu konunun onların yanında nazari meselelerden olduğunu söyledik. İkinci mes'ele Evvelin cüz'ileri bilmediğini söylemeleridir ki biz bu sözün onların sözü olmadığını söylemiştik. Üçüncüsü ise âlemin kadim olduğunu söylemeleridir ki yine biz onların bu isimle (kadim kelimesiyle) kastettikleri şeyin kelâmcıların onları kâfir saydıkları mana olmadığını belirtmiştik. Gazzâli bu kitabında müslümanlardan hiçbir kişinin rûhânî meâdi söylemediğini belirtirken diğer kitabında sûfîlerin bunu söylediğini bildirmek-

tedir. Buna göre mahsûs olan meâdi söylemeyip, rûhânî meadi söyleyenleri tekfir etmemek gerekir. Çünkü o bizzat rûhânî meâdi söylemeye cevaz vermiştir. Ve o (Gazzâlî) bu kitabın dışında (diğer kitaplarında) bütünüyle tekfir etmekte tereddüd göstermiştir. Görüldüğü gibi bu bir karıştırmadır. Şüphesiz ki bu adam (Gazzâlî) hikmete karşı hata işlediği gibi şeriata karşı da hata işlemiştir. Doğruya muvaffak kılan ve hakkı dilediğine tahsis eden Allah'tır. (İbn Rüşd, Tehûfût el-Tehâfût, 596)

FELSEFİ TERİMLER SÖZLÜĞÜ

Çevirimizde mümkün mertebe sade ve anlaşılır bir türkçe kullanmaya çalıştık. Fakat Tehâfüt el-Felâsife'nin ortaçağda ve o günün geçerli felsefe diliyle yazılmış olması, ister istemez bizi eserin orijinalitesini korumaya zorladı. Bu sebeple, o günkü kavramları günümüz diline tercüme etmek yerine, metinde olduğu gibi koruyup, eserin sonuna bir sözlük eklemeyi uygun gördük. Ortaçağ felsefesine ait terimlerin bugünkü felsefe diliyle ifâdesi elbette ki doğru olmazdı. Bunun için terimlerin açıklamasını müellifin kendi eseri olan Mi'yâr el-İlm'ile sözkonusu edilen filozofların (Fârâbi ve İbn Sinâ) eserlerinden ve ortaçağ felsefe terimlerini açıklayan Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin Ta'rifât adlı eserinden dilimize aktardık.

Adet: (le Nombre): Teklerden meydana gelen kemiyettir... Bunun için «bir» adet olmaz. Ama adedi, basamakları bulunan obje diye tefsir, edince, «bir» de adede dâhil olur. (Seyyid Şerif, Ta'rifât, 98)

Ağırlık: (le poids, la pesanteur) Tabii bir kuvvettir. Cisim, onunla ortaya (merkeze) doğru hareket eder. (İbn Sinâ, Hudûd, 95)

Ağırlık: Tabii bir kuvvettir. Cisim, onunla ortaya (merkeze) doğru hareket eder. (Gazzâlî, Mi'yâr el-ilm, 304)

Akıl (intellecte, l'Intelligence, l'esprit): Bu, müşterek bir isimdir Bu ismi bütün (bilginler), filozoflar ve kelâmcılar muhtelif anlamlarda ve değişik şekillerde kullanırlar. Müşterek ismin birleşik bir tarifi oloomaz. Fakat halk bu (kelimeyi) üç şekilde kullanılır:

Birincisi, akıl ile insanlar arasında mevcut olan ilk doğuştan (gelen) sağlık kasedilir. Bunun için doğuştan sağlıklı olanlara (halk tarafından) akıllı adı verilir. Buna göre; çirkin ile güzel şeyler arasında iyi bir ayırım yapabilme gücü diye ta'rif edilebilir.

İkincisi, akıl ile insanların vasıtasıyla edindikleri külli hükümler kasedilir. Buna göre aklın tarifi şöyle olur: Menfaat ve maksadların çıkarıldığı öncülleri meydana getiren ve zihinde toplanmış bulunan anlamlardır.

Üçüncü anlam, insanın vakar ve şekline raci'dir. Buna göre aklın tarifi şöyledir: İnsanın hareket ve duruşlarında sözünde ve seçimlerinde insanı öğündüren bir şekildir. Bu ortak noktalar bakımından bir şahsa akıllı adının verilmesi konusunda halk tartışmalıdır. Bazısı şu akıllıdır derken onunla fitri yapısının sağlam olduğunu kasteder. Diğer akıllı değildir

derken tecrübesiz olduğunu kasteder ki, bu kelimenin halk nezdindeki ikinci anlamıdır.

Filozoflara gelince, akıl ismi onlarda sekiz farklı mânaya delalet eden müsterek bir isimdir. Bu isimler:

- Kelâmcıların kastettiği gibi sadece akıl (l'intelligence, l'esprit)
- Nazarî akıl, (intelligence spéculative)
- Amelî akıl (intelligence pratique)
- Heyûlânî akıl (intelligence matérielle)
- Meleke halinde akıl (intelligence habituelle)
- Bilfiil akıl (intelligence en acte)
- Müstefâd akıl (intelligence acquise)
- Faâil akıl (intelligence active)

a) Kelâmcıların kastettiği gibi birinci anlamdı aklı Aristalis'in Burhân (İkinci Analitikler) kitabında zikretmiş olduğu akıldır. Onunla bilgi arasında fark vardır. Bu aklın anlamı fitrat yoluyla (doğuştan) nefiste hâsıl olan tasavvur ve tasdiklerdir. Bilgi ise nefiste (sonradan) kazanma yoluyla (doğuştan değil) hâsıl olur. Filozoflar kazanma yoluyla hâsıl olan tasavvur ve tasdiklerle, fitrat yoluyla hâsıl olan tasavvur ve tasdikler arasında ayırım yapmışlar, birinciye akıl, ikinciye ilim demişlerdir. Bu salt terminolojik ayırımdır. Kelâmcıların aklı ta'rif ettikleri anlam da budur. Zira Kadı Ebubekir el-Bakillânî aklın tarifi konusunda der ki: «O, müstahil olan şeylerin müstahil oluşunu, câiz olan şeylerin câiz oluşunu zorunlu olarak bilmedir. Bir şeyin kadim ve hadîs olmasının veya bir şahsın iki yerde bulunmasının müstahil oluşunu bilmek gibi.

Öteki akıllara gelince, filozoflar onu (en-Nefs = de Anima) kitabında zikretmişlerdir.

b) Nazarî akıl: (l'intelligence spéculative) Bu, nefsin bir gücüdür. Küllî emirleri, küllî olma bakımından mahiyetleri kabul eder. Bu ancak cüz'î emirleri kabul eden histen sakınmadır. Hayal de böyledir. Halkın yanında köklü fitri sağlık ile kastedilen sanki budur.

c) Amelî Akıl: (l'intelligence pratique) Bu, nefsin bir gücüdür. Onun sanılan ve bilenen bir gâye için seçtiği cüz'î şeyleri istek gücüyle harekete geçirme ilkesidir. Bu güç hareket verici güçtür, ilimle, türünden değildir. Buna akıl adının verilmesi, akla bağlı olmasından ve tabiatı itibariyle aklın işaretlerine uymasından dolayıdır. Nice akıllı kişi vardır ki şehvetlerine tâbi olmanın kendisine zarar getireceğini bilir. Ancak şehvete muhâlefet etmekten âciz olur. Bu, onun nazarî aklının eksikliğinden dolayı değil, âmeli akıl adı verilen bu kuvvetin noksanlığından dolayıdır. Amelî akıl denilen bu kuvvet riyâzat, mücâhede ve şehvetleri terketmeye devamla kuvvetlenir.

Sonra nazarî gücün dört hâli vardır.

d) Onda hiçbir bilginin hâsıl olmamasıdır. Bu, küçük çocuk içindir, yalnız onda mücerred olarak bilgi istidâdı vardır. Buna heyûlânî akıl (l'intelligence matérielle) adı verilir.

e) Çocuk temyiz noktasına ulaşır ve uzak olan kuvveti yakın kuvvet haline gelir. Ona zarurî şeyler arz olunduğunda nefsinde bu şeyleri doğrulayıcı bir hal görür. Artık o beşikteki çocuk gibi değildir. Buna da meleke halindeki akıl (l'intelligence habituelle) adı verilir.

f) Nazarî makûlların onun (çocuğun) zihninde hasıl olmasıdır. O, bundan habersiz olmakla birlikte ne zaman isterse bu nazarı makûlleri fiil haline getirebilir. Buna da bilfiil akıl (l'intelligence en acte) adı verilir.

g) Müstefâd akıl: (l'intelligence acquise) Bu, o bilgilerin (çocuğun) zihninde hazır olmasıdır. Mütâlâa ederek vedüşünerek bunu bulur. Bu bilfiil hazır olan mevcut bilgidir. Heyûlânî aklın tarifi şöyledir: O, eşyanın mahiyetlerini maddelerinden mücerred olarak kabule hazır olan ruhta mevcut bir kuvvettir. Heyûlânî akıl ile çocuk, at ve diğer hayvanları tefrik eder, bu tefrik edişi mevcut bir bilgi veya bilgiye yakın kuvvetle değildir.

Meleke ile aklın tarifi ise şöyledir: Bu heyûlânî aklın kemâle doğru yücelmesi ve neticede bilfiil akla yakın bir kuvvet haline gelinceye kadar mükemmelleşmesidir.

Bilfiil aklın tarifi ise şöyledir: Nefsin herhangi bir şekilde kemâle ermesidir. Yani makûl şekilleri istediği zaman akledip bilfiil hazır hale getirebilir. Müstefâd aklın tarifi ise şöyledir: O dıştan hasıl olma yoluyla nefiste canlanan maddeden mücerred bir mâhiyettir.

h) Faal akıllar (l'intelligence active) ise başka bir kategoridedir. Faal akılla kastolunan şey; bütünüyle maddeden soyutlanmış olan tüm mâhiyetlerdir. Faal aklın tarifine gelince akl olması bakımından o (faal akl) sûrî bir cevherdir. Zâtı bir mâhiyet olup kendi zâtından mücerredir. Ancak başkasının onu maddeden tecrid etmesi şeklinde veya madde ile ilişkilerden soyutlaması şeklinde değildir. Bilâkis o küllî bir mâhiyettir ve mevcuttur. Faal olması bakımından da (faal akıl) yukarda zikredilen nitelikte bir cevherdir. Ancak bu cevherin özelliği heyûlânî aklı aydınlatarak kuvveden fiile çıkarmasıdır. Burada cevherle kastolunan şey kelâmcıların söyledikleri gibi yer işgal eden değildir. Aksine mevzu şeklinde olmayıp kendi nefsi ile kâim olan şeydir. Sûrî ifadesi ise cisimden sakınmak ve maddî olan şeylerden kaçınmak içindir. Başkasının soyutlamasıyla değildir derken maddî şahıslardan nefislerde canlanan makûllerden kaçınmak kastedilmiştir. Çünkü bunlar aklın soyutlamasıyla soyutlanmışlardır, yoksa kendiliklerinden soyut değildirler. Ademoğullarının nefislerindeki bilgileri kuvveden fiile çıkaran faal aklın makûllere ve akledici kuvvete nisbeti güneşin görülen nesnelere ve görme gücüne nisbeti gibidir. Bununla görüntüler kuvveden fiile çıkar. Filozoflar bu akıllara bazan melekler derler. Bu tür varlığa sahip cevher konusunda kelâmcılar filozoflara muhâlefet ederler. Çünkü onlara göre hiç bir yerde mekân tutmayan ve kendiliğinden kâim olan varlık bir tektir ve o da Allah'tır. Kelâmcıların çoğunluğuna göre melekler yer işgal eden latif cisimlerdir. Bunun doğruluğu burhân yoluyla öğrenilir. Biz sadece ismi şerhetmek için bunları zikrettik.» (Gazzâlî, Miyâr el-ilm, 286-290)

Akıllar konusunda fârâbî'de şu bilgileri verir:

Fârâbî der ki, akl kelimesi birçok mânalarda kullanılır. Onlardan biri halkın «akıllı» bir adamdan bahsettiği zaman anladığı şeydir, yani bu temyize kabiliyetli demektir. İkincisi mütekellimîn'in daima «bu, akla muvafıktır, bu değildir» dedikleri zaman söyledikleri şeydir. Üçüncü akl Aristo'nun Bûrhanlar kitabında tetkik ettiği akıldır. Dördüncüsü Aristo'nun ahlâka âid eserinin VI'ncı kitabında bahsettiği akıldır. Beşincisi Aristo'nun nefis hakkındaki kitabında bahsettiğidir. Altıncısı onun metafizik adlı eserinde bahsettiği akıldır.

Bu «akl» kelimesile halk bir insanın akıllı olduğunu söyler, veya bir adamın temyize muktedir olduğunu kasteder. Fakat bazan da imanını muhafaza eden kimseye akıllı derler. İman, diğer cihetten onlarca fazilet mânasında anlaşılmıştır; o halde onlar akıllı deyince, zekâsı (zihin), iyi ve mâkul olduğu için yapılması lâzımgelen şeyi, ve fena olduğu için içtinabı lâzımgelen şeyi keşfe muktedir olan kimseyi anlarlar: Bilâkis fenalığı icat eden kimseye iyi bir zekâ (zihin) atfetmekten çekinirler, fakat ona hilekâr, iki yüzlü ve bu cinsten diğer isimler verirler, basiret ise bir zihnin iyi olan şeyi yapmak ve fena olanı da içtinap maksadile keşfetmek kabiliyetine sahip olmasına denilir. Nitekim bu adamlar akıl deyince umumiyetle Aristo'nun basiretten kastettiği şeyi anlıyorlar. O halde halk bu kelimenin mânasına âid iki tarika ayrılır: Bazıları bir adamın ancak imanı yoksa akıllı adına lâıyk olmadığını, söylerler ve fenalığı tasavvur edecek zekâ vasıflarına sahip olduğu zaman bile, fena bir adama basiretli demekten içtinap ederler. Diğer bir kısmı ise bilâkis, gerek iyi gerek fena, yapılması lâzımgelen şeyi zihinleri keşfe muktedir olan kimseye akıllı derler. O suretle ki onlara göre akıllı basiretliden başka bir şeye delâlet etmez. Diğer cihetten Aristo'da basiretli adam, zekâsı faziletli fiilleri yapmak için ne lâzımsa onları keşfe muktedir olan (ve her ân bu fiilleri yapmak icap edince muvafık olana göre) ve bundan maada ahlâkî basirete sahip olan kimse mânasına gelir.

Aristo'nun bizzat «Kitâb-ün-nefs»inde (De anima) mevzuu bahsolan akla gelince, Aristo bunu dört muhtelif mânada kullanır: Bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müktesep (müstefâd) akıl ve faal akıl.

a) Bilkuvve akıl ya bizzat nefistir, veya nefsin bir cüz'üdür, yahut nefsin kuvvetlerinden herhangi biridir, yahut da zatı (mahiyeti) bütün mevcutlarda suretler veya zatleri maddelerinden tecrit etmek ve hepsinde onun için veya müteaddit suret kılmak iktidarına sahip olan bir şeydir. Zaten maddeden mücerred olan bu suretler, böylelikle, varlığı kendileriyle kaim olan bu maddelerden ayrılmış bulunmazlar, o sadece bu zat için bir suret olur; fakat maddelerinden mücerred olan ve bu zat için suret vazifesini gören suret, eşyadan suretleri tecrit eden zatin isminden müştak bir isim olmak üzere, mâkulâtır: O tarzda ki onlar onun için suretlerdir. Bu zate gelince, o içerisinde suretler mündemiç olan bir maddeye benzer.

Filhakika içerisinde tamamilen ona nüfuz eden bir iz bırakılan, meselâ balmumu gibi herhangi cismanî bir madde tasavvur edilsin, o suretle ki bu iz ve bu suret düzlüğüne ve derinliğine (umki) olsun ve bu suret tamamilen bu maddeye nüfuz etmiş bulunsun; işte yine bu tarzda düşününce eşyanın suretlerinin maddeye mümasil olup bu suret için, mevzu (sujet) teşkil eden bu zat tarafından nasıl kazanıldığını tasavvur etmeğe muvaffak olacak-

tır. Maamafih, o bu sureti cismanî olan diğer maddelerden temyiz etmelidir; zira (san'at mahsullerinin) cismanî maddeleri, suretleri yalnız satışlarında kabul ederler, fakat derinliğine almazlar (halbuki tabii cisimlerde aksi vâki olur); fakat bu cinsten bir zatda, zat mâkullerin suretlerinden ayrı değildir: güya onun için ayrı bir zat ve onda bulunan suretler için ayrı bir zat varmış gibi. Balmumu üzerinde mikâp veya kürre şeklinde iz bırakan damganın ona nüfuz ettiği ve onu tam bir tarzda uzunluğuna, genişliğine veya derinliğine kat'ettiği, ve bu suretle balmumunun bizzat iz (damga) dan ibaret kaldığı tasavvur edilsin; bu zatda eşyanın suretlerinin kazanılmasını da aynı tarzda tasavvur etmelidir ki, işte Aristo'nun De anima'sında bilkuvve akıl dediği şey budur.

b) Bilkuvve akıl, Onda eşyanın suretlerinde, hiçbirisi bulunmadıkça, bu zat bilkuvve akıldır; bilâkis eşyanın suretleri onda tavsif ettiğimiz tarzda bulunduğundan itibaren, aynı zat bilfiil akıl olur. Diğer cihetten maddelerinden tecrit ettiği mâkuller onun tarafından kazanıldığı zaman, maddelerinden tecrit edilmezden evvel ancak bilkuvve mâkul olan bu mâkuller artık bilfiil mâkul olurlar, ve bu zat için suretler halini alırlar. Asıl bu zat da, filhakika, ancak bilfiil mâkuller dolayısıyla bilfiil akıl olur, fakat bilfiil mâkullerin bilfiil mâkul olmaları ve asıl zatin bilfiil akıl olması aynı ve bir şeydir. O halde bu zatin filen âkıl olması sadece mâkullerin onun suretleri (yani onun bizzat bu suretlerden ibaret olacak tarzda bulunması) demek olduğunu söylerken bunu demek istiyoruz. O halde bilfiil âkil, akıl ve bilfiil mâkul ifadeleri aynı ve bir mânaya gelir, aynı ve bir şey demektir. Filhakika ancak bilkuvve mâkul olan mâkuller, bilfiil mâkul olmazdan evvel, nefsin haricinde maddelerdeki suretler halinde mevcut idiler, fakat bilfiil mâkul olduktan sonra, onların bilfiil mâkul olmak itibarıyla varlıkları artık maddelerde kâin olan suretlerin varlığı gibi demektir. Onların filhakika kendilerinde veya maddelerdeki varlığı, o halde bilfiil mâkul oldukları zamanki varlıkları değildir, zira kendi sahip oldukları varlık onlara inzımmam eden şeyle, yani bazan mahal'le, bazan zaman'la, bazan vazı'la bazan kemiyet'le bazan cismanî keyfiyetler (vasıflar) dan çıkan keyfiyet'le, nihayet bazan fiil ve infial (yenfail)le müterafaktır.

Bilâkis onlar bilfiil mâkul oldukları zaman itibaren, bu makulelerden birçoğu onlardan çekilir ve onların varlığı başka bir varlık olur. O zaman mâkuller, veya onlardan birçoğu o tarzda olurlar ki, madlûlleri (mânaları) muhtelif tarzlarda anlaşılmalıdır, meselâ bu makuleler arasında bulunan mahal'in neye delâlet ettiği nazarı itibara alınacak olursa, o zaman onun medlûlünden mutlak olarak hiçbir şey elde edilemez, yahut da o zaman bu kelimeyi size başka bir fikir ve farklı bir medlûl kazandıracak başka bir manada almak lâzım gelecektir.

O halde mâkuller fiilî (bilfiil) oldukları zaman, kâinatın fiilî (actuel) mevcutlarından biri olurlar ve bilfiil mâkul olmaları itibarıyla onlar şee'ni eşya arasında sayılabilirler. Halbuki mevcut olan her şeyin akıl tarafından kavranması ve bu zat için suret vazifesini görmesi tabiat ıktızasıdır ve bu böyle olduğu için, bu şeylerin bilfiil mâkul olmak suretile mâkul olmalarına bir mâni yoktur; zira bu zat bilfiil akıl olur ve bu suretle bilir (tanır). Böylece o zaman bilinmiş (tanınmış) olan şey, aklın teakkul fiilindeki fiilî temrininden farklı değildir. Filhakika, bilfiil

akıl olan şey, bir mâkul onun sureti olduğu ve bu suret akıl olmakla, yalnız bu surete nisbeten bilfiil olduğu için, bilfiil akıldır. Zira henüz fi'len kazanılmış olmayan, başka bir mâkul hususunda o bilkuvve akıl olarak kalır. Bu başka mâkul onun tarafından kazanılsın, o bu suretle bu mâkullerin birincisine ve ikincisine (göre) bilfiil akıl olacaktır. Bütün mâkuller hususunda o bilfiil akıl olduğu zaman, bu suretle varlıklarından biri olmuş olunca, o zaman bütün mâkuller bizzat akıl halinde bulunacaklardır.

Zira bilfiil akıl olan bir teakkul fiili ile kavranacağı zaman, onun bildiği kendi zatine nazaran harici bir şey değildir.

c) **Müstefâd akıl.** — O halde, akıl mâkulü bildiği zaman, evvelce bilfiil akıl dediğimiz şey o zaman müktesep (müstefâd) akıl olur.

Akılla bir şey kavramanın mânası: Madedede kâin olan suretleri, evvelce olduğundan farklı bir varlık kazanacak tarzda, maddelerinden tecrit etmektir.

Maddelerde kâin olmayan eşya mevzuu bahsolunduğu zaman, bu zatin aslâ onları tecrit etmeye ihtiyacı yoktur. Fakat onları tamamiyle mücerred olarak bulduğu için, artık maddelerde kâin olmayan mâkuller sayesinde o bilfiil akıl olduğu zaman, kendi zatini bulduğu tarzda onları kavrar. Nitekim onların mevcudiyeti, teakkul mevzuu olmak itibarile, ikinci bir akıl olur, ve onların mevcudiyet tarzı ve teakkul fiili ile kavranmazdan evvelki gibidir, ve maddelerde kâin olmayan suretler hususunda anlaşılması lâzımgelen şey şudur ki, onlar akılla kavrandıkları zaman, kendi sahip oldukları mevcudiyet, aklın fiiliyetinde sahip oldukları mevcudiyetin aynidir. Filhakika bizde bilfiil mâkul olan şey maddede kâin olmayan ve aslâ olmamış olan aynı suretlerle aynı mahiyettedir, fakat bizde bilfiil mâkul olarak bulunan şey hakkında nasıl onun bizde kâin olduğunu söylersek, aynı tarzda bu suretlerin de âlemde kâin olduklarını söylemeliyiz. İmdi bu suretler akıl tarafından, ancak bütün mâkuller veya onlardan ekserisi fiil halinde kavrandığı ve müstefâd akıl elde edilebildiği zaman mükemmelen kavranabilirler.

O zaman bu suretle teakkul edilmiş olacaklar ve müstefâd akıl olmak itibarile akıl için âdeta suretler olacaklardır.

Böylece müstefâd akıl âdeta bu suretlere mevzuu vazifesini görür ve aynı müstefâd akıl bilfiil akla âdeta suret vazifesini görür; binaenaleyh bilfiil akıl müstefâd akıl için bir madde ve bir mevzu gibidir, ve bilmuka-bele, bilfiil akıl bu diğer zat için bir surettir, ki zat orada bir maddeye mûmasildir, ve buradan itibaren suretler maddi cismanî surete kadar inmeğe başlarlar, oradan tekrar tedricen kendilerine faik olan şeyden ayrılma tarzlarına göre maddeden ayrılıncaya kadar yükselmeye başlarlar.

Eğer aslâ maddede kâin olmayan kâin olmamış ve olmayacak olan suretler vrsa, onlar birbirleriyle mükemmellik ve müfariklık hususunda rekabete girerler. O halde onların arasında bir nevi varlık nizamı vardır ve onların tarzı vücudu nazarı itibara alınınca, içlerinden en mükemmelleri daha sâfillerine nazaran suret rolünü oynar, böylece onların en aşağısı olan müstefâd akla kadar ulaşılır ve bu iniş zatin maddesine ulaşılıncaya kadar bitmeyecektir, sonra onların altında hayvanî meleke-

ler bulunur. Mevcut suretlerin en âdileri olan unsurların suretlerine varıncaya kadar bitmeyecektir. Onların mevzuu bütün diğer mevzuların en âdisidir ve bu ilk maddedir, bilâkis ilk maddeden itibaren yükselmeye başlandığı zaman, tedricen heyulânî maddelerde kâim olan cismanî suretlerden ibaret tabiate ulaşılır.

Onlardan itibaren, yine yükselerek bu zate (yani bilfiil akla) çıkarılır, sonra daha yukarı çıkılarak müstefâd akla varılır ve o zaman mahiyeti yıldızların mahiyetine mümâsil olan şeye ulaşılır. Yeniden buradan itibaren yükselmeğe başlanırsa; müfarık mevcutların birinci derecesine ulaşılır ki, bunların birincisi faal akıldır.

d) Faal akıl. — Aristo'nun De anima (Kitâb-ün-nefs) üçüncü babında zikrettiği faal akıl, bir maddede mevcut olmamış ve olmayacak olan müfarık bir surettir ve nefis bilfiil akıl olmak itibarile, onun bütün fazileti müstefâd akla temessül etmektir. Ancak bilkuvv ve akıldan ibaret olan bu zati, bilfiil akla veren ve ancak bilkuvv ve mâkul olanı bilfiil mâkul bir hale getiren odur. Onun bilkuvv ve akla nisbeti güneşin göze nisbeti gibidir ki, göz de karanlıkta kaldıkça ancak bilkuvv ve rüyetten ibarettir. Rüyet filhakika karanlıkta kaldıkça bilkuvv ve rüyetten başka birşey değildir. Karanlık mefhumu bilkuvv ve nûr (illumination) mefhumu veya bilfiil nûrun fıkdanı mefhumudur; nûr (ışrâk) mefhumuna gelince, bu karşıya konulan ziyadar bir mevcut tarafından aydınlanmadan ibarettir.

Nitekim ziya bâsireye geldiği zaman, kavada veya buna mümâsil bir muhitte, hava, orada bulunan ziya ile beraber bilfiil mer'î olur ve renkler de bilfiil mer'î olurlar. Fakat ben bundan maada derim ki, basire yalnızca kendisinde bilfiil bir inşîâ' olduğu için değil, fakat bir inşîâ' olduğu sırada mer'î eşyanın suretleri kendisinde bulundukları için de, bilfiil basire olur, ve o mer'î eşyanın suretlerini tasavvur edecek tarzda bilfiil basire olur. Fakat bundan evvel zarurî olarak bilfiil münevver bir şeyin olabilmesi için güneş şuaı veya buna benzer başka bir şeyin olması lâzımdır ve o zaman bilkuvv ve mer'î olan bilfiil mer'î olur. Böylece basirenin bilkuvv ve basire olduktan sonra bilfiil bâsire olmasına ve bilkuvv ve mer'î olanların bilfiil mer'î olmalarına sebep olan mebdde (prensipl) güneşin bâsirede husule getirdiği inşîâ'dır.

Bilkuvv ve akıldan ibaret olan bu zatta, bilfiil inşîânın bâsireye nazaran oynadığı rolün aynini oynayan birşey eden faal akıldır ve bilkuvv ve akılı bilfiil kılan mebdde budur ve nasıl güneş verdiği ziya sayesinde gözün bilfiil rüyet ve bilkuvv ve mer'îlerin bilfiil mer'î olmasına sebep oluyorsa, aynı suretle akılı kuvveden fiile geçiren faal akıldır ve bu vasıta ile bilkuvv ve mâkul olanlar bilfiil mâkul olurlar.

Faal akıl o halde müstefâd akılla aynı nevidendir. Ona faik olan müfarık cevherlerin suretleri onda -başsız ve sonsuz olarak- daimî bir tarzda bulunurlar, zira daha az mükemmellerden daha mükemmellere yükseldikçe, bize ilk defa ayân olan suret, Kitâb-ül-Burhan da gösterildiği gibi, daha az bârizdir, çünkü bizim için daha ma'lûm olandan hareket ederek, bizim için meçhul olana doğru yükseliyoruz. Halbuki bizâtihî bir varlık derecesi, daha mükemmel olan şey, bize nazaran daha meçhuldür ve bizim onun hakkındaki cehlimiz daha büyüktür.

O halde zaruri olarak bilfiil akıldaki mevcut olan eşya nizamının faal akıldaki nizamın mâkûsu olması lâzımgelir. Faal akıl, filhakika, evvelâ mevcudat arasında en mükemmel olanı düşünür; zira bugün maddelerde kâin suretler faal akıldaki mücerred suretler halinde bulunurlar, şu mânada ki, onlar evvelce maddelerde hiçbir zaman bilfiil bulunmaktan fâriğ olmamışlardır. O halde bu akıl, kendi teakkul fiiliyle ilk maddeye ve diğer maddelere nüfuz ettiği zaman, onlara kendilerinde bulunan bilfiil suretleri verir. Burada bahs ettiğimiz hâdis varlık bilhassa suretlerin varlığıdır, fakat evvelâ ancak bu maddelerin kevn (tekevvün)i sayesinde meydana gelebilir. Halbuki faal akıldaki bulunan her suretin orada gayri kabili inkısam olarak bulunduğu doğrudur. Faal akıl kabili inkısam olmadığı için, ve onun zatında bulunan eşya da kabili inkısam olmadığından dolayı, (her ne kadar madde onu ancak inkısam halinde kabul ediyorsa da) onun maddeye verdiği şeyin de cevherinde bulunan şeye mümasıl olması hayrete şayan değildir. İşte Aristo'nun «Kitâb-en-nefs», «Kitâb-el-hurûf» ve «Mabaad-et-Tabiiye» de gösterdiği şey budur.

(Fârâbî, Maâni'l-Akl, 190-201, Res'ail el-Fârâbî, (neşr Abdürrahim el-Mekkâvî, Mısır, 1907) Türkçe terc. Kivâmeddin Burslan - Hilmi Ziya Ülken)

Akl: Zâtı itibariyle maddeden mücerred olan, fiili itibariyle maddeye bitişik olan bir cevherdir. Her kişinin «ben» derken işaret ettiği işte bu nefis-i nâtika'dır. Denildi ki, akıl, rûhânî bir cevherdir. Ve Allah onu insan bedenine bağlı olarak yaratmıştır. Ve denildi ki akıl, kalbde bir ışıktır, hak ile bâtili tanıtır. Ve denildi ki, akıl, maddeden soyutlanmış bir cevherdir, bedene, idare ve yönetim için bağlanır. Ve denildi ki akıl nefis-i nâtikanın bir kuvvetidir. Şurası açıktır ki akledici kuvvet nefis-i nâtika'ya aykırı bir emirdir. Gerçekleştirmenin yapıcısı nefis, âleti ise aklardır. O, kesiciye nispetle bıçak mevkiindedir. Ve denildi ki, akıl, nefis ve zihin birdir. Ancak akla, akıl adı idrâk edici olmasından dolayı verilmiştir. Nefse de tasarruf edici olmasından dolayı bu isim verilmiştir. Zihnin de idrâk etmeye yetenekli olduğu için bu ismi alır. Akıl, deveyi bağlama tabirinden alınmış olup akıl sahiplerini doğru yoldan ayılmaktan alıkoyduğu için bu isim verilmiştir. Sahih olanı şudur: Akıl soyut bir cevherdir. Görülmeyenleri, vasıtalarla, duyulanları gözleyerek idrâk eder. denildi ki Akıl, objelerin hakikatının akledildiği şeydir. Denildi ki (onun) yeri baştır. Ve denildi ki yeri kalbtir.

Bilfiil Akıl: (el-akıl bilfiil-intelligence en acte) bu, görülen şeylerden akledici güçte saklanmış olan şeydir. Elde edilmenin tekrarı ile meydana gelir. O şekilde ki, (akledici güçte) yeniden bir elde edilmeye gerek kalmayacak biçimde istediği zaman hazır olma melekesidir. Lakin o bilfiil bunu müşâhede edemez.

Heyûlânî Akıl: (el-Akl el-Heyûlânî intelligence matérielle) makulleri idrak için salt istidattan ibârettir. O, fiilde meydana gelen salt bir güçtür. Çocuklar için olduğu gibi. Heyûlâya nisbet edilmesinin sebebi, bu mertebede nefsin haddizatında bütün şekillerden hâli olan ilk heyûlâya benzemesindendir.

Meleke halinde Akıl: (el-Akl bilmekle intelligence habituelle) Bu zaruri olan şeyleri bilmesinden ve nazariyyatı iktisab etmesinden dolayı buna nefsin hazır olmasıdır.

Müstefâd Akıl: (el-Akl el-Müstefâd, intelligence acquise) Bu akılda idrak ettiği nazariyyatın bir daha kaybolmayacak biçimde hazır olmasıdır. Seyyid Şerif, (Ta'rifât, 101-102)

Âlem (l'univers, le Monde): O, bütün basit tabii cisimlerin toplamıdır. (Mi'yâr, 302).

Âlem: lugatta kendisiyle objenin bilindiği şeyden ibârettir. Istılâhta ise, Allahtan başka varlıkların bütününden ibârettir. Zira onunla Allah isimleri ve sıfatları yönünden bilinir. (Ta'rifât, 96)

An: Zamandan geçmiş ve geleceğin ortak olduğu vehmedilen bir taraftır. Bazan da denilir ki; vehim katında küçük bir zaman miktarına denilir ki bu, kendi cinsinden hakiki ân ile bağlantılıdır. (İbn Sînâ, Hudûd, 92)

An: Senin içinde bulunduğun vaktin adıdır. Ve yer etmemiş olan bir zarftır. Bundaki eliflam tarif için değildir. Çünkü o, kendiliğinden ma'rifedir. (Ta'rifât, 25)

An: Geçmişin ve gelecek zamanın ortak olduğu zarftır. Şöyle de denilebilir: Zaman vehmin anlayamayacağı derecede miktar bakımından küçüktür. Ancak kendi cinsinden hakiki an ile birbirine ilişiktir. (Mi'yâr, 303)

Alet (l'instrument, l'organe): Fail ile münfail arasında; failin eserinin münfaile ulaşması hususunda vâsıta. Dülger için testere bir âlettir. Orta illetin meydana çıkarılması için son bağıdır. Dede ile oğul arasında babanın vasıta olması gibi. Baba, fail ile münfail arasında vâsıta. Ancak o, uzak illetin eserinin malule ulaşması hususunda aracı değildir. Çünkü uzak illetin eseri, malulüne ona bir şeyin aracılık etmesi şöyle dursun hiçbir zaman ulaşamaz. Çünkü malule ulaşan aracı illetin eseri. Ondan çıkan budur. Bu ise uzak illetten çıkmıştır. (Ta'rifât, 22)

Asıl (principe, racine): Lugatte kendisine muhtaç olunan, ama kendisi başkasına muhtaç olmayan şeydir. Bir başka anlamıyla asl, başkasının üzerine binâ edildiği şeydir. (Ta'rifât, 18)

Araz (l'Accident): Müsterek bir isimdir. Bir yerde bulunan her mevcûda araz denilir. Veya araz, mevzu halindeki her mevcûddur. Yine araz, dayanmayan bir yüklemle birçok şeye yüklenmiş olan kullî manaya denir... Bir şeyde var olan, ancak o şeyin tab'î dışında bulunan her anlama da araz denir. Araz varlığı için bir şeye yüklenen ve onunla başka bir şeyden de ayrılan her anlama denir. İlk emirde varlığı bulunmayan her anlama araz denilir.

Araz: Varlığında bir yere muhtaç olan mevcuttur. Yani vücûdu bakımından hulûl edebileceği bir cisme muhtaç olan şeyin onda kâim olduğu mahaldir. Cisim de onunla birlikte kâim olur. Arazlar iki türdür, Zâta yerleşmiş olan araz (kâr'üz-zât). Bütün bölümleri varlıkta toplanmış olan şeydir. Ak ve kara gibi. Zâtta yerleşmemiş olan (gayri kâr'üz-zât) ki bu bütün bölümleri varlıkta toplanmamış olandır. Hareket ve sükûnet gibi.

Araz-ı lâzım: Bu, mahiyetten ayrılması imkânsız olan şeydir. İnsana nisbetle bilkuvve yazıcı olmak gibi.

Araz-ı mufarık: Bir şeyden ayrılması imkânsız olmayandır. Bu, ya korkağın yüzünün kararması ve utananın kızarması gibi çabucak yok olur veya gençlik ve ihtiyârlık gibi yavaş yavaş kaybolur. (Ta'rifât, 99)

Ateş (le feu): Basit bir cisimdir. Sıcak ve kuru olması onun tab'ındandır. Tab'ı bakımından ortadan (merkezden) hareketlidir ve ay küresinin altında karar kılar. (Miyâr, 302)

Ay (La Lune): O bir yıldızdır. Tabii yeri en aşağıdadır... Özelliği itibarıyla muhtelif şekillerde ışığını güneşten alır. Kendi rengi ise siyahtır. (Miyâr, 302)

A'yan (les Essences, Existants conorètement): Zât'ının varlığı kendiliğinden kâim olandır. Kendiliğinden kâim olmasının anlamı, kendinden bir yer tutmasıdır. Yer tutması, başka bir şeyin yer tutmasına bağlı olmamasıdır. Araz ise bunun tersinedir. Çünkü onun yer tutması, konusu olan cevherin yer tutmasına bağlıdır. Yani onu ayakta tutan mahalle bağlıdır.

A'yân-ı Sâbite: Allah Teâlanın ilminde mümkün olan varlıkların hakikatlarıdır. Bunlar ilâhî isimlerin yüce bilgideki şekilleridir. Haktan sonralığı zaman bakımından değil zat bakımındandır. Çünkü O, ezeli ve ebedidir. (Ta'rifât, 19)

A'yân: Şey ...ya a'yânda mevcut olur, ya da vehim ve akılda... (İbn Sînâ, el-Şifâ, II, 295)

Basar (la vue): İçeride doğru buluşan, sonra ayrılan ve göze giderek renklerin ve şekillerle ışıkların kendisiyle kavranmasını sağlayan iki sinire tevdi edilmiş bir kuvvettir.

Basiret: (l'entendement, la clairvoyance) Kutsal nûr ile nûrlanmış olan kalbin gücüdür. Onunla objelerin hakikatları ve derinlikleri bilinir. Nefsin gözü mesâbesindedir. Göz ile nefis eşyânın şekillerini ve görünümelerini görür. Filozoflar buna «bakıcı âkile» veya «kudsi kuvvet» adını verirler. (Ta'rifât, 31)

Basit: (le simple=s'oppose à composé) Üç kısımdır. Hakiki basit, hiçbir şekilde parçası olmayandır. Bâri Teâlâ gibi. Örfi basit, tabiatları muhtelif cisimlerden mürekkep olmayandır. İzâfî basit, parçaları diğerine nisbetle en az olandır. Keza rûhânî basit, akıl ve maddeden mücerred nefisler gibidir. Cismânî basit ise unsurlar gibidir. (Ta'rifât, 31)

Bâsît: Her bileşikte, tek olana basit adı verilir. Nitekim, birçok şeyden oluşan bir objenin basitlerini (teklerini) bilmeden tabiatını bilmek müstahildir. (İbn Sînâ, mantık el-Meşrikiyyin, f. 3, nakleden, Goichon, Lexique, p. 23)

Bedihî: (Claire) Meydana gelmesi dikkat ve kazanmaya dayalı olmayan şeydir. Tahmin ve tecrübe veya bunun dışında başka şeylere ister muhtaç olsun ister muhtaç olmasın. Böylece o, zorunlu olan şeyin mü-râdifidir. Bazen bedihî terimi ile aklın bir şeye yönelmesinden sonra hiçbir şeye muhtaç olmaması kastedilir. Bu takdirde, bedihî, zarûriden da-

ha özel olur. Sıcaklık ve soğukluk tasavvuru ile müsbetle menfinin birleşmeyeceğini tasdik etmek gibi. (Ta'rifât, 29)

Birleşme (içtimâa) (la réunion): Tek bir anlamın kapladığı birçok şeylerin bulunmasıdır. (Miyâr, 305)

Boşluk: (Halâ-le vide) İlk ben derim ki, Eğer boş bir boşluk varsayılırsa, bu; salt bir hiçlik değildir. Aksine o, zât, kemiyet ve cevherdir. Çünkü boş farzedilen her boşluktan ayrı başka ondan daha az veya daha çok bir boşluk bulunabilir. Ve o kendiliğinden parçalanmış olarak bulunur. Halbuki yokolan ve bir şey olmayan bu şekilde varolmaz. Öyleyse boşluk, hiçlik (bir şey olmamak) değildir. Ayrıca böyle olan her şey nicelik sahibidir, öyleyse boşluk ta nicelik sahibidir. (İbn Sinâ, el-Necât, 193)

Boşluk: Madde şeklinde olmayan, üç esaslı boyutun bulunduğu farzedilebilen bir uzaklıktır. Husûsiyeti, onu bir cismin doldurmasıdır. Ama kendisi cisimden uzaktır. Halâ (boşluk) bulunmasa da bu ta'rif, ismin açıklanmasıdır. (Mi'yâr, 303)

Boşluk Eflâtûna göre yaratılmış olan buluttur. Kelâmcılara göre vehmedilen boşluktur. Yani vehmin varsaydığı ve bir başka cisim tarafından kuşatılan cisim yoluyla idrak ettiği boşluktur. Destinî içindeki su ve hava ile işgal edilmiş olan boşluktur... Filozoflar boşluğun imkansızlığı görüşündedirler. Kelâmcılar ise mümkün olduğu görüşündedirler... (Ta'rifât, 69)

Bölümleme: (Divisation) Üç çeşittir. Akli bölümleme, bilfiil bölümleri hâsıl olan ve birbirinden ayrılan bölümlemedir. Vehmî bölümleme, vehmin sonsuz kabul ettiği şeylerdir. Çünkü vehim, cismânî bir güçtür. Ve sonsuz cisimlere te'sir edemez. Farazî bölümleme ise aklın sonsuz olarak kabul ettiği şeydir. Akıl maddeden mücerredir. Mücerred olan kuvvet, sonsuz fiillere güç yetirebilir. (Ta'rifât, 26)

Burhân: (l'Argumentation Probante, la Démonstration) Yakını bilgilerden oluşan bir kıyâstır. Ya başlangıçta bilgi yakını olur ki buna zarûriyât denir veya vasıta ile olur ki buna nazariyât denir. Bunda orta ta'rif, büyüğü küçüğe nisbetinin nedeni olmak zorundadır. Eğer bunun yanısıra bu nispetin dış alemde varlığı için bir illet bulunursa buna «burhân-ı limmî» adı verilir. Mesela şu şey karışımlardan dolayı kokuşmuştur. Karışımları kokuşmuş olan herşey mikropudur. Öyleyse bu da mikropudur dediğimizde karışımların kokuşması mikrobun zihinde sâbit olmasının nedeni olduğu gibi, dış dünyada da sâbit olmasının illetidir. Eğer burhân böyle olmaz da bu nisbetin varlığının illeti dış dünyada değil sadece zihinde bulunursa buna da «burhân-ı innî» adı verilir.

Mesela şu mikropudur. Her mikropu şey karışımları kokuşmuştur. Öyleyse bunun da karışımları kokuşmuştur. Mikrop her ne kadar karışımların kokuşmasının var sayılmasının illeti ise de bu, dışarda bir illet değildir. Tamamen tersinedir. İletten ma'lûle deliller getirmeye «burhân-ı limmî» mâlûlden illete delil getirmeye de «burhân-ı innî» adı verilir. (Ta'rifât, 29-30)

Burhân-ı hakikî: İyi bil ki burhân-ı hakikî, değiştirilmesi müstahil olan ebedî ve devamlı zarurî kesinlik ifade eden delildir. Senin âlem

hâdistir. Âlemin sâniî vardır önermesini bilmen gibi. Buna benzer (önermelerin) aksinin olması ebediyen müstahildir. Zira bir zaman gelip âlemin kadim olduğuna veya yaratıcısının bulunmadığına hükmetmenin mümkün olması müstahildir. Değişken olan şeylere gelince, bunlarda sürekli kesinlik yoktur. Yeryüzünde bulunan bütün cüz'ilerin bilgisi böyledir. (Mî'yâr, 255)

Buud: (spatialité) Cisimle kâim olan uzamdan ibârettir. Eflâtûn gibi boşluğun varlığını söyleyenlere göre kendiliğinden kâim bir uzamdır, (Ta'rifât, 31)

Buud: (Boyut) Birbirleriyle buluşmayan iki son arasında bulunan şeydir. Sadece bunun yönüne işaret etmek mümkün olur... (Mî'yâr, 307)

Cedel: (Dialectique) Meşhur ve müselleme kaziyyelerden meydana gelen kıyâstır. Bundan maksad düşmanı ilzâm etmek ve burhânın öncüllerini idrâk etmekten âciz olanları susturmaktır. (Ta'rifât, 51)

Burhân: Yakini (bir delil) elde etmek için, yakini (delil)lerden oluşan bir kıyâstır. (İbn Sînâ, el-Necât, 103)

Cevher: Kendisinin varlığı mevzu şeklinde olmayan her şeydir. Yani yakın bir mahalde olmayan. Başkasının desteğiyle değil bilfiil kendi nefsi ile kâim olmuştur. (İbn Sînâ, el-Necât, 126)

Vücudu mevzu biçiminde olmayan her zâtâ da cevher denilir. Aristo'nun zamanından beri filozofların kadimlere cevher lafzını kullanırken bu anlama kullanmışlardır. (İbn Sînâ, Hudûd, 88)

Cevher: (la substance) Müsterek bir isimdir küllî bir zâtâ cevher denilebilir, insan veya beyazlık gibi. Beyazlığın cevheri ve zâtı denilir. Cevher, zâtı varlık bakımından ona eşit bir başka zâtâ muhtaç olmayan her varlık için de söylenir. Başkasının varlığıyla bilfiil olmayan varlıklar için. İşte filozofların cevher, kendi nefsiyle kâim olan şeydir sözlerinin anlamı budur. Bu sıfatlara sahip olana cevher adı verilir. Cevherin ard arda gelen zıtları kabul etmesi şanıındandır. Keza varlığı mevzu şekilde olmayan her zâtâ da cevher denilir. Eski filozofların istilâhları bu şekildedir. Mevzu ile mahâl arasındaki fark daha önce geçti. Onların mevzu şeklinde olmayan mevcut sözlerinin manası şudur: Varlığı kendiliğinden kâim olan, bir mahalle bitişik olmayan mevcûttur. Varlığının bilfiil mahalle dayanak olmayan bir mahalle istinâd etmesinde bir beis yoktur, çünkü bu takdirde her ne kadar o bir mahalde ise de mevzu halinde değildir. Böylece var olan her şey, beyazlık, ısı, hareket ve ilim gibi birinci anlamda cevherdir. İlk mebde' ise üçüncü şekil dışında her anlamda cevherdir. Üçüncü şekil buutların ard arda gelmesidir. Ancak cevher lafzının ilk varlığa itlâk olunması şeriat bakımından edeb yönünden kaçınılabılır. Heyûlâ; üçüncü ve dördüncü anlamda cevherdir, ikinci anlamda cevher değildir. Sûret; dördüncü anlamda cevherdir, ikinci üçüncü anlamda cevher değildir.

Kelâmcılar cevher ismini yer kaplayan tek bir cevhere tahsis ederler ve onun bölünmez olduğunu söylerler. Onlar bölünen cevhere cevher değil cisim adını verirler. Bu bakımdan cevher isminin ilk mebdee itlak edilmesinden kaçınırlar. Anlamların izâhından sonra isimlere itiraz etmek kusur sahiplerinin âdetidir. (Mî'yâr, 300)

İnsan lafzının, dikme sanatını öğrenme kabiliyetine delâleti gibidir. Ta'riflerde muteber olan mutâbakat ve tazammun delâletidir. İltizâm delâleti ise muteber değildir. (Mi'yâr, 72)

Dehr: Sebâtın bütün zaman içerisinde devamlılığının nefse izâfetinden anlaşılan manadır. (Mi'yâr, 303)

Dehr: (la Durée) Sürekli ân'dır. Ki o, ilahî huzûrun devâmından ibârettir. Ve o zamanın içidir. Ezel ve ebed onunla birleşir. (Ta'rifât, 72)

Doluluk: (le remplir) O, bir cismin boyutlarının başka bir cismin kendi içine girmesini engellediği cisimdir. (Mi'yâr, 303)

Ecrâm-ı felekiye (les corps célestes) Felekler ve yıldızlar gibi unsurların üzerinde olan cisimlerdir. (Ta'rifât, 5)

Ecsâm-ı tabiiyye: Keşif erbabının yanında Arş ve Kürsiden ibârettir. (Ta'rifât, 5)

Ecsâm-ı unsuriyye: Arş ve Kürsî'nin dışında gökler ve unsurlardan ibârettir. (Ta'rifât, 5)

Ezel: Geçmiş yönünde sonsuz farzedilen zamanlarda varlığın devamlılığıdır. Ebed ise gelecek yönünde sonsuz olarak farz edilen zamanlarda varlığın devamlılığıdır. Önceden yokluğu geçmemiş olduğu şeye ezeli denilir. İyi biliniz ki, var olanlar üç kısımdır, dördüncüsü yoktur. Birinci hem ezeli hem de ebedidir ki, bu Allah Tealâdır. İkinci ne ezelidir, ne de ebedidir ki, bu dünyadır. Üçüncüsü de ezeli değil, ebedidir ki, bu âhirettir. Bunun aksi muhâldir. Çünkü kâdim oluşu sâbit olan şeyin yok olması mümtenedir. (Ta'rifât, 8-10)

Felek: (sphère céleste, globe, corps céleste) Filozoflara göre, felek, küre şeklinde basit bir cisimdir. Durmaya ve bozulmaya kabiliyeti yoktur. Ortasının (merkez) üzerinde ve onu kaplamış olarak tab'an muteharriktir. (Mi'yâr, 302)

Felek: Küre şeklinde bir cisimdir. Dıştan ve içten iki yüzeyle çevrilidir. Bu iki (yüzey) birbirine pareldir, merkezleri de birdir. (Ta'rifât, 112)

Felsefe: (La philosophie) Ebedî mutluluğu elde etmek için beşerin takatına göre Tanrıya benzemektir. Doğru sözlü (peygamber) S.A.'nın «Allahın ahlâkiyla ahlâklanın» buyruğunda emrettiği gibi. Yani cismanî şeylerden sıyrılıp bilgileri ihâta konusunda ona benzeyin (demek istemiştir). (Ta'rifât, 112-113)

Felsefe: Biz deriz ki, felsefede maksad, objelerine tüm hakikatlarına insanın vâkıf olabileceği kadar vâkıf olmaktır. (İbn Sinâ, Mantık el-Meşrikiyyin, f. 2)

Fill: (l'Acte, l'Action) Müessirin te'sir sebebiyle başkasında meydana getirdiği şekildir. Kesicinin kesici olması nedeniyle meydana getirdiği şekil gibi. (Ta'rifât, 112)

Fiil: Bu, cevheri kendisinden mevcut olan, fakat zatı karar kılmayıp aksine yenilenmeye devam eden bir şeye nisbet etmektir. (İbn Sinâ, el-Necât, 128)

Hads: (İntuition intellectuelle) Zihnin ilkelerden istenen sonuçlara çabucak intikâlidir. Bunun karşılığında fikir yer alır ki, keşif mertebelerinin en aşağısıdır. (Tâ'rifât, 56)

Hâdis: (Ce qui commence d'être) Önceden yok iken sonra var olan şeydir. Ve buna zaman bakımından hudûs adı verilir. Bazan hudûs; başkasına muhtâc olma diye ifâde edilir ki bu, zâtî hudûstur. Hudûs, bir şeyin yok iken var olmasıdır. (Tâ'rifât, 55)

Hâfıza: (La mémoire, La Faculté qui conserve) Bir kuvvettir ve yeri beynin son karnıdır. Özelliği vehmin idrâk ettiği cüz'i anlamları korumaktır. O vehim için bir depodur. Müsterek histeki hayâl gibi. (Tâ'rifât, 55)

Hafiflik: (la légèreté) Tabii bir kuvvettir. Onunla cisim, ortasından (merkez) tabii olarak hareket eder. (Mi'yâr, 304)

Hakikat: (La vérité) Kati ve yakini olarak sâbit olan şeydir. Bir şey sâbit olunca o gerçekleşti denir. Yerine oturan şey için verilen isimdir. İsim olarak kullanıldığında asıl lugat koyucusunun koymuş olduğu şeyin kendisi kastolunur. Aslan isminin hayvan için konması gibi. (Tâ'rifât, 62)

Hareket: (le mouvement) Bilkuvve olma yönünden bilkuvve ilk kemâldir. İstersen şöyle diyebilirsiniz: Hareket, kuvveden fiil haline çıkmadır. Ancak bir anda değildir. Filozoflara göre her değişmeye hareket adı verilir. Küllün hareketine gelince, bu cirm-i aksânın (en uzak cirmin) ortası üzerindeki harekettir. Bu, ortada bulunan bütün hareketleri kapsar ve onlardan daha hızlıdır. (Mi'yâr, 303)

Hareket: Fiili bir niteliktir. İçinde olan şeyi, hafiflik ihdâs ettiği için yukarıya doğru hareket ettirir. Aynı cinsten olan şeyleri birleştirir. Aynı cinsten olan şeyleri ayırır. Niceliğin nicelikle birleşmesi konusunda, bir ayırışma ihdâs eder. Konumu bakımından tahlil ve incelik damıtma yönünden, yoğunlaşma meydana getirir.

Hareket: Yavaş yavaş kuvve'den fiile çıkmaktır. Hareket, bir başka yerde iken başka bir yeri işgal etmektir, denmiştir. Hareket, iki anda iki yerde değildir. Tıpkı durma, iki anda bir yerde değildir dendiği gibi. Kemiyyet bakımından hareket, cismin bir kemiyyetten diğerine geçmesidir. Olgunluk ve solma gibi. Keyfiyyet bakımından hareket cismin bir keyfiyyetten diğerine geçmesidir. Olgun iken solma gibi. Keyfiyyet bakımından hareket cismin bir keyfiyyetten diğerine geçmesidir. Suyun ısının soğuması gibi. Bu tür harekete *istihâle* adı verilir. Yer bakımından hareket cismin bir yerden bir yere gitmesidir. Ve buna *intikâl* de denir. Konum bakımından hareket dairesel harekettir. Onunla cisim bir konumdan bir başka konuma geçer. Çünkü dairesel olarak hareket eden şeyin yerinin cüzlerine nisbeti değişmiştir sadece kendisi yerine bağlıdır ve ondan dışarı çıkmış değildir. Değirmen taşının hareketi gibi. **Arazi hareket;** hareketin cisme âriz olması gerçekte başka bir şeye âriz olması vasıtasıyladır. Gemide oturan kişinin hareketi gibi. **Zâtî hareket;** hareketin cismin zâtına âriz olmasıdır. **Kasrî hareket,** başlangıcı dışardan elde edilen bir eğim sebebiyle olan harekettir. Yukarıya fırlatılan taş gibi. **İrâdî hareket,** başlangıcı dışardaki birşey sebebiyle olmayan irâde ve şûra bitişen harekettir. Canlıdan kendi irâdesiyle hareketin sâdir olması gibi. **Tabii hareket;** bir

diş şeyin sebebiyle meydana gelmediği gibi şuûr ve irâde yoluyla da meydana gelmeyen harekettir. Taşın aşağıya doğru hareketi gibi. (Ta'rifât, 57-58)

Hasr: (Action de restreindre) Objenin belirli sayıya irâd edilmesinden ibârettir. (Ta'rifât, 60)

Hasse: (le sens) Bir tek hakikatin teklerine söylenen arazi sözden ibaret küllidir. İster bütün fertlerinde bulunsun insana nispetle bilkuvve yazıcılık gibi veya bazı fertlerinde bulunsun, insana nisbetle bilfiil yazı yazma gibi. (Ta'rifât, 65)

Hat: (la ligne) Uzunluğu olan, fakat derinliği ve genişliği olmayan objedir. (Ta'rifât, 68)

Hava: (l'air) Basit bir cıdır. Tab'i itibâriyle sıcak, rutubetli şeffâf ve laâtiftir. Yer küresinin üzerinde, ateş küresinin altındaki mekâna kadar hareket eder. (Mi'yâr, 302)

Hayâl: (l'imagination, le phantasie) Bir kuvvettir. Maddenin ortadan kaybolmasından sonra duyulanan şeylerin şekillerini müşterek his tarafından kavranan kısmını muhafaza eder. Müşterek his ne zaman ona dikkat etse onu gözünün önünde görür. Bu müşterek hissin deposudur. Yeri beynin ilk kısmının son kısmıdır. (Ta'rifât, 70)

Heyûlâ: (matière première, hyle) Yunanca bir lafızdır. Asıl ve madde anlamındadır. İstılâhta ise cisim için bir cevherdir. Cisme ârız olan bitişme ve ayrılma kabiliyetine sâhibtir. Cismin ve tür olarak aldığı şekillerin mahallidir. (Ta'rifât, 174)

Heyûlâ: Mutlak heyûlâ bir cevherdir, bilfiil varlığı vardır. Ancak varlığı cismânî şekli kabul ile meydana gelir. Şekli kabul gücü gibi. Onun zâtında sûreti ancak kuvve anlamında vardır. Heyûlâ filozoflara göre manevî bölümlerle bölümlenen cismin bir bölümüdür. Ben sûret ve heyûlâ şeklindeki miktar ve kemmiyet taksimini söylemiyorum. Çünkü bunun isbâtında söz uzar ve derinleşir. Her şeyin bir heyûlâsı olduğu söylenir. Bu heyûlânın kemâli kabulü şanındandır ve kendisinden olmayan durumu da kabul eder. Bu takdirde kendisinde heyûlâ olmayan şey ile heyûlâ olan şeye kıyâsı mevzu olur. Mesela sedirin maddesi sedir sûreti için konmuştur. Ancak yanma ile meydana gelen kül sûreti içinde heyûlâdır. (Mi'yâr, 297-198)

Hikmet Kendilerini hatâ işlemeyecek bir idrâk ile idrâk etmesi şanından olan objelerin idrâk edilmesidir. Eğer bu, kesin hüccetler ve gerçek burhânlarla olursa ona hikmet adı verilir. (İbn Sinâ, Ahd. nakleden Goichon, Lexique, p. 88)

Hikmet: (le sagesse, la philosophie) Bir ilimdir. Onda eşyanın hakikatları varlıkta olduğu şekil üzere beşerin takatı ölçüsünde araştırılır. O nazari bir ilimdir, âli bir ilim (Bk. âlet) değildir. (Ta'rifât, 62)

Hiss: (le Sens) Ancak hâricî bir şeyi hisseder. Fakat kendini, âletini ve ihsâslarını hissetmez. (İbn Sinâ, el-Şifâ, I, 360)

Hiss: ancak cüz'î şahsileri idrâk edebilir. Hiss formu maddeden alır... (İbn Sînâ, el-Necât, 277)

Hissi müsterek: (le sens commun, fantaisie) Duyumlanan cüz'î şeylerin şeklinin kendisinde canlandığı kuvvettir. Görülen beş duyu, hissi müsterekin ajanları gibidir. Bunun için nefis muttali olup onu idrâk etmektedir. Yeri beynin ilk boşluğudur. Müsterek his, kendisinden beş ırmağın kaynakıldığı bir göz gibidir. (Tâ'rifât, 59)

İbda: (création sans intermédiaire) Kendisinden önce madde ve zaman olmayan akıllar gibi bir şeyi icad etmektir. Tekvin madde ile sebkât etmiş olduğundan tekvin (oluş) ve mukâbilidir. Zaman ile sebkât etmiş olduğundan ihdâsa (yoktan varetme) mukâbilidir. Eğer ikisinin de varlığı olursa bunlarla mütekâbil oluşu çelişik şeylerin mütekâbil oluşu gibidir. Şöyle ki, ibda; önceden bir madde ile sebkâtın olmayışından ibarettir. Tekvin ise madde ile sebkât edilmiş olmaktan ibarettir. Birisi varlığa, diğeri yokluğa ait olursa aralarındaki tekâbül olumluluk ve olumsuzluk tekâbulüdür. Bu ise iki mütekâbil şey tarafından anlaşılır.

İbda: (bir diğer anlamıyla), bir şeyi hiçbir şeyden var etmektir. Denildi ki, ibda bir şeyi tesis, yaratma ise bir şeyi, bir şeyden varetmektir. Nitekim Allah Teâlâ «Göklerin ve yerin varedicisi» ve «insanı yarattı» buyurmaktadır. İbda yaratmadan daha geneldir. Bunun için göklerden ve yerden bahsederken ibda anlamına «varetti», insandan bahsederken de «yarattı» buyurmaktadır. İnsanın yaratana demekte fakat insanın muhdil dememektedir. (Tâ'rifât, 3)

İbda: Bu iki mefhûmda ortak olan bir isimdir. Mefhûmlardan birisi bir şeyin madde olmadan ve bir şeyin vasıtası olmadan kurulmasıdır. İkinci mefhûm ise bir şeyin mutlak şekilde vasıtasız var olmasıdır ve o şeyin kendiliğinden mevcut olmamasıdır. Kendiliğinden olan şeyin tam olarak yok edilmiş olması gerekir. Bu anlamıyla akıl her hâlükârda ibda edilmiştir. Çünkü onun varlığı zâtından değildir. Onun yokluğu zâtından- dır ve bu yok oluş tamamen gerçekleşmiştir. (Mi'yâr, 294)

İbda: Bu, bir şeyden başkası için bir varlık olmasıdır. Bu maddenin veya aletin veya zamanın aracılığı olmaksızın yalnızca onunla bağlantılıdır. Ondan önce geçen zaman bakımından yokluk ise aracıdan dolayı eklenmiş olmaz. Öyleyse ibda' tekvin ve ihdâstan rütbe bakımından daha üstündür. (İbn Sînâ, İşârât, 153)

İdrâk: (la saisie, perception) Objeyi kemâliyle ihâta etmektir. Veya idrâk bir şeyin şeklinin nefsi nâtika da hasıl olmasıdır. Veya idrâk, bir şeyin hakikatının tek başına temsilidir. Üzerinde olumlu veya olumsuz hiçbir hüküm verilmez. Buna tasavvur ismi verilir. Olumlu veya olumsuz hüküm verilirse tasdik adını alır. (Tâ'rifât, 8)

İftirak (ayrışma): (la séparation) Birleşmenin mukâbilidir. (Mi'yâr, 305)

İhdâs: Bu, müsterek bir isimdir şu şekilde kullanılır: Birincisi, zamana bağlıdır zaman bakımından ihdâsın manası şudur; geçmiş zamanda varlığı olmadan bir şeyin var edilmesidir. Zaman bakımından olmayan ihdâsın anlamı ise bir şeyin varlık ifâde etmesidir. (Mi'yâr, 294-295)

İhdas: (faire commencer d'être, produire, production) Zaman bakımından önceden geçmiş olan bir şeyi icâd etmektir. (Tâ'rifât, 6)

İhdâs: Zaman bakımından ihdâsın anlamı, geçmiş zamanda bir şeyin varlığı bulunmazken varetmektir. Zaman dışı ihdâsın anlamı ise, kendisinde bir zamanda olup diğer zaman olmayan değil, hiç bir zamanda o varlığın bulunmadığı şeye varlık kazandırmaktır. (İbn Sinâ, Hudûd, 102)

İhsâs: (l'Action de sentir, la sensation) Objeyi özelliklerinden biriyle kavramaktır. Eğer ihsâs zâhîrî hislerle olursa buna «müşâhede», bâtînî hisle olursa buna da «vicdaniyyât» adı verilir. (Tâ'rifât, 6)

İhtimâli: (la probabilité) birşeyin iki tarafını (olumlu-olumsuz yeterince tasavvur edememektir. Zihin bu iki taraf arasındaki nisbette tereddüt eder. Bununla zihni imkân hastedir. (Tâ'rifât, 7)

İlhâm: Feyz yoluyla verilen ürpertidir. Denildi ki ilhâm, kalbe vâki olan bir bilgidir ve o, hiçbir mucizeye dayanmadan ve delile bakmadan ameli gerektirir. İlhâm, bilginlerin indinde bir hüccet değildir. Sadece sûfîlerin yanında bir hüccettir. İlhâmı i'lâm arasındaki fark, i'lâmın daha özel olmasıdır. Çünkü i'lâm, uyarı yoluyla olabileceği gibi kazanma yoluyla da olabilir. (Tâ'rifât, 23)

İlim: (la science) Vâkıya uygun olan kesin inançtır. Filozoflar dediler ki; bu, bir şeyin şeklinin akılda hâsıl olmasıdır. Birincisi ikincisinden daha özeldir. Denildi ki ilim; bir şeyin olduğu hal üzere kavranmasıdır. Ve denildi ki, bilinenden gizliliğin kalkmasıdır. Cehalet ise bunun tersidir... Ve denildi ki ilim; küllîlerin ve cüz'îlerin kendisiyle idrak edilmesini sağlayan bir niteliktir. Denildi ki ilim; nefsin bir şeyin anlamına ulaşmasıdır. Ve denildi ki ilim; akledenle akledilen arasında. Özel bir ilişkiden ibarettir. İlim; kadim ve hâdis olmak üzere ikiye ayrılır. Kadim ilim, Allah Tealanın zâtı ile kâim olan ve kullar için sonradan meydana gelmiş bilgilere benzemeyen ilimdir. **Hâdis olan ilim**, bedihî, zarûrî ve istidlâlî olmak üzere üçe ayrılır. **Bedihî bilgi**, bir öncül öne sürmeyi gerektirmeyen bilgidir. Kişinin kendini bilmesi, bütünün parçadan daha büyük olduğunu bilmesi gibi. **Zarûrî bilgi**; o konuda bir öncül öne sürmeye muhtaç olunmayan bilgidir. Beş duyu ile hâsıl olan bilgi gibi. **İstidlâlî bilgi** bir öncül öne sürmeyi gerektiren bilgidir. Yaratıcının varlığını ve arazların sonradan meydana geldiğini bilmek gibi.

Fili bilgi, başkasından alınmayan bilgidir. **İnfîlî bilgi**, başkasından alınan bilgidir. (Tâ'rifât, 103-104)

İlet (La cause) Lugat bakımından bir mahalde yer eden ve onunla birlikte ihtiyârsız olarak mahallin durumu değişen anlamdan ibarettir. Bunun için hastalığa da illet denilir. Çünkü hastalığın yerleşmesiyle kişinin hali kuvvetten zayıflığa doğru değişir... İlet, bir şeyin varlığı ona dayanan ve o bu şeyin dışında olup ona tesir eden şeydir. Bir şeyin illeti o şeyin kendisine dayandığı şeydir. Ve bu iki kısımır: Birincisi, mâhiyetin cüz'lerine dayanan şeydir ki, buna «mâhiyet illeti» adı verilir. İkincisi ise bütün cüz'leriyle hâricî varlığa dayanan mâhiyetin nitelendirilmesi kendisine dayanan şeydir ve buna «varlık illeti» adı verilir. Mâhiyet illeti ile ya ma'lûlun varlığı bilfiil değil bilkuvve vacib olur ki buna «maddî illet»

denir veya onunla ma'lûlün varlığı vâcib olur, buna da «sûri illet» denir. Varlık illeti, ya ondan ma'lûl bizzat var olur, yani o, malulde müessir ve onun mucidi olur, ki buna «fâil illeti» adı verilir. Veya müessir olmaz. Bu takdirde ya ma'lul o illet için olacaktır. Buna «gâi illet» denir. Veya onun için olmayacaktır. Eğer malûlün illet için oluşu vücûd bakımından ise bu şarttır. Eğer yok oluş bakımından ise engellerin ortadan kalkması gerekir. Tam illet onunla malûlün varlığı vâcib olandır. Denildi ki tam illet; bir şeyin varlığı ona dayanan şeylerin bütünüdür. Şu manada ki, onun gerisinde o şeyin dayanacağı bir şey kalmış olmasın. Nâkis illet ise bunun tersidir.

Sûri illet, bilfiil bir şeyi meydana getirendir. Maddi illet, bilkuvve şeyi varedendir. Fâil, illet şeyin varlığı onun sebebiyle olandır. Gâi illet, şeyin varlığı ona bağlı olandır. (Târifât, 103)

İllet: Dört anlama kullanılır:

a) Birincisi kendiliğinden hareket olan illettir. (la cause agens, la cause efficiente) Bu bir şeyin varlığının nedenidir. Sandalye için marangoz, çocuk için baba gibi.

b) İkincisi maddedir ve onun varlığından başka bir şeyin varlığı gerekir. Sandalye için odun, çocuk için nutfe ve âdet kanı gibi.

c) Üçüncüsü sûrettir. Bu, her şeyin tamamlanmış şeklidir. Buna sûri illet adı da verilir. Sedir için sedirlik şekli, ev için evlik şekli gibi.

d) Dördüncüsü gâyedir. Önce itici gâye sonra da varlığı istenen hedefdir. Ev için yerleşmek, sedir için oturmaya elverişli olmak gâyesi gibi.

Hareket sebebinin ma'kûllerden örneği şöyle denilmesidir: Hükümdar falanca ile niçin döğüştü? Buna cevap olarak denilir ki: Çünkü o, onun hâkimiyetini çaldı. Burada hâkimiyetin çalınması hareketin sebebidir... Falanca falancayı niçin öldürdü denildiğinde, çünkü hükümdâr onu buna zorladı denilir. Bunun fıkıhtan örneği şöyle denilmesidir: Bu şahıs niçin öldürüldü sorusuna (cevap olarak); çünkü o zina etmişti, dinden dönmüş-tü denilir. Bu takdirde zina öldürme işinin sebebi olur. Buna fakihler çoğunlukla sebep adını verirler.

Maddi illete (la cause matière) gelince, bunun makûllerden misali söylenilmesidir: İnsan niçin ölür? Sen dersin ki, zira o birbiriyle çekişen hararet ve serinlik, soğukluk ve kuruluk gibi birbirini reddeden şeylerden mürekkeptir. Bunun fıkıhtan örneği şöyle denilmesidir. Karz ve vekâlet ölme veya bayılma ile niçin bozulmuştur? denildiğinde, sen dersin ki, çünkü bu akitler zayıf akitlerdir, câizdirler ama lüzumlu değildirler. Bu sebep maddi bir illettir. Çünkü insanın ölmesiyle akit fesholmaktadır. Aslında ölüm ile feshi gerektiren sebep teşekkül etmektedir.

Sûri illet (la cause formelle) ise, bir şeyin dayanağıdır. Çünkü sedir şekliyle sedirdir, odunuyla değil. İnsan da şekliyle insandır cismiyle değil...

Gâyeye gelince (la cause finale) bu bir şeyin onun için var olduğu şeydir. Makûllerden bunun örneği şöyle denilmesidir: Dişler niçin âriz olmuştur? Çünkü onunla öğütme kastedilmiştir. Niçin falanca tabaka sa-

vaşmıştır denildiğinde çünkü birbirlerini köle etmek isterler denilir. Fıkıhta da şöyle denilir. Zâni, mürted ve katil niçin öldürülür? Fuhşe engel olmak için denilir. (Mî'yâr 258-259)

İllet: Filozoflara göre illetin ta'rifî şöyledir: O başkasının zâtı bilfiil bu fiilin varlığından olan her varlık sahibidir. Onun varlığı ise bilfiil onun varlığından değildir.

Mâlûl: Mâlûle gelince o bilfiil varlığının kendisi başkasının varlığından olan her şeydir. Bu başkasının varlığı ise onun varlığından değildir. Varlığındandır sözümüz varlığıyla beraberdir sözümüzün ifade ettiği anlamdan başkadır. Çünkü bizim varlığındandır sözümüz şu anlamdadır. Zât, onun nefsi itibâriyle vücûdu mümkün olandır. Ancak vücûdunun bilfiil vâcib olması zâtından değildir. Çünkü başka bir zât bilfiil mevcûddur ve ondan bu zatın vâcipliği gerekmektedir. Bu zâtın nefsinde mahza imkân olduğu gibi, onun nefsi de mevcûd illetin şartına bağlıdır. (Mî'yâr, 293-294)

İmkân: (la possibilité, s'opposant à la nécessité) Zât'ın varlığı veya yokluğu gerektirmemesidir. Eğer imkânın aksi, başkası için vâcib olsa da zât için vacib olmazsa buna zâtî imkân denilir. Zorunluluğun iki taraftan nefyedilmesi ise husûsî imkân adını alır. Her insan yazıcıdır. Çünkü yazmak ve yazmamak onun için zorunlu değildir. Eğer zarûretin nefyedilmesi iki taraftan birisi için söz konusu ise buna umumî imkân denilir. Mesela her ateş ısı vericidir sözümüzde ısı, ateş bakımından zorunludur. Isının olmayışı ise zorunlu değildir. (Tâ'rifât, 24)

İmtina: (l'impossibilité) Bu, zât'ın harici varlığının bulunmaması zarûretidir (Tâ'rifât, 24)

İnfîâl: (etkilenme, la passivité) Başkasından etkilenen şeyde etkilenme sebebiyle hâsıl olan şekildir. (Tâ'rifât, 26)

İnsan: (l'homme) Hayvan-ı nâtıktır.

İnsan-ı kâmil: ilâhî ve kevnî bütün küllî ve cüz'î alemleri kendinde toplayan şeydir. O, ilâhî ve kevnî kitapların hepsini içinde toplayan bir kitaptır. O, rûhu ve akli bakımından bir kitaptır. Ve kitapların anası adını alır. Kalbi bakımından levh-i mahfûz kitabıdır. Nefsi bakımından mahv ve ispât kitabıdır. O, şereflendirilmiş, temizlenmiş, yüce sayfalardır. Karanlıklar perdesinden arınmayanlar onun sırlarını idrâk edemezler. Akl-ı evvelin büyük evrene ve onun gerçeklerine nisbeti; aynı şekilde, insan rûhunun bedene ve bedenün güçlerine nispeti gibidir. Küllî nefis, büyük evrenin (makrokosmos) kalbidir. Tıpkı nefs-i nâtıkanın insan kalbi olması gibi. Bunun için evrene büyük insan adı verilir. (Tâ'rifât, 25-26)

İrade: (la volonté) Canlılığı gerektiren bir hal veya sıfattır. Fiil de candan bir şekilde vâki olur, bir şekilde vâki olmaz. Hakikatta ise sürekli yok olan şeye taalluk eder. Çünkü irâde herhangi bir şeyin var veya hâsıl olmasına tahassus eden bir sıfattır. Veya irâde faydalı olma inancının arkasından gelen eğilimdir. (Tâ'rifât, 9)

İstihâle: (la transformation) Keyfiyetteki bir harekettir. Türünün şekli bâkî kalmakla niteliğin değişmesidir. Suyun ısınıp soğuması gibi. (Ta'rifât, 11)

İsti'dât: (la préparation, l'aptitude) Bir şeyin fiile uzak veya yakın kuvve halinde olmasıdır. (Ta'rifât, 13)

İstitâa (Güçyetirme) : (la force, la capacité) Allah'ın canlılarda yarattığı ve canlının onunla ihtiyârî fiillerini işlediği arazdır... Gerçekte ise istitâa bulunduğu anda fiilin sâdır olmasını gerektiren tam kudrettir ve her zaman fiil ile yanyana bulunur. (Ta'rifât, 11)

İttihâd: (Birolma, l'union et l'unité) Müsterek bir isimdir. Zâtî veya arazî bir tek yüklemde ortaklaşan şeylere denir. Meselâ kâfûr ile kârın beyazlıkta, insan ile öküzün hayvanlıkta (canlılıkta) ortak olması gibi. Bazı yüklemlerin bir konuda ortak olmasına ittihâd adiverilir. Elmada koku ile tadın birleşmesi gibi. Konu ile yüklem bir zâtta toplanmasına da ittihâd adiverilir. İnsanın beden ve rûhtan meydana gelen iki kısmı olması gibi. Birçok cisimlerin biraraya toplanmasına da ittihâd adiverilir. Bu toplanma-sofranın toplanması gibi-aradarda gelme şeklinde olabileceği gibi, sandalya ile sedirin toplansı şeklinde- cins bakımından da olabilir. Veya -canlının organları gibi- bir birine bitişerek de olabilir. Bu konuda ittihâd terimine en uygun düşeni, birtek cismin sayı olarak birçok cisimlerden meydana gelmesidir. Tek tek sınırların ortadan kalkması ve ittisal (bitişme) yoluyla olabilir. Tek tek bağımsızlıkların ortadan kalkması sebebiyle ona bittihad ismi verilmektedir. (Mi'yâr, 306)

İttihâd: İki zâtî tek bir zât kılmaktır. Bu ancak sayılarda iki veya daha fazlası için mevzuu bahistir. Cins bakımından ittihâd'a «mücânese», tür bakımından ittihâd'a «mümâsele», hâssa bakımından ittihâd'a «müşâkele», keyfiyet bakımından ittihâd'a «müşâbehe», kemiyet bakımından ittihâd'a «musavât», çevre bakımından ittihâd'a «mutâbakat» izafet bakımından ittihâd'a «münâsebet», bölümlerin konuluşu bakımından ittihâd'a «muvâzene» adı verilir. (Ta'rifât, 3)

İzafet: (la relation) İki şeyden diğeri olmadan birisi düşünülemeyecek şekilde tekrarlanan nisbî haldir. Babalıkla oğulluk gibi (Ta'rifât, 18)

Kadîm: (celul qui précédé, l'ancien, le premiere, l'éternel) Varlığı başkasından olmayan var olana verilen isimdir. Buna bizzat kadîm denir. Kadîm, varlığı öncesinde yokluk olmayan var olana verilen isimdir ki, bizzat kadîm ve zaman bakımından kadîm budur. Bizzat kadîmin karşılığında bizzat sonradan var olan bulunur. Bu, varlığı başkasından olandır. Nitekim zaman bakımından kadîmin mukâbilinde de zaman bakımından var olan yer alır. Bu, yokluğundan önce varlığının zaman bakımından yer aldığı şeydir. Her zât bakımından kadîm olan zaman bakımından da kadîmdir. Ama her zaman bakımından kadîm olan, zât bakımından kadîm değildir... Denildi ki, kadîm, hâdisin varlığı için başlangıcı olmayandır. Hâdis ise böyle değildir. Bu takdirde mevcûd; değişmeyen varlıktır, yokluk ise bunun zıddıdır. Ve denildi ki, kadîm, evveli ve âhîri olmayandır. (Ta'rifât, 115-116)

Kalb: (le coeur) Şekil bakımından çam kozalağı biçiminde olan, göğ-

sûn cânibinde yer alan ve bu cismâni kalb ile ilgisi olan ilâhî lutuftur. Bu lutuf insân hakikatidir. Filozof Aristo buna «nefs-i nâtîka» ve «rûh-u bâ-tîna» adını verir. (Ta'rifât, 1199)

Kaziye: (la proposition) Söyleyene söylediğinde doğru veya yanlış denilebilecek sözdür. (Ta'rifât, 117)

Kıdem: Kıdem birkaç şekilde söylenir. Kıyas yoluyla kıdem, mutlak kıdem gibi. Kıyas yoluyla kıdem öyle bir şeydir ki onun geçmişteki zamanı başka bir şeyin zamanından daha çoktur. Binaenaleyh bunun kadim oluşu o sonrakine kıyâs iledir. Mutlak şekilde kıdem ise iki çeşittir, bir zaman bakımından mutlak kıdem vardır, bir de zât bakımından mutlak kıdem vardır. Zaman bakımından mutlak kıdem sonsuz olarak geçmiş zamanda var olan şeydir. Zât bakımından mutlak kıdem ise zâtının varlığı için onu vâcib kılan bir başlangıcın bulunduğu şeydir. Zaman bakımından kadim kendisi için zaman bakımından varlık bulunmayan şeydir. Meleklerin, gökyüzünün ve -filozoflara göre- âlemin ilkelerinin (üstukuss) bütünü'nün varlığı böyledir. Zât bakımından kadim ise; hiçbir şekilde başlangıcı olmayan şeydir, yani illeti olmayan. Bu ise Bâri Azze ve Celle'den başkası değildir. (Mi'yâr, 295)

Kemâl: (la perfection) Onunla bir türün kendisinin veya niteliklerinin tamamlandığı şeydir. (Ta'rifât, 125)

Kemmiyet: (le Quantité) Kendiliğinden bölünmeyi gerektiren arazdır. Bu, ya bitişik, ya ayrı olur. Çünkü parçaların herbiri bir parçanın sonu ve bir parçanın başı olacak şekilde bir hudûda ortak olacaktır ki, bu bitişik kemmiyettir. Veya ortak olmayacaktır ki bu ayrı kemmiyettir. Bitişik kemiyet, parçaları varlıkta toplanmış olur ki, bu, çizgi, yüzey gibi bölümlenen miktardır... Veya zâtı bakımından yerleşmiş değildir ki bu, zamandır. Ayrı kemmiyet ise yirmi, otuz gibi sayıdır. (Ta'rifât, 125)

Kerâmet: (la vénération, miracle d'un saint) Peygamberlik iddiasına eşlik etmeyen ve bir şahıs tarafından ibâdet için ortaya sürülen fevkalâde haldir. İman ve ameli sâlih ile birlikte olmayanına istidrâç adı verilir. Peygamberlik iddiasıyla birlikte olana mucize denir. (Ta'rifât, 123)

Keyfiyet: (La Qualité) Bir şeyde yer eden şekildir. Ne bölünmeyi gerektir, ne de zatına nisbeti. Şekil sözü arazları içerir. Bir şeyde yer etme sözü hareket, zaman, fiil ve infiâl gibi yer etmeyen şekilden kaçınma içindir. Keyfiyetler dört çeşittir: Duyumlanan keyfiyetler. Bu ya balın tadı, deniz suyunun tuzluluğu gibi râsih olur, ki infiâli keyfiyetler adını alır. Veya râsih olmaz. Korkanın yüzünün sararması, utananın yüzünün kızarması gibi. Buna da infiâli keyfiyetler adı verilir. Çünkü nefsin infiâllerine sebep olmaktadır. Bundaki harekete de istihâle adı verilir. Üzümlün kararması, suyun donması gibi. İkincisi nefsanî keyfiyetlerdir. Bu da aynı şekilde ya râsih olur, hazırlıklı kişinin yazma sanatına müsâit oluşu gibi, ki buna **meleke** adı verilir. Veya râsih olmaz. Hazırlıksız olarak yazmak gibi. Buna da **haller** adı verilir. Kemmiyetlere has keyfiyetler ise üçüncü şıktır. Bu, ya üçgenlik ve dörtgenlik gibi bitişik kemmiyetlere has olacaktır veya teklik - çiftlik gibi ayrı kemmiyetlere has olacaktır. Dördüncüsü istidâdi keyfiyetlerdir. Bu da ya yumuşaklık gibi kabul şeklinde olur veya sertlik gibi kabul etmemek şeklinde olur. (Ta'rifât, 126-127)

Kıyâs: (le syllogisme) Önermelerden oluşan bir sözdür. O kabul edilince kendiliğinden başka bir sözün söylenmesi de gerekir. Mesela âlem değişicidir. Değişen herşey hâdistir sözümüz gibi. Bu söz iki önermeden oluşmaktadır. Bunları kabul ettiğimizde kendiliğinden âlemin hâdis olduğunu da kabullenmek gerekir. Bu mantıkçılara göredir. (Ta'rifât, 121)

Kudret: (le pouvoir) Canlının bir şeyi yapmaya veya yapmamaya irâdesiyle güç yetirdiği niteliklerdir. Kudret, irâde gücüne etki eden bir niteliklerdir. (Ta'rifât, 115)

Kuvvet: (Le pouvoir, la puissance, la faculté) Canlıların zor işleri yapmasını sağlayan şeydir. Nebâtî nefsin kuvvetlerine tabii kuvvetler, hayvânî nefsin kuvvetlerine nefsânî kuvvetler denir. İnsânî nefsin kuvvetlerine aklı kuvvet adı verilir. Akli kuvvet, küllîlî idrâk etmesi itibarıyla nazari kuvvet adını alır. Görüş ile fikri sanatları delillerinden çıkarması itibarıyla ameli kuvvet adını alır. İtici kuvvet; hayâlde istenen veya kaçılan bir şeyin şekli canlanınca fâil kuvveti organları harekete sevkeden güçtür. Gerek faydalı gerekse zararlı idrâk edilen şeyin idrâk edilişi anında zevk duyurucu birşey elde etmek üzere harekete sevkederse buna şehvânî kuvvet adı verilir. İster faydalı, ister zararlı olsun, idrâk sevkederse yanında istenmeyen bir şeyi ortadan kaldırmak isteğini tahrike sevkederse buna da gazab kuvveti adı verilir. Fâil kuvvet kasları tutma ve bırakma hareketine sevkeden güçtür... Kuvve-i âkile, rûhânî bir kuvvettir. Cismde yer etmemiştir. Müfekkireyi kullanır. Ve ona «kutsal nûr» adı verilir. Hads onun nûrlarının parıltılarından. Kuvve-i müfekkire, cismânî kuvvettir. Gayba bağlı anlamları açıklayıcı aydınlığa perde olur. Kuvve-i hâfıza, vehim kuvvetinin kavradığı ilâhî anlamları koruyan güçtür. Bu anlamların deposu gibidir. Kuvve-i vehmiyeye nispeti müşterek hisse hayâlin nisbeti gibidir... (Ta'rifât, 120)

Küll: (universelle) İki anlama denilir: Birisi, evrenin tümüdür. İkincisi ise, cirm-i aksâdır ki, onun cirmine cirm-i küll adı verilir. Hareketine de hareket-i küll denilir. Çünkü küll onun hareketinin altındadır. (İbn Sînâ, Hudûd, 81)

Lafz: (le mot, la parole, la expression) Lafz, mânanın umûmî ve husûsî olmasına göre ikiye ayrılır: Bunlar cüz'î ve küllî'dir.

Cüz'î lafz, lafzın mânasını kavramanın, onun mefhûmunda ortaklık bulunmasını engelleyen lafızdır. Sen Zeyd ve şu ağaç veya şu at dediğin zaman, Zeyd lafzından anlaşılan muayyen bir şahıs olan Zeyd'tir, onun Zeyd lafzından başka bir şeyle müşterek olması anlamı çıkmaz.

Küllî lafz ise, manasının kavranılmasından onda ortaklık bulunmasının bizzat mani olmamasıdır. Eğer bir engel varsa bu engel lafzın mefhûmunun kendisinin dışındadır ve lafzının gereğinin haricindedir. İnsan at ve ağaç demek gibi. Bunlar cins ve nevi isimlerdir ve umûmî küllî anlamlardır...

İyi bil ki, bizim kastettiğimiz varlık mertebeleri dörttür lafz üçüncü mertebede yer alır. Çünkü şeyin â'yânda, sonra zihinlerde, sonra lafızlarda sonra yazmada yeri vardır. Yazma lafza delâlet eder. Nefiste olan mânaya

delalet eder. Nefiste olan mâna ayânda mevcut olanın örneğidir. Nefiste varlığı olmayan şeyin misali canlanmaz...

Lafzın müfret ve mürekkep olmasına göre de ayrı taksîmi vardır. Mürekkep lafız da kendi arasında bölümlere ayrılır.

Müfret lafz tek başına olan lafzdır. Onun bir bölümünün hiçbir şekilde başka şeye delâlet etmediği lafzdır. Ama o, lafzın aynı zamanda bir parçasıdır. Sen İsâ ve insan dediğin zaman, İsâ'nın cüz'ü olan «î» ve «sâ», insanın parçası olan «in» ve «san» kelimeleriyle hiçbir şekilde bir şey kasdetmezsin. Bunların delâletleri de yoktur.

Lafzlar anlamları bakımından da dört mertebeye ayrılırlar: Müşterek lafzlar, mütevât'î lafzlar, müterâdif lafzlar, Mütezâyil lafızlar...

Müşterek lafz; târif ve hakikat bakımından birbirinden farklı mevcûdlara aynı şekilde itlâk olunan bir tek lafızdır. Sözelimi, ayn lafzı, gören bir göz için, su kaynağı için ve güneşin kursu için itlak olunur. Bunlar ta'rif ve hakikat bakımından birbirinden farklıdır...

Mütevât'î lafz, müteaddit aynlere aralarında müşterek olan bir tek anlama delalet eden lafzdır. İnsan isminin Zeyd ve Amr'a, canlı isminin at ve kuşa delalet etmesi gibi. Bunlar canlılığın anlamı bakımından müşterektirler...

Mütezâolif lafzlar ise tekbir ta'rif altında toplanan, birtak anlama delâlet eden muhtelif isimlerdir. Hamr, râh ve akar gibi. Bütün bu kelimelerle verilen ismi birleştiren bir tek ta'rif vârdır ki o da üzümünden sıkılan sarhoş edici mayıdır. Bu konudaki isimler müterâdif lafzlardır ...

Mütezâyil lafzlar ise, aralarında böyle hiçbir nisbet olmayan ayrı lafzlardır. At, altun ve elbise gibi. Bu lafzlar had ve hakikat bakımdan muhtelif anlamlara delâlet eden lafzlardır. (Mî'yar, 73-74)

Lâzım: Anlamların birbirine nisbeti: İyi bil ki sen, şu insan beyazdır, şu insan canlıdır ve şu insanı bir dişi doğurmuştur dediğinde, insana canlılık, beyazlık ve doğurma, doğurulma yüklemiş bulunmaktasın ve insanı bu üç nitelikle nitelendirmiş olmaktadır. Bu üç niteliğin insana nisbeti farklıdır. Beyazlığın yok olması halinde insanın yine insan olarak kalması düşünülebilir. Beyazlığın varlığı insanın insanlığı için şart değildir. Biz buna arâz-ı müfârik adını verelim. Canlılık ise insan için zarûridir. Çünkü sen canlılığını anlamamışsan ve anlamaktan imtina ediyorsan insanlığı anlamazsın. Hatta ne zaman insanlığı anlarsan, canlılığı da anlamış olursun. Şu halde canlılık zorunlu olarak senin insan anlayışın içine dâhildir. Bunu tefrik etmek için bir başka ad verilir ki bu dayanağı kendi zâtından olan denir. İnsanın bir dişi tarafından doğurulmuş olması, renkli olması ona nisbetin canlılığa nisbeti gibi değildir. Çünkü akılda insanlık anlamının ta'rifinin ve hakikatının meydana gelmesi fakat onun doğurulmuş olduğundan haberdâr olunmaması mümkündür. Veya yanırlar insanın doğurulmamış olduğuna inanmakla beraber insanlık anlamının ta'rihi ve hakikatiyle de akılda hâsıl olması câizdir. Öyle ise insanın doğurulmamış olduğuna inanmaktan kaçınmak onu anlamamanın şartı değildir, ama canlı olmadığına inanmaktan kaçınmak insanlığın şartıdır. Onun beyazlıktan

ayırd edilişi şöyledir; beyazlık ondan ayrılabilir ama doğurulmuş olmak ondan aslâ ayrılmaz. Keza beyaz olmak ondan ayırd edilebilirse de, renkli olmak ondan ayrılmaz, renklilik insanın mâhiyetine canlılık gibi dâhil değildir. Öyle ise biz bu kısma bir ad tahsis edelim. Bu lâzım isimdir... Bu araştırmadan edindiğin bilgi şudur: Bir şeye nisbet edilen her anlam ya onun için zâtî olur ve zâtının dayanağı olur. Yani zâtının ayakta durması ona bağlı olur. Veya zâtından olmaz ve ona dayanmaz, ancak ondan ayrılmayan lâzım (lazım gayri müfarık) olur. Veya ne zâtî ne de lâzım olur, sadece arâzî olur. (Mi'yar, 94-95)

Lâzım: (conséquent) Bir şeyden ayrılması imkânsız olan şeydir.

Lâzım el-Mâhiye: Arazlarından kat'î nazar ederek mâhiyetten kendisi olması nedeniyle ayrılması mümteni olan şeydir. İnsan için gülme yeteneği gibi.

Lâzım el-Vücûd: Özel bir ariziyyet nedeniyle mâhiyetten ayrılması mümteni olan, ancak oluşu bakımından mâhiyetten ayrılması mümkün olan şeydir. Zenci için siyahlık gibi. Genellikle «lâzım» kelimesi vâcib anlamına da kullanılır. (Ta'rifât, 127-128)

Levh: (la table) Bu, apaçık kitab ve nefs-i küllîdir. Levhler dört tane: **Levh el-kazâ**, var ve yok olmazdan önceki levhdir. Ki bu, aklî-i evvelin levhidir. **Levh el-Kader**, levh-i evvelin küllî bilgilerinin açıklandığı ve sebeblerine bağlandığı nefs-i nâtikanın küllî levhidir, ki buna **Levh-i Mahfûz** adı verilir. **Cüz'i nefsin semâvî levhi**, ki onda bu evrende bulunan herşeyin şekli, heyeti ve miktarı nakşedilmiştir. Buna «dünya göğü» adı verilir. Nasıl birincisi evrenin rûhu, ikincisi kalbi mesâbesinde ise bu da hayâlî mesâbesindedir. **Levh-i heyûla**, görünürlükler âlemindeki şekillere kâbil olan levhtir. (Ta'rifât, 130)

Madde: (la matière) Bazan hayûlâya murâdîf bir isim olarak söylenir. bazan da başkasıyla birleşmesi ve ona ulaşmasıyla kemâli kabul eden her mevzu için madde denilir. Mesela meni ve kan canlılık şekli için bir maddedir. Onları birleştiren ya bu türden bir şey olur veya o türden olmaz. (Mi'yar, 298)

Madde: Bazan heyûlâ'ya müradîf bir isim olarak denilir. Kendinden başkasıyla birleşmesi ve yavaş yavaş gelmesi ile kemâli kabul eden her mevzu (konu=suje) için de madde denilir. Canlı şekli için meni ve kan gibi. (İbn Sînâ, Hudûd, 84)

Mâhiyet: (la quiddité, la substance seconde, substance-attribut) Genellikle düşünülen şeye itlâk olunur. Mesela insanda düşünülen şey hayvan-ı nâtık oluşudur. Onun dıştaki varlığından kat'î nazar ederek kullanılır. «O nedir?» sorusunun cevabı olarak söylenmesi bakımından düşünülen şeye mâhiyet adı verilir. Mâhiyet, âlemde var olursa **hakikat** adını alır. Başkalarından ayrılırsa **hüviyet** adı verilir. Kendisinin lâzımı olan şeyleri onu yükleme bakımından **zât**, lâfzından çıkarılan şey bakımından **medlûl**, hâdislerin mahalli olması bakımından **cevher** adı verilir.

Nev'i mâhiyet; bir şeyin teklerinde eşit olarak bulunması gereken şeydir. Nev'i mâhiyet; herhangi tekte gerektirdiği şeyi, diğer tekte de ge-

rektir: İnsan gibi. Zeydde gerektirdiğini Amr'da da gerektirir. Cinsi mâhiyet ise bunun tersinedir. Bu, bütün teklerde eşit olarak gerekmeyen şeydir. Mesela hayvanlık; insanda konuşmanın da eşlik etmesini gerektirir. (İnsan, hayvan-ı nâtıktır). Diğerleri için gerektirmez. İtibârî mâhiyet ise ancak var sayıldığı takdirde değerlendirilen, kişinin aklında varlığı olan ve başka türlü varlığı olmayan mâhiyettir... (Ta'rifât, 130-131)

El-ma'kûl el-küllî: (saisi par l'intelligence, connu, compris, intelligé) Şekil olarak dış dünyada bir şeye uygun gelendir. İnsan, hayvan, gülen gibi. T 150

El-Ma'kûlât el-ûlâ: (İlk ma'kûller) Karşılığında dış dünyada bir mevcut bulunan şeydir. Hayvanlık ve insanlık tabiatı gibi. Bunlar dış dünyada var olan bir şeye yüklenirler. Zeyd insandır. At hayvandır, deriz.

El-ma'kûlât el-sâniye: (İkinci ma'kûller) Karşılığında dış dünyada birşey bulunmayanlardır. Cins, nevi ve fasıl gibi. Bunlar dışardaki varlıklardan birine yüklenemez. (Ta'rifât, 150)

Medlûl: (signifié, indiqué) Başka bir şeyi bilince kendisinin bilinmesini gerektiren şeydir (Ta'rifât, 139)

Mekân: (le lieu) Satha değen kuşatıcı cevherin iç sathıdır. Kuşatılmış olan cisimden açığa çıkar. Şöyle de denilebilir: Kendisinden daha az olan şeyin en aşağıdaki sathıdır. Üçüncü olarak da mekân onda yer eden şeylerin boyutları gibi sonlu boyutlardan ibârettir. Onda yer eden şeylerin boyutları onun içine girer. Ancak o, mevcut değildir. (Ta'rifât, 154)

Mevcûd: (l'être, non pas au send d'existence, mais au send d'existant) Mevcûdlar ikiye ayrılır: Birisi muayyen ve şahsî mevcûdlardır ki buna â'yân (aynlar), eşhâs (şahıslar) ve cüz'iyât (cüz'iler) adı verilir. İkincisi taayyûn etmemiş olan şeylerdir. Bunlara da küllîler veya umûmî şeyler adı verilir. Şahsî aynler evvelâ duyularla idrâk edilen şeylerdir. Zeyd, Amr, şu at, şu ağaç, şu gök, şu yıldız gibi. Keza şu beyazlık ve şu kudret gibi. Ayn olma durumu hem arazlar, hem de cevherler için mümkündür. (Mi'yar, 93)

Melek: (l'ange) Meleğin târifi şöyledir. O, basit bir cevherdir. Hayat ve nutuk sahibidir, akıllıdır, ölümsüzdür. O, Bârî Azze ve Celle ile yeryüzü cisimleri arasında bir vâsitadır. Meleklerin bir kısmı akli, bir kısmı nefsidir. (Mi'yar, 293)

Mevzu (le sujet Konu): Bazan kendisi için herhangi bir kemâl bulunan şeye söylenir ve bu kemâl o anda hazır olur ki bu onun mevzuudur. (onun için konulmuştur.) Bazan da kendiliğinden kâim olan her mahal için, yer aldığı mahal ile kâim olarak konulmuştur denilir. Kendisi için olumlu veya olumsuz hüküm- verilen her şeyin anlamına mevzu adı verilir ki bu mahmûl (yüklemin) mukâbilidir. (Mi'yar, 298)

Miktar: (la mesure, la dimension, et quantité détreminée) Lûgat olarak kemmiyettir. İstilâhî olarak cisim, had, yüzey ve suhnet lafızlarını birlikte içeren bitişik kemiyettir. (Ta'rifât, 153)

Mugâlata: (le sophisme) Şekil veya madde yönünden bozuk olan kı-yâstır. (Ta'rifât, 150)

Mukaddime: (la prémisses) Bazan gelecek bahislerin ona dayandırıl-dığı şeye kullanılır. Bazan da kıyâsın bir bölümü kılınan önermeye kulla-nılır. Bazan da delilin doğruluğunun kendisine dayandığı şey için kul-lanılır. (Ta'rifât, 152)

Mutlak: (l'absolu, l'indéterminé, l'inconditionné) Gayri muayyen bir tek'e delalet eden şeydir. (Ta'rifât, 147)

Muttasıl (bitişik le continu, non divisé) Müsterek bir isimdir ve üç anlam için söylenir. Birincisi kemiyetin (sayının) bölümlerinden bir bö-lüm olan bitişik bir şey için söylenir. Bunun tarifi şöyledir: O bölümleri arasında müsterek bir sınır olan özelliştir. Resmi ise (araza dayalı tarif) sonsuza kadar bölünmeye kabiliyetli olan şeydir. 2 ile 3 bu manada bitişik kemiyettir... (Mi'yar, 305-306)

Mücerred: (l'abstrait, séparé, libre de toute matière) Hikmet ehlinin ısı-lâhına göre. Bir cevhere, mahal olmayan başka bir cevhere katışmamış olan ve bu ikisinden birleşmemiş olan şeydir. (Ta'rifât, 135)

Mütecânis: (homogène, de même genre, (Aynı cinsten) Konumu ba-kımından, aralarında benzerlik bulunan şeylerdir. Bunların arasına başka konumda birşeyin girmesi câiz değildir. (Mi'yar, 305)

Müdâhil: (İç içe giren (l'ingérence) Başka bir şeyde bütünüyle bi-tişerek ikisiyle birlikte bir tek mekânın kâfi geldiği şeydir. (Mi'yar, 305)

Murekkeb: (composé) Lafzının cüz'leriyle manasının cüz'lerine delâlet etmek üzere murâd edilen şeydir. (Ta'rifât, 141)

Mufarekat: (les séparés) Kendiliğinden kâim olan ve maddeden mü-cerred cevherlerdir. Beş çeşittir... (Ta'rifât, 141)

Müsterek: (le commun) Birçok mevzu ile birçok anlama delâlet etmek üzere vazedilmiş olan şeydir Ayn kelimesi gibi, (Ta'rifât, 145)

Muhâl: (l'impossible, le contradictoire, l'absurde) Dış dünyada varlığı mümteni olan şeydir... (Ta'rifât, 138)

Muhâl: Her hâdis, hâdis olmazdan önce varlığı; ya kendiliğinden mümkün olacaktır veya varlığı muhâl olacaktır. Varlığı muhâl olan var olamaz. (İbn Sinâ, el-Şifâ, II, 477, el-Necât, 357)

Mutebâyin: Lafzi ve anlamı diğerine muhâlif olan lafızdır. İnsan ve at sözleri gibi. (Ta'rifât, 134)

Mutehayyile: (l'imaginative, la faculté imaginative) Hissedilen şekil-lerde ve bunlardan çıkarılmış cüz'i anlamlarda hâkim olan güçtür. Bu hâ-kimiyeti bazan bileşik, bazan da ayrı ayrıdır. Mesela iki başlı veya başsız bir insan gibi. Bu kuvveti akıl kullandığı zaman «müfekkire» adı verilir Vehim duyumlananlarda mutlak şekilde Onu kullanırsa «muteheyyle» adı verilir. (Ta'rifât, 132)

Mutekâbil: (opposé) Bir tek şeyde bir tek yönden birleşmemiş olan iki şeydir. (Ta'rifât, 132)

Mutevât': (univoque) Manasının meydana gelmesi ve doğruluğu; hem zihnî, hem de harici ferdlerine eşit şekilde uyan küllî lafızdır. İnsan ve güneş gibi. İnsanın dış dünyada fertleri vardır. Ve bu isim o fertlere doğru olarak eşit biçimde söylenir. (Ta'rifât, 134)

Nefs: (l'âme, Anima, la forme du corp vivante) Lâtif, buhâr şeklin-de bir cevherdir. İrâdî olarak yapılan hareket, duyu ve hayat gücünü taşır. Filozof ona hayvânî rûh adını vermiştir. O, bedeni aydınlatan bir cevher-dir. Ölüm anında bedenın zâhir ve bătınından ayrılır, uyku anında ise bedenın bătınından değil zâhirinden ayrılır. Böylece ölümle uykunun aynı cinsten olduğu sâbit olur. Çünkü ölüm, küllî kopma, uyku ise eksik kop-madır. Böylece sâbit oluyor ki, hâkim ve kâdir olan Allah, nefsin cevherine (bedene) üç şekilde ilişmesini tanzim etmiştir: Birincisi nefsin ışığı zâhiri ve batını bedenın bütün cüzlerine ulaşır ki bu, uyanıklık halidir. Nefsin ışığı bedenın zahirinden ayrılırsa bu uykudur. Bedenın bütününden ayrı-lırsa bu ölümdür.

Nebâtî nefis: (l'âme végétale, végétative) Doğma ve artma ve beslen-me yönünden âlî ve tabîi cismin ilk yetkinleşmesi (kemâli)dir. Kemâlden murâd; kendiliğinden türü yetkinleştirendir. Buna ilk kemâl adı da veri-lir. Demirin kılıç şeklini alması gibi. Veya niteliklerinin yetkinleşmesidir. Buna ikinci kemâl adı verilir... Kılıcın kesmesi gibi...

Hayvânî nefis: (l'âme animale) Cüz'iyatı idrâk etme yönünden âlî ve tabîi cismin ilk yetkinleşmesidir. Ve irâde ile hareket eder.

İnsânî nefis: (l'âme humaine) Küllî şeyleri idrâk etmesi bakımından âlî ve tabîi cismin ilk yetkinleşmesidir. Bu fikrî eylemleri yapar.

Nefs-i nâtika: (l'âme raisonnable) Zâtları bakımından maddeden mü-cerred, fiilleri bakımından ona bitişik olan cevherdir. Felekî nefisler böy-ledir. (Ta'rifât, 164-165)

Nefs: Filozoflara göre nefis, müşterek bir isimdir ve insanın, hayva-nın, bitkinin müşterek olduğu bir mânaya gelir. Bir diğer mânada insan ve semâvî melekler bu mânada müşterektirler. Birinci anlamda nefsin tâ'rifi onlara göre şöyledir: O tabîi cismin bilkuve hayat sahibi olarak otomatikman kemâle ermesidir. Öteki anlamda nefsin tâ'rifi şöyledir. O, cisim olmayan bir cevherdir. O, cismin ilk kemâlidir. Cismi, sözlü, yâni bilfiil veya bilkuve akli ilkededen ihtiyâr yoluyla harekete geçirendir. Bil-kuvve olan akıl insan nefsinin bir bölümüdür. Bilfiil olan akıl ise melek nefsinin bir bölümü veya özelliğidir.

Birinci ta'rifin açıklaması şöyledir: Buğday tohumu toprağa saçıldı-ğında gelişmeye ve beslenmeye müsâit (elverişli)dir. Bu yüzden toprağa saçılmazdan önceki halini değiştirecektir. Bu da onda öylesine bir nitelik meydana gelmektedir ki o nitelik olmasa bu değişikliği kabul etmez. Bu niteliği veren şekillerin vâhibi Allah Teâlâ'dır. Bu nitelik onun için ke-mâldir. Bu yüzdende ta'rif edilirken o, cismin ilk kemâlidir diye ta'rif edil-

miştir ve bu özellik cins yerine konulmuştur. Bu özellikte tohum ve nutfe hayvan ve insan için müşterektir.

İnsan ve feleklerin nefesine gelince, bunlar cismin tabiatına karışmış değildir, sadece cismin kemâlidir. Şu anlamda ki, cisim onunla akli bir ihtiyârla hareket eder. Feleklere gelince, bilfiil devam halindedirler. İnsanın hareket ettirilmesi ise bazan kuvvetle olur.

Akl el-küllî ve akl el-küll, nefs el-küllî ve nefs el-küll'ün açıklanmasına gelince; filozofların yanında varlıklar üç kısımdır:

a) Cisimler. Bunlar en aşağıda olanlardır.

b) Faal akıllar. Bunlar maddeden uzak oldukları için en yüce varlıklardır. Bunlar maddeden uzak oldukları gibi, madde ile ilişkiden de uzaktırlar. Maddeleri ancak arzu ile harekete geçirebilirler.

c) Ortada ise nefisler yer alır. Bunlar akıldan etkilenirler ve cisimleri etkilerler. Bunlar aracıdırlar. Filozoflar; semâvî meleklerle, feleklerin nefislerini kastederler. Çünkü onlara göre feleklerin nefisleri canlıdır. Melâike el-Mukarrebûn ile de faal akılları kastederler.

Akl el-Küllî ile; onlar aslında varlıkları olmayan, tasavvurda mevcut ve insanların şahıslarından ibâret olan akılların sayı bakımından pek çok farklı şekillerine söylenen makûl bir manâyı kastederler. Çünkü sen küllî insan dediğin zaman diğer şahıslar gibi şahıslar halinde mevcut olan insandan akledilen mânaya işaret etmiş olursun. Bu akıl bakımından bir tek şekildir, diğer insanların şahıslarına tetâbuk eder, ancak bir tek insanlık şeklinde varlığı yoktur. Çünkü tek insanlık Zeyd'in insanlığıdır bu aynı zamanda Amr'ın da insanlığıdır. Fakat akılda meselâ Zeyd'in şahsından elde edilen insanlık şekli diğer şahıslara da tetâbuk eder. İşte bütün buna küllî insanlık adı verilir. Onların küllî akılla kastettikleri budur.

Akl-el Küll'e gelince, bu da iki anlama kullanılır. Birincisi lafza en uygun olanıdır ki, kül ile bütün âlem kast olunur. Bu manada Akl el-Küll-yani adının açıklanması anlamında- ne zât ne de arâz bakımından hareket etmeyen sadece sevk ile hareket eden ve her yönden maddeden soyutlanmış zâtların bütünüdür. Bu bütünün mertebelerinin en sonu akli ilimlerde insan nefisini kuvveden fiile çıkaran el-akl el-faaldır. İşte ilk mebde'den sonra her şeyin ilkesi bu bütündür. İlk mebde ise küllü yoktan var edendir. İkinci anlamda kül en uzak cirimdir, yani gece ve gündüzde bir kerre devir yapan dokuzuncu feleği kastediyorum... Onun cirmine küllün cirmi, hareketine küllün hareketi denir. O yaratıkların en ulusudur. Onların (filozoflar) yanında Arş ile kastolunan da budur. Akl el-kül bu anlamda maddeden her bakımdan mücerred cevher, kendi nefisini teşvik yoluyla küllü hareket ettiren muharriktir. Onun varlığı Evveliden faydalanan varlığın ilkidir. Filozoflar Efendimizin: «Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır ona kabul et buyurmuş o da kabul etmiştir» kavli ile kastedilenin bu olduğunu iddia ederler.

Nefs el-küll'e gelince onunla murâd edilen nedir? cevabında sayı bakımından birbirinden farklı iki çokluğa söylenen makûl manadır. O çokluk-

lardan her biri külli akılda zikrettiğimiz gibi bir şahsa has nefistir. Nefs'-el-küll ise akl el-külle kıyasla akli ihtiyar yoluyla semavi cisimleri hareket ettiren ve yöneten kemallerden ibaret olan ve cismanî olmayan cevherlerin bütünüdür. Nefs'-el-küllün akl'-el-külle nisbeti bizim nefislerimizin faal akla nisbeti gibidir (Mi'yar 290-293)

Nokta: (le point) Bölünmeyen bir zâttır. Onun bir konumu vardır ve bu konum çizginin sonudur. (Mi'yar, 307)

Önerme: (la proposition) Önerme zâtı bakımından iki bölüme ayrılır. Birincisi haberdır, ikincisi kendisinden haber verilendir. Sen Zeyd ayakta-
dır dedeğinde, Zeyd kendisinden haber verilen, ayakta-
dır ise verilen haberdır. Yine senin âlem hâdistir sözünde âlem kendisinden haber ve-
rilen, hâdistir ise verilen haberdır. Mantıkçıların habere mahmûl, ken-
disinden haber verilene de mevzû demek âdetleri olmuştur.

Önermeler yapılış şekilleri itibariyle üç çeşittir.

1 — **Yüklemli önerme:** (Kazıyye-i hamliye la proposition attributive) Onda bir anlamın bir anlama yüklendiğine veya yüklenmediğine hükmedilen kaziyedir. Bizim âlem hâdistir veya âlem hâdis değildir sözümüz gibi. Âlem, mevzû (konu)dur, hâdis (yüklem)dir. Kimi zaman bir şeyin olumsuzluğunu, kimi zaman da olumluluğunu gösterir. Bizim değildir sözümüz olumsuzluk edâtıdır...

2 — **Bitişik şartlı önermeler** (kazıyye-i şartıya-i muttasıla (a proposition conditionelle conjonctive) adı verilendir. Bizim eğer, âlem hâdis ise onun bir muhdisi vardır sözümüz gibi. Buna şartlı önerme denmiştir. Çünkü o öncülün (mukaddem-antecedent) varlığı tâlinin (conséquent) varlığı için şarttır. Bu şart edâtıyla belirtilir... Bizim «eğer âlem hâdis ise» sözümüz mukaddem (öncül)dir. «Onun bir ihdâs edeni vardır» sözümüz ise tâlî adını alır... Tâlî; yüklem yerine geçerse de bir bakıma ondan ayrılır. Şöyleki, yüklem hakikatta konunun kendisine râci olur, ancak ona lüzum ve bağlılık yoluyla bitişik veya ondan ayrı bir şey olmaz. Meselâ bizim insan canlıdır sözümüzde, «canlıdır» yüklemidir, ancak onun mü-fâriki veya mülâzimi değildir.

3 — **Ayrık şartlı önerme,** (la proposition conditionelle disjonctive) bizim âlem ya hâdistir veya kadimdir sözümüz gibi. Bu iki yüklemli önermenin birleştirilip birisinin diğerinden ayrılması lâzım hale getirilmesinden meydana gelmiştir... Kelâmcılar bu önermeye sebr veya taksim adı verirler. (Mi'yar, 109-116).

Önerme yüklemine nisbeti bakımından da olumlu ve olumsuz olmak üzere ikiye ayrılır.

Önermeler konusunun özelliği veya genelliğine göre şahsî (le proposition individuelle) veya küllî (le proposition universelle) diye ikiye ayrılır. Eğer önermelerin konusu şahsî ise bu önermeye şahsî önerme adı verilir. Bizim Zeyd kâtiptir, Zeyd kâtip değildir sözümüz gibi. Eğer önermelerin konusu küllî ise önerme küllî olur. Küllî önerme mühmel ve mahsûr diye ikiye ayrılır. İnsan hüsrândır veya insan hüsrânda değildir sözümüz mühmel önermedir. Biz buna mühmel önerme adını veriyoruz çünkü yüklem, konu-

nun tümünde veya bir kısmında varlığı açıklanmış değildir. Mahsûr külli önerme ise, hükmün konunun bütününe yüklendiğinin açıklandığı önermedir. Bizim insan canlıdır sözümüz gibi veya hükmün konunun bir kısmına hamledilmesidir bizim bazı canlılar insandır sözümüz gibi. Bu bakımdan önermeler dört kısımdır: Şahsi, mühmel, külli mahsûr ve cüzi mahsûr. Yüklemin konuya nisbeti itibariyle önermeler vâcip, câiz ve mümteni diye taksim edilir. (Mi'yâr, 116-118)

Resm: (Description, définition descriptive A'raza dayalı ta'rif):

Resm-i tām: (la description complète) Hâssa ile yakın cinsten meydana gelen ta'rifdir. İnsanın gülen hayvan diye ta'rifı gibi.

Resm-i Nâkis: Tek başına hâssa ile veya onun yanı sıra uzak cins ile yapılan ta'rifidir. İnsanın gülen veya gülen cisim diye ta'rifı gibi. Ayrıca hepsi tek bir hakikati ilgilendiren arazlarla tarif de resm-i nâkistir. Bizim insanın ta'rifinde iki ayağı üzerinde yürür, tırnakları yayvandır, boyu uzun ve güleçtir diye ta'rif etmemiz gibi. (Ta'rifât, 75)

Rûh: (l'esprit) İnsanın rûhu emir aleminden inen hayvanî rûha binmiş olan insan tarafından bilinen ve kavranan latif bir şeydir. Akıllar onun derinliğini anlamaktan âcizdir. Bu rûh, bazan mücerred bazan da bedene girmiş olarak bulunur. Hayvanî rûh latif bir cisimdir. Kaynağı cismânî boşluktur. Damarlar vasıtasıyla bedenın diğer bölümlerine yayılır. En büyük rûh, ilâhî zâtın rubûbiyeti itibarıyla mazharı olan insan rûhudur. Bunun için onun çevresini hiçbir çit saramaz. Bağını hiçbir düğüm düğümleyemez. Derinliğini Allahtan başkası bilemez. Ve bu arzuya ondan başkası ulaşamaz. O, ilk akıldır. Muhammedi hakikattır. Tek bir nefistir. Hakikat-i esmâiyyedir... (Ta'rifât, 76)

Rutûbet: (Nemlilik la'humidité) İnfiali (pasif, edilgen) bir niteliktir. Onunla cisim kolayca bağlanmayı ve yabancı şekli almayı kabul eder. Ama bu şekli koruyamaz. Tekrar kendi şekline ve cirminin tabii hareketine göre sahib olduğu konumuna döner. (Mi'yâr, 304)

Safsata: (sophisme) Vehmiyâtan mürekkeb bir kıyâstır. Bundan maksat, hasma mugâlata yapıp onu susturmaktır. Mesela cevher zihinde var olan şeydir. Zihinde var olan herşey zihinle kâimdir ve arazdır. Bununla cevherin araz olduğu neticesini çıkarmak isterler. (Ta'rifât, 80)

Rûkn: (l'élément; au sens d'élément de l'univers) Bu, basit bir cevherdir ve âlemin zâtî bir parçasıdır. Felekler ve unsurlar gibi. Âleme kıyasla şey mümkündür ve ondan bileşen şeylere kıyasla üstüktür. Âlemden oluşan şeylere kıyasla da unsurdur. Bu şeylerin oluşu ister terkeb yoluyla, ister terkiple beraber istihâle yoluyla, ister mücerred istihâle yoluyla olsun farksızdır. (Mi'yâr, 298-299)

Satıh: (yüzey la surface) Kesişen iki parçanın meydana gelmesi mümkün olan miktardır. Ve bu cismin sonudur. (Mi'yâr, 307)

Sebeb: (la cause) Lugatta kastedilen şeye ulaştıran şeyin ismidir...

Tam sebeb: Sadece kendisinin bulunmasıyla musebbebin bulunduğu şeydir. Tam olmayan sebep ise musebbebin varlığı kendisine dayanan fakat

sadece onun varlığıyla musebbebin varlığı gerçekleşemeyen sebeptir. (Ta'rifât, 79)

Selb: (la négation) Bir şeyin nisbetini ortadan kaldırmaktır. (Ta'rifât, 82)

Sıfat: (l'attribut, la qualité, la propriété) Zâtın bazı hallerine delâlet eden isimdir. Bu, uzun-kısa, akıllık-ahmak gibidir.

Zâti sıfat: Allah'ın onunla nitelendirildiği ve onun tersiyle nitelendirilemediği sıfatlardır. Kudret, izzet, azamet ve diğerleri gibi.

Fiili sıfat: Allah'ın onun zıddıyla nitelendirilmesi câiz olan sıfatlardır. Rıza, rahmet, gazab gibi.

Cemâl sıfatı: Lutuf ve rahmeti ilgilendiren sıfattır.

Celâl sıfatı: Kuvvet, izzet ve azameti ilgilendiren sıfattır. (Ta'rifât, 89-90)

Soğukluk: (burûdet la froidure) Fiili bir niteliktir. Nitelik yönünden aynı cinsten olanlarla aynı cinsten olmayanları, kasarak ve bağlayarak, birleştirir. (Mi'yar, 304)

Su: (l'eau) Basit bir cirimdir. Tab'i itibarıyla soğuk, rutûbetli ve şeffaftır. Yerin üzerinde hava küresinin altındaki mekâna kadar hareket eder. (Mi'yar, 302)

Sûret: (la forme, la figure) Sadece birinci anlamda arazdır. Kelâmcıların cevhere mukâbil olarak kastettikleri araz da budur. Kâfura, kirece ve kar'a yüklenen beyazlık birinci ve ikinci anlamda araz değildir. Üçüncü şekilde arazdır. Zira bir nevi yüklem olan bu beyazlık dayanıklı değildir. O cevherdir. Ama mevzu değildir ve mahalli de yoktur. Halbuki beyazlık bir mahalde yer eder ve mevzudur. Beyaz kar'a yüklem olmaz. Beyazlık yüklem olur... Taşın aşağı doğru hareketi birinci, ikinci ve üçüncü şekilde arazdır. Dört, beş ve altıncı şekilde araz değildir. Yukarıya doğru hareketi ise bütün şekillerde arazdır. Gemide oturan kişinin hareketi beşinci ve altıncı şekilde arazdır...

Nihâyet: (Son la limite, le'fini) Kemiyyet sahibi objenin, kendisinden sonra bir daha hiçbir objenin bulunmayacağı en son noktaya kadar ulaşmasıdır.

Sonsuz: (lânihâye l'ufini, l'illimité) Bu, bir çok bölümleri olan bir kemiyettir. Öyle ki kendi türünden, kendinin dışında bitimsiz olarak bir objenin bulunmamasıdır. (Mi'yar, 307)

Sûret: Bir şeyin sûreti muşahhasları atıldığı zaman ondan alınan şeydir. Denildi ki bir şeyin sûreti şeyin bilfiil onunla hâsıl olduğu şeydir.

Cismi sûret: Basit bir cevherdir. O olmadan cevherin mahallinde varlığı yoktur. İlk bakışta cisimden idrâk edilebilen üç boyuta kâbiliyetlidir.

Nev'i sûret: Basit bir cevherdir. Onun bilfiil varlığı, hulûl ettiği şeyin varlığı olmadan tamamlanmaz, (Ta'rifât, 91)

Sûret: Sûret ismi altı anlamda müşterek olarak kullanılır:

a) Birincisi nev'idir bununla cinsin altında bulunan nev'i kastedilir ve bunun için kullanılır. Bu manada ta'rifî nev'in târifidir.

b) Nev'in ikinci bütünlüğünü kazandığı kemâlin kendisidir. Buna da sûret adı verilir. Bu manada sûretin târifî şöyledir. Bir şeyde bulunan her varlık ancak o şeyin bir cüz'ü gibi değildir ve o olmadan o şeyin ayakta durması doğru değildir ve o şey bunun için var olmuştur. İlimlerin ve faziletlerin insan için var olması gibi.

c) Bir şeyin mâhiyetinin nasıl olduğuna da sûret adı verilir. Bu anlamda sûretin tarifi şöyledir. Nasıl olursa olsun ayakta durması doğru olmayan ve ondan bir cüz gibi olmayan bir şeyde var olan her şey gibidir.

d) Sûret; tek başına mahallin kâim olduğu hakikattir ve bu anlamda sûret başka şeyde bulunan bir var olandır. Ancak onun bir cüz'ü gibi değildir ve onun varlığı bu şeyden ayrı olarak doğru olmaz, fakat onun bilfiil varlığı bunun için hâsıl olmaktadır. Mesela su sûreti su heyûlası içindir ve bu ancak su şeklinde bilfiil kâim olur. Veya bir başka şekilde denilir ki, bunun hükmü suyun hükmünün şekli gibidir. Heyûlaya mukâbil olan bu sûret işte o sûrettir.

e) Nev'in dayandığı sûret. Bu anlamda sûretin tarifi bir şeyde var olan şeydir. Ancak onun bir cüz'ü gibi değildir. Ondandır ayrı olarak var olması doğru değildir. Onda bulunanların var olması da o, olmadan doğru değildir. Ancak tabîî tür onunla hâsıl olur. İnsanlık ve hayvanlık sûretinin onlar için konulmuş bulunan tabîî cisimdeki durumu gibi.

f) Ayrı kemal. Buna da sûret adı verilir, nefsin insan için durumu gibi. Onun bu anlamda târifî şöyledir. Sûret, cismânî olmayan bir cüz'dür. Ondandır ayırdır ve onunla tamamlanır. Cismânî cüz'ü ile de tabîî bir nevidir. (Mi'yar, 297)

Sûr'at: (la vitesse) Hareketin, uzun mesâfeyi kısa bir zaman kateder olmasıdır. (Mi'yar, 304)

Sûkûn: (l'immobilité) Hareketsizliktir. Özelliği hareket etmek olan bir şeyin hareket etmemesidir. Özelliği hareket etmek olmayan bir şeyin hareket etmemesi sûkûn olmaz. Çünkü bu özelliğe sahip olan şey hareketli veya durgun niteliğini taşımaz. (Ta'rifât, 81)

Sûkûn: (durma) Bu hareketin olmamasıdır. Hareket etme özelliğine sahip olan şeyde hareketin yok olmasıdır. Öyle ki o şey, nicelik, nitelik, yer ve durum bakımından bir zamanda bir tek hal üzere olur, onda iki an birlikte olur. (Mi'yar, 304)

Şart: (conditionnel) Bir şeyi bir şeye bağlamaktır. Öyle ki, birinci olunca ikinci de olur. Denildi ki şart, bir şeyin varlığı kendisine dayalı bulunan fakat kendinin mâhiyetinin dışında kalan ve aynı zamanda varlığında müessir olmayan şeydir. (Ta'rifât, 85)

Şaz: (la chose exceptée, anormal) Kıyâsa muhâlif olan şeydir. Varlığının çokluğu veya azlığına bakılmaz. (Ta'rifât, 84)

Şeffaf: (transparent) Kendiliğinden rengi olmayan bir cisimdir. Onun aracılığıyla arkasındaki şeyin görülmesi onun özelliğindendir. (Mî'yar, 304)

Şek: le doute, synonyme de şübhe) Çelişik iki şey arasında şüphelenen kişinin birini diğerine tercih etmeksizin tereddüt göstermesidir. Denildi ki şek, iki tarafı müsâvî olan şeydir. Kalbin iki şeyden birine meyletmemesidir. Eğer kalb ikisinden birini tercih eder fakat öbürünü de atmazsa bu zandır. Eğer öbürünü atarsa yakın mertebesinde olan «zann-ı gâlib»tir.

Şekil: (la forme, la figure extérieure) Cisimde hâsıl olan bir hey'ettir. Tek bir sınırın miktar bakımından ihâtası sebebiyle hâsıl olabilir. (Ta'rifât, 87)

Sey: (la chose, un être, quelque chose) Varlıktan ibârettir. İster araz olsun, ister cevher, bütün var olanların ismidir. Onun bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi sahihtir. İstilahta ise dış dünyada gerçekleşen sâbit varlıktır. (Ta'rifât, 88)

Şüphe: (le doute) Helal veya haram olduğu kesinlik kazanmayan şeydir ve ikiye ayrılır: Fiilde şüphe, bu delilsiz zan ile sâbit olan şeydir. Bir kız çocuğunun, babasının zina etmesinin helâl olduğunu sanması gibi. Mahalde şüphe, haram olmayı önleyen bir delilin varlığı ile hâsıl olan şüphedir. (Ta'rifât, 84)

Tabiat: (la nature, nature individuelle) Cisimlere sirâyet eden kuvvetten ibârettir. Onunla cisim, tabii kemâline ulaşır. (Ta'rifât, 94)

Ta'lil: Zihnin müessirden esere geçmesidir. Ateşten dumana geçiş gibi. İstidlâl ise zihnin eserden müessire geçişidir... Doğrusu ta'lil, eserin isbâtı için müessirin isbâtını kabul etmektir. İstidlâl ise müessirin isbâtı için eserin isbâtını kabul etmektir...

Tab': (la nature, la nature spécifique, synonyme de tabiat) İnsanın üzerinde irâdesiz olarak vukubulan şeydir. Denildi ki, tab', insanın onun üzerine yaratıldığı cibiliyetidir. (Ta'rifât, 94)

Tab': Bu türlerden bir türün ister fiili olsun ister infiâli (etken-edil gen) olsun tamamlanmış olduğu her şekildir ve bu tabiattan daha geneldir. Bir şey bazan tabiat ile olur da tabi' ile olmaz. Mesela fazla olan parmaklar gibi... (Mî'yar, 299)

Tabiat: Bir şeyin hareketi için bizzat ilk olan başlangıçtır ve bir şeyin kendiliğinden kemâlidir. Taş aşağıya doğru yuvarlandığında bir cisim olduğu için yuvarlanmamaktadır. Aksine onu diğer cisimlerden ayıran bir başka özellikten dolayı yuvarlanmaktadır. İşte bu özellik onu yukarıya doğru çıkan ateşten ayırır. Bu özellik bu tür hareketin başlangıcıdır ki buna tabiat adı verilir. Bazan da hareketin kendisine tabiat ismi verilir ve taşın tabiatı yuvarlanmaktadır denilir. Bazan unsura ve zâtî sûrete de tabiat denilebilir. Doktorlar tabiat lafzını mizâca ve tabii hararete, organların şekillerine ve hareketlerle, nebâtî nefse itlâk ederler. (Mî'yar, 299)

Ta'rif: (l'action de faire connaitre) Kendisinin bilinmesi, başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şeyin zikredilmesinden ibârettir. Hakiki ta'rif,

lafzın olduğu gibi konulduğu şeyin karşısına vazedilmesidir. Lafzi ta'rif ise lafzın delâletinin apaçık olmayıp o manaya delâlet ettiğinin açık bir lafızla tefsir edilmesidir. Arslanı bir başka ismi olan gazanferle tarif ederek arslan gazanferdir demek gibi. Bu hakiki bir ta'rif değildir. (Ta'rifât, 442)

Ta'rif: (hadd définition) Had, şüphesiz bir şeyin cinsi ve zâti bölümlerinden meydana gelir. Başka hiçbir anlamı yoktur. Aslı ve cinsi olmayanın haddi olmaz. Bunun için bize var olanın haddi (ta'rifi) nedir? diye sorulduğunda bunun ta'rifine gücümüz yetmez. Sadece ismin açıklanması kastedilerek, bir başka ibâreyle yabancı bir dile aktarılabilir veya arapçada bir başka ifadeyle değiştirilir. Bu ise had olmaz sadece bir ismin yerine ona mürâdif olan başka bir ismin zikredilmesi olur. Bize hamr nedir denildiğinde, arâk dememiz gibi. İlmin ta'rifi sorulduğunda bilmektir. Hareketin ta'rifi sorulduğunda değişmedir dediğimizde bu onların ta'rifi olmaz sadece bir şeyin müterâdif olan şeylerle tekrarlanması olur. Kim bu ifâdelere had adını vermeyi severse ifâdelerin kullanılmasında bir sakınca yoktur. Biz had ile (şunu) kastediyoruz; Had nefiste ta'rif edilene uygun düşün ve onun bütün zâti fasıllarına mutâbık olan şekli hâsıl eden şeydir. (Miyar, 272)

Ta'rif: (hadd) Şeyin mâhiyetine delâlet eden sözdür. Müsterek had, iki miktar arasına koyulmuş bir parçadır ki, birisinin sonu diğerinin başlangıcı olur. Ve bunun mutlaka birbirlerine aykırı olması gerekir.

Hadd-i tam: Yakın cins ve fasıllardan oluşan ta'rifdir. İnsanın hayvan-ı nâtık olarak ta'rifi gibi, Hadd-i nâkis yalnız başına yakın bölümden veya bununla beraber uzak cins ile yapılan ta'rifdir. İnsanın konuşan veya konuşan cisim şeklinde ta'rifi gibi, (Ta'rifât, 56)

Tasavvur: (le Concevoir) Her bilgi ve mâ'rifet, ya tasavvurdur veya tasdiktir. Tasavvur ilk bilgidir. Ta'rif veya onun yerine geçen (bir şey) ile elde edilir. Bizim insanın mâhiyyetini tasavvur etmemiz gibi. (İbn Sinâ-el-Necât, 3-4)

İlim iki kısımdır: Birincisi,

Tasavvur: Bu eşyanın kendilerini bilmektir. İkincisi,

Tasdik: (l'adhésion, l'assentiment)dir. bu zâtların birbirine olumlu veya olumsuz şekilde nisbet edilmesidir. (Miyar, 265)

Tasavvur: Bir şeyin şeklinin akılda hâsıl olmasıdır. Veya mâhiyetin hakkında müsbet veya menfi bir hüküm vermeden idrâk edilmesidir.

Tasdik: Senin kendi isteğinle haber verilen şeye doğruluğu nisbet etmendir. (Ta'rifât, 40)

Taayyün: (détermination) Bir şeyin başkasından ayırd edilmesini sağlayan şeydir. Ona başka bir şey eşlik etmez. (Ta'rifât, 43)

Tecrid: (l'abstraction) Sır ve kalbten kâinat ve Allah'ın dışındakileri atmaktır. (Ta'rifât, 35)

Tedâhül: (entrer l'un dans l'autre) Birşeyin başka bir şeye hacim ve miktar bakımından hiçbir fazlalık olmadan dâhil olmasıdır. (Ta'rifât, 36)

Teğayyür: (la variation, altération) Şeyin bir halden bir başka hale intikâlidir. (Ta'rifât, 43)

Tekâsûf: (la concentration) Bileşik şeyin parçalarını nondan hiçbir şey ayrılmadan dağılmasıdır. (Ta'rifât, 45)

Öncelik: (tekaddüm la priorité de nature, de temps) Zaman bakımından olur. Nuh'un İbrahim'e önceliği gibi. Tabiat bakımından olur. Birin ikiye önceliği gibi Şeref bakımından olur. Ebu Bekir'in Ömer'e önceliği gibi. Rütbe bakımından olur. Kendileri için tayin edilmiş bir başlangıca diğerinden daha yakın olandır... İlliyyet bakımından olur. Ma'lûle nispetle mücib olan fâil illet gibidir. İlliyyet bakımından önceliği fâil illet olmasındandır. Elin hareket etmesi gibi. Zaman bakımından herne-kadar el ile kalem birlikte hareket ediyorsa da el, illiyyet bakımından ka-lemnin hareketinden öncedir. (Ta'rifât, 135)

Tekvîn: (faire être, faire exister) Maddesi önceden var olan bir şeyi. icâd etmektir. (Ta'rifât, 45)

Temâsül: (être semblant) İki sayıdan birinin diğerine eşit olmasıdır. Üçün üçe, dördün dörde eşittiği gibi. (Ta'rifât, 45)

Tenâkuz: (le contredire, contradiction) İki önermenin olumluluk ve olumsuzluk konusunda farklılığıdır. Birisi birşeyin doğruluğunu gerektiriyorsa, diğeri yalan olmasını gerektirmelidir. Bizim Zeyd insandır ve Zeyd insan değildir sözümüz gibi, (Ta'rifât, 47)

Tertib: (l'arrangement) Lugat bakımından herşeyi sırasına göre dizmektir. İstilâhi olarak, birçok şeyi tek bir isim verilecek şekilde yapmaktır. Bazı cüzleri diğerine göre önce veya sonra olabilir. (Ta'rifât, 37)

Teselsül: (péripétuation) Sonsuz şeylerin sıralanmasıdır. Bu dört kısımdır. Teselsül, ya varlıkta birleşen teklerde olacaktır veya varlıkta birleşmeyen teklerde, hâdislerin teselsülü gibi. Birincinin ya bir tertibi olacaktır veya olmayacaktır. İkincisi nefis-i nâtıkadaki teselsül gibidir. Birincisi ise ya tabii olarak sıralanacaktır. İletlerle ma'lûllerin, sıfatlarla mev-sûfların teselsül etmesi gibi. Veya vaz'i olacaktır. Cisimlerin teselsül etmesi gibi. (Ta'rifât, 39)

Teşâhhus: (l'individuation et e'individualité) Bu öyle bir anlamdır ki, onunla bir obje diğerinden ayrılmış olur. Ve başka hiçbir şey ona eşlik etmez. (Ta'rifât, 40)

Tetâli: (arada gelme, la suite, la succession en série) Konumu olan şeylerin, kendi cinsinden hiçbir aralık kalmadan yanyana olmasıdır.

Tevâli: (Alternance, Ardarda sıralanma) bu, sınırlı bir başlangıca kıyasla bir objenin diğer bir objeden sonra olması, aynı konudan herhan-gi bir objenin aralarına girmemesidir. (Mi'yar, 306)

Tevhid: (unifier) Lugatta bir şeyin tek olduğuna hükmetmek ve bir tek olduğunu bilmektir. Hakikat ehlinin istilâhında ise zât-i ilâhiyyeyi anlayışlardaki bütün tasavvurlardan soyutlamak, vehimlerin ve zihinlerin hayâlerinden uzaklaştırmaktır. (Ta'rifât, 48)

Tevlid: (fair naitre) Fillin başka bir fiil aracılığıyla fâilden hâsıl olmasındır. Elîn hareketiyle anahtarın hareket etmesi gibi. (Ta'rifât, 47)

Tezâd: (l'opposition, le contraste) Birbirine ters olan iki şeyi; karşılıklarına riâyet etmekle beraber birleştirmektir. (Ta'rifât, 41)

Unsur: (l'élément) Konularda ilk esasın adıdır. İstihâlesi ile ondan hâsıl olan varlıkların değişik şekilleri kabul ettiği mahalde de unsur adı verilir. Unsur ya mutlak olur ki bu ilk akıldır veya cisim olma şartına bağlıdır ki cisim şeklini kabul etmesi dolayısıyla var olan diğer cisimlerin ondan oluştuğu ilk mahaldir. (Mi'yar, 298)

Unsur: (l'élément; au sens d'élément des corp composés) Muhtelif tabiatta cisimlerin kendisinden oluştuğu ilkedir. Ve dört tanedir: Toprak, su, ateş ve hava. Hafif unsur, hareketinin çoğunluğu yukarıya doğru olan unsurdur. Eğer bütün hareketi yukarıya doğru ise mutlak hafif adını alır ki bu atestir. Aksi takdirde izafi hafif adını alır ki bu havadır. Ağır unsur, hareketi aşağıya doğru olan unsurdur. Eğer bütün hareketi aşağıya doğru ise mutlak ağır unsurdur ki bu topraktır. Aksi takdirde izafi ağır unsurdur ki bu sudur. (Ta'rifât, 105)

Ustukuss: O bir ilk cisimdir. Tür bakımından kendisine muhâlif olan diğer ilk cisimlerle birleştiği zaman onun usutukussu adı verilir. Bunun için denmiştir ki: o, cisimlerin tahlil edilmesi halinde kendisine ulaştığı en son şeydir. (İbn Sinâ, Hudûd, 85, Şifâ, II, 536 nakleden, Goichon Lexique, p. 5)

Üstukuss: Bu ilk cisimdir. Bunun kendisine her bakımdan muhâlif olan ilk cisimlerle birleşmesine ustukuss adı verilir. Bunun için ona cisimlerin parçalanmasıyla en son olarak ulaştığı parça da denir. Bu parçalanma anında hiç bir parça kalmaz benzer cüz'ler (atomlar) kalır. (Mi'yar, 298)

Ustukuss: (l'élément) Yunanca bir lafızdır. Asıl manasına gelir. Su, toprak, hava ve atesten ibâret olan dört unsura ustukus adı verilir. Çünkü dört unsur hayvanlar, bitkiler ve minarellerden ibâret olan bileşiklerin aslıdır. (Ta'rifât, 15)

Vâcib: (le nécessaire, s'opposant à possible et impossible) Bu; zâtın kendisini ve dış dünyada gerçekleşmesini zarûrî olarak gerektiren şeydir. (Ta'rifât, 169)

Vâcib el-Vücûd: (l'être nécessaire) Varlığı kendi zâtından olan ve hiç bir şekilde başka bir şeye muhtaç olmayandır. (Ta'rifât, 169)

Vâcib el-Vucûd: O öyle bir varolandır ki, ne zaman varolmadığı farz edilirse bundan muhâl ortaya çıkar. (İbn Sinâ, el-Necât, 366)

Filozofların yanında vâcib el-Vücûd adı verilmiş olan ilk illet ile ben, varlığı başkasından değil kendinden olanı ve başkasının varlığı da ondan olanı kastediyorum. (İbn Sinâ, Risâle el-Ziyâre, 33, nakleden, Goichon, Lexique, p. 417)

Vaz': (la position, et prédicament situs) Lugatta, lafzı mananın karşısında koymaktır... Filozofların istilâhında iki nisbet sebebiyle o şeye âriz

olan şekildir. Nisbetlerden birisi cüz'lerin birbirine göre nisbetidir. Diğer de cüz'lerin dış şeylere göre nisbetidir. Ayakta durma ve oturma gibi... (Ta'rifât, 171)

Vehm: (la faculté estimative) İnsanın cismânî kuvvetidir. Yeri bey-nin orta boşluğunun sonudur. Duyumlarla ilgili cüz'i anlamları idrâk et-mek onun özelliğidir. Zeydin kahramanlığı ve cömertliği gibi. Bu güç (ve-him gücü) ile koyun kurdun kaçınması gereken bir şey olduğuna hükmeder... (Ta'rifât, 172)

Yakin: (connaissance certaine, indutitable) Lugatta, şüphe bulunma-yan bilgidir. İstılâhta ise realiteye uygun olarak yok olma imkânı bulun-maksızın objenin şöyle olduğuna ve aksinin olamayacağına inanmaktır... (Ta'rifât, 175)

Yavaşlık: Hareketin, kısa bir mesafeyi, uzun bir zamanda kateder ol-masıdır. (Mi'yar, 304)

Yaratma: Bu müşterek bir isimdir. Bazan bir varlığın nasıl olduğunu ifâde etmek için söylenir, bazan da madde ve süretten bir varlığın nasıl hâsıl olduğunu ifâde için söylenir. Yarattı sözü bu ikinci anlamda söyle-nirken; varlık gücü ve imkânı bulunan bir maddenin önceden mevcûd olu-şu düşünülmeksizin icâd yoluyla meydana getirilmesi için kullanılır. (Mi'-yar, 294)

Yer: (la terre) Basit bir cisimdir. Tab'i itibarıyla soğuk ve kurudur. Ortadan (merkez) itibâren hareket eder. (Mi'yar, 302)

Yıldız: (kevkab, l'étoile et planète) Küre şeklinde basit bir cisimdir. Tabii yeri felekin nefsidir. Durmaya ve bozulmaya kabiliyetsiz oluşu orta-dan (merkez) onu kaplamadan hareket etmesi onun özelliğindendir.

Güneş: Bir yıldızdır. Cirim bakımından yıldızların en büyüğü ve en çok ışık verenidir. Tabii yeri (göğün) dördüncü kürresindedir. (Mi'yar, 302)

Yokluk: (adem, Privation, inexistence, non-être) Sonradan meyda-na gelen, varlıkların ilkelerinden birisidir. O, birşeyde yok olmayı kabul eden ve aynı zamanda var olan bir şeyin zâtının bulunmamasıdır. (Mi'yar, 303)

Adem: Mutlak olarak mevcûd veya mutlak olarak yokolmuş bir zât değildir. Bilkuvve varolan zâtın (ortadan) kalkmasıdır. (İbn Sinâ, el-Necât, 164)

Yübüset: (Kuruluk) İnfîâlî (edilgen bir keyfiyettir. Bağlanması ve yabancı şekle girdirilmesi zor olan cisimlerin niteliğidir. Aldığı şekli terk-edip tabii şekline dönmesi zordur. (Mi'yar, 304)

Zaman: Öyleyse zaman, dairevî (dönüştü) hareketin, mesâfe yönün-den değil, öncelik ve sonralık yönünden mikdâridir. (İbn Sinâ, el-Necât, 191)

Zaman: (le temps) Öncelik ve sonralık yönünden isimlendirilmiş olan hareketin ölçüsüdür, (Mi'yar, 303)

Zaman: Atlas feleğinin hareket miktarıdır. Filozoflara göre böyledir. Kelâmcılara göre vehmedilen bir yenilenenin kendisiyle ölçüldüğü bilinen

bir yenilenmeden ibârettir. Mesela sana güneş doğarken gelirim denilir. Güneşin doğuşu malûmdur. Onun gelişi ise vehmolunur. Bu vehmolunanla malum olan birleşirse vehmetme durumu ortadan kalkar. (Ta'rifât 77)

Zan: Tersinin bulunması muhtemel olmakla beraber tercih ettirici inançtır. Yakın ve şek için de kullanılır. Denildi ki zan, tercih niteliğinde şekkin iki tarafından birisidir. (Ta'rifât, 96)

Zât: Mevzu biçiminde olmayan her zât cevherdir. Kıyâmı (Varolması) mevzu biçiminde olan her zât ise arazdır. (İbn Sinâ, el-Necât, 325)

Zât: (l'essence d'une chose) Herşey için onu, diğerlerinden ayırıp tahsis eden şeydir. Bir şeyin zâtı, kendisi ve aynidir denilmiştir... Zât ile şahıs arasındaki fark şuradandır: Zât, şahıstan daha geneldir. Çünkü zât kelimesi cisme ve diğerine kullanılırken şahıs kelimesi sadece cisme kullanılır. (Ta'rifât, 73)

Zihin: (l'esprit) nefsin bir kuvvetidir. Zâhiri ve bâtını duyuları içerir. İlimleri kazanmak için hazırlanmıştır. O, ilimleri ve bilgileri fikir yoluyla kavramaya tam olarak hazırlanmıştır. (Ta'rifât, 74)

BİBLİOĞRAFYA

- Aynî Mehmet Ali, Hüccet'ül-İslâm İmam Gazâlî, İstanbul - 1327
- Baron Carra De Vaux, Ghazâlî, Paris - 1902
- Behiyy Dr. Muhammed, el-Cânib el-Îlâhî min et-Tefkir el-İslâmî, Kâhire-1967
- Bolay Süleyman Hayri, Aristo Metafizigi ile Gazzâlî Metafiziginin Karşılaştırılması, İstanbul - 1980
- Bouygas Maurice (S. J.) Essai de Chronologie Des Cœuvres de al - Ghazali (Algazel), Beyrut - 1959
- Burslan Kivameddin - Ülken Hilmi Ziya, Fârâbî, Hayatı ve eserlerinden Tercümeler, İstanbul - tarihsiz.
- Corbin Henri, Histoire de la Philosophie Islamique, I (des Origines Jusqu'a la mort d'Averroes) Paris - 1964
- Cürcânî Seyyid Şerif, Ta'rifât, İstanbul - 1318
- Cürcânî Seyyid Şerif, Şerh el-Mevâkif, I-VIII, Kâhire, 1907
- Çubukçu İbrahim Agah, Gazzâlî ve Şüphencilik, Ankara - 1964
- Çağrıçı Mustafa, Gazzâlî'nin Ahlâk Anlayışı (öğretim üyeliği tezi)
- Danışman Nafiz, Kelâm İlmine Giriş, Ankara - 1955
- De Boer J.J. İslâm'da Felsefe Tarihi, Çev. Yaşar Kutlay, Ankara - 1960
- Dünya Süleyman, el-Hakika fi Nazar el-Ğazzâlî, Kâhire - 1947
- Eş'arî Ebu'l-Hasan, Makâlât el-İslâmiyyin, Neşr. Ritter, İstanbul - tarihsiz,
- el-Fârâbî Ebu Nasr, Resâil el-Fârâbî (Aşr. Resâil li'l-Mua'llim el-Sânî el-Hakîm) Haydarabad - Dekkan - 1345
- Jabre Farid, La Notion de la Ma'rifa Chez Ghazali, Beyrut - 1958
- Gazzâlî Ebu Hâmid fi'z-Zikrâ el-Mieviyye et-Tâsia li Milâdihi, Kâhire - 1962
- Gazzâlî Ebu Hâmid, Bidâyet el-Hidâye, Kâhire - tarihsiz.

- Gazzâli** Ebu Hâmid, İhyâ el-Ulûm ed-Dîn, I-IV, Kâhire - 1967
- Gazzâli** Ebu Hâmid, el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, Kâhire - 1327
- Gazzâli** Ebu Hâmid, İtikadda Orta Yol, Çev. Kemal Işık, Ankara - 1964
- Gazzâli** Ebu Hâmid, İlcâm el-Avâmm an İl'm'il-Kelâm, Kâhire, 1328
- Gazzâli** Ebu Hâmid, el-Madnûn bihi ala Gayri Ehlihi, Kâhire, 1328
- Gazzâli** Ebu Hâmid, el-Madnûn el-Sağır, Kâhire - 1328
- Gazzâli** Ebu Hâmid, Makâsıd el-Felâsife (Neşr. Muhyiddin Sabri) Kâhire Tarihsiz
- Gazzâli** Ebu Hâmid, Makâsıd el-Felâsife (Neşr. Süleyman Dünya - Kâhire-1960
- Gazzâli** Ebu Hâmid, el-Maksad el-Esnâ Şerh Esmâ el-Hüsna, Kâhire - 1922
- Gazzâli** Ebu Hâmid, Mi'yâr el-İlm fi Fenn'il Mantık, Kâhire - 1973
- Gazzâli** Ebu Hâmid, Mihakk el-Nazar fi'l-Mantık, Beyrut - 1966
- Gazzâli** Ebu Hâmid, Mişkât el-Envâr (Neşr. Ebu'l-Alâ el-Afifi) Kâhire - 1964
- Gazzâli** Ebu Hâmid, Mizân el-Amel, Kâhire - 1328
- Gazzâli** Ebu Hâmid, Meâric el-Kuds, Kâhire-tarihsiz
- Gazzâli** Ebu Hâmid, el-Munkiz min ed-Dalâl, Kâhire - 1303
- Gazzâli** Ebu Hâmid, Dalâletten Hidâyete, Çev. A. Subhi Furat, İst - 1978
- Gazzâli** Ebu Hâmid, Cevâhir el-Kur'an, Bombay - 1311
- Gazzâli** Ebu Hâmid, el-Mustasfâ min İl'm'il-Usûl, I-II, Kâhire - 1324
- Gazzâli** Ebu Hâmid, el-Kistâs el-Müstakim, Kâhire - 1900
- Gazzâli** Ebu Hâmid, Faysal el-Tefrika Beyn el-İslâm ve'l-Zendeka Kâhire-1901
- Gazzâli** Ebu Hâmid, el-Erbain fi Usûl'id-Dîn, Kâhire - 1965
- Gazzâli** Ebu Hâmid, Tehâfût el-Felâsife, Kâhire - 1321
- Gazzâli** Ebu Hâmid, Tehâfût el-Felâsife, Kâhire (Neşr. M. Bouyges) Beyrut-1962
- Gazzâli** Ebu Hâmid, Tehâfût el-Felâsife (Neşr. S. Dünya) Kâhire - 1958
- Gazzâli** Ebu Hâmid, el-Veciz, Gûriye - 1318
- Goichon**, Lexique de la Langue Philosophique d'İbn Sînâ, Paris - 1938
- Hocazâde** Mustafa Müslihuddin, Tehâfût el-Felâsife, Kâhire - 1321
- Kâtip** Çelebi, Keşf el-Zunûn, I - II, İstanbul - 1971 - 1972
- Laoust** Henri, La Politique de Gazâli, I, Paris - 1970

- İbn Rüşd**, Tahafot at-Tahafot (Neşr. M. Bouyges), Beyrut - 1930
- İbn Rüşd**, Tehafüt el-Tehâfüt, Kâhire - 1321
- İbn Sinâ**, el-Necât (Neşr. M. Sabri), Kâhire - 1938
- İbn Sinâ**, Risâle Hayy ibn Yakzân (Neşr. Ahmed Emin) Kâhire - 1959
- İbn Sinâ**, Büyük Türk Filozofu İbn Sinâ, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tedkikler, İstanbul, 1937
- İzmirli**, İsmail Hakkı, İki Türk Feylesofu; Fârâbî ve İbn Sina, İstanbul (Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası)
- Karlğa Bekir**, İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar, (doktora tezi)
- Kaya Mahmud**, İslâm Kaynaklarına göre Aristoteles ve felsefesi, (doktora tezi)
- Keklik Nihat**, İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî, Mantığı I-II, İstanbul - 1969
- Keklik Nihat**, Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan, İstanbul - 1967
- Keklik Nihat**, Felsefe, Mukâyeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar, İstanbul 1978
- Küyel Mübahat**, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti Ankara, 1956
- Küyel Mübahat**, Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, Ankara - 1969
- Mübarek Zeki**, el-Ahlâk İnd'el-Gazâlî, Kâhire - 1970
- Neşşâr Ali Sâmi**, Neş'et el-Fıkr el-Felsefi fi'l-İslâm, I-II, Kâhire - 1962
- Mâtürîdî** ebu Mansûr Muhammed, Kitab el-Tevhid (Neşr. Fethullah Hu-leyf) Beyrut - 1970
- Obermann**, Der Philosophische Und Religiöse Subjektivismus Ghazalis, Leipzig - 1921
- Osman Abdülkerim**, Siret el-Gazzâlî, Şam - Tarihsiz
- O'Leary De Lacy**, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, (Çev. H. Yurdaydın-Yaşar Kutlay) Ankara - 1954
- Palacios Asin**, La Espiritualidad de Algazel Y Su Sentido Christano Konfessionen, Leipzig - 1919
- Râzi Fahreddin**, el-Muhassal (Çev. H. Atay) Ankara - 1978
- Renan Ernest**, Averroes et l'Averroisme Paris - Tarihsiz
- Ross W. D.** Aristote, Paris - 1930
- Sedâd Ali**, Mîzân el-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl, İstanbul - 1303

Sühreverdi, Şihâbeddin, Mecmûa fi'l-Hikmet el-Îlâhiyye (Neşr. Henri Corbin) I - İstanbul - 1949, II - Tahran - 1952

Sübki Tâceddin, Tabakât el-Şâfiyye el-Kübrâ, Kâhire - 1324

Şehristânî, el-Milel ve'l-Nihal, I-II, (Neşr. S. Keylânî) Kâhire - 1967

Tehânevî Muhammed Ali, Keşşâf İstılâhât el-Fünûn, I-II, İstanbul - 1317

Taşköprizâde Ahmed ibn Mustafa, Miftâh el-Saâde ve Misbâh el-Siyâde fî Mevzûât el-Ulûm, I-III, Kâhire - 1968

Taşköprüzâde Kemâleddin Muhammed, Mevzûât el-Ulûm, I-II, İstanbul 1313

Taylan Necib, İlim - Din, sahaları ve sınırları, İstanbul - 1979

Taylan Necip, Mantık, Tarihçesi - Problemleri, İstanbul - 1981

Watt W. Montgomery, İslamic Surveys, I, (İslâmî Tedkikler, İslâm Felsefesi ve Kelâmı Çev. Süleyman Ateş) Ankara - 1968

Wensick A. J. La Pensée de Ghazali, Paris - 1940

TERİMLER İNDEKİ

Adet: 7, 21, 76, 155, 163, 168, 201, 208.
329

Akıl: 22, 42, 43, 45, 48, 51, 53, 58, 64,
65, 66, 69, 72, 73, 84, 86, 90, 93, 99,
100, 101, 106, 110, 120, 122, 125, 126,
128, 129, 132, 137, 142, 148, 150,
151, 162, 165, 166, 171, 172, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 188, 195, 196, 197,
200, 329, 337

Adem: 25, 43, 90, 366

Âlem: 15, 17, 19, 21, 25, 26, 27, 28, 29,
30, 32, 34, 35, 37, 38, 40, 41, 45, 47,
48, 49, 50, 51, 55, 56, 58, 59, 60, 61,
63, 67, 71, 72, 75, 76, 77, 86, 100, 117,
119, 121, 122, 125, 133, 137, 143, 145,
153, 154, 162, 169, 188, 190, 192, 193,
194, 196, 199, 210, 211, 212, 337

Âlet: 18, 30, 56, 62, 63, 179, 180, 182,
184, 185, 198, 205, 211, 337

Araz: 15, 23, 31, 41, 48, 51, 52, 53, 62,
63, 101, 115, 128, 129, 132, 151, 161,
166, 168, 170, 176, 184, 186, 189, 201,
337, 338

Â'yân: 1,4,79,84,338

Ayn: 129

Basar: 123, 134, 338

Bedihî: 126, 338

Burhân: 5, 8, 13, 14, 22, 72, 75, 91, 92,
93, 99, 105, 110, 132, 134, 139, 147, 155,
169, 172, 175, 177, 181, 190, 191, 192,
207, 339, 340

Cedel: 13, 340

Cemâdât: 132

Cevher: 7, 15, 43, 49, 50, 51, 62, 63, 66,
71, 79, 84, 85, 88, 103, 104, 141, 145,
150, 153, 154, 165, 166, 168, 169, 172,

173, 174, 176, 177, 190, 192, 194, 199,
205, 212, 340, 341

Cins: 15, 20, 44, 56, 77, 84, 98, 103, 104,
105, 107, 110, 119, 132, 165, 166, 167,
168, 186, 187, 202, 341, 342, 360

Cirm: 8, 63, 65, 69, 70, 71, 128, 154

Cisim: 15, 29, 34, 35, 36, 37, 39, 41, 42,
43, 51, 63, 64, 69, 71, 76, 77, 79, 84, 87,
95, 103, 106, 111, 114, 115, 117, 118,
130, 137, 138, 139, 140, 145, 148, 149,
153, 154, 156, 160, 161, 165, 169, 170,
172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179,
180, 181, 182, 183, 184, 185, 188, 190,
191, 193, 197, 201, 204

Cüz' : 15, 29, 31, 35, 44, 61, 67, 70, 84,
104, 105, 123, 127, 133, 140, 145, 146,
148, 149, 150, 151, 160, 166, 167, 168,
181, 183, 185, 187, 205, 212, 341

Cüz'ü lëyetecazzâx: 174, 341

Dehr: 15, 39, 55, 75, 118, 342

Ezel: 15, 47, 82, 87, 89, 128, 132, 194,
211, 342

Fasl: 15, 84, 103, 105, 107, 110

Fâil: 13, 15, 50, 52, 55, 56, 57, 58, 59,
60, 61, 62, 75, 86, 87, 92, 93, 109, 110,
111, 112, 133, 159, 160, 161, 162, 168,
171

Felek: 13, 22, 23, 27, 28, 29, 31, 37, 38,
63, 64, 65, 70, 71, 72, 73, 110, 111, 128,
133, 134, 142, 145, 146, 150, 151, 153,
342

Felsefe: 122, 342

Fîil: 13, 15, 50, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60,
61, 75, 87, 93, 109, 111, 112, 159, 168,
171, 182, 183, 184, 199, 200, 204, 342

Fürû': 153, 154

Had: 84, 93, 103, 156, 166, 362, 363

Hâdis: 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 29, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 66, 68, 95, 110, 111, 114, 115, 117, 118, 119, 121, 122, 125, 128, 129, 133, 134, 135, 139, 142, 143, 144, 146, 160, 161, 167, 168, 179, 188, 191, 193, 194, 211, 343

Hakikat: 57, 100, 343

Hareket: 13, 25, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 45, 51, 53, 61, 64, 81, 88, 115, 122, 128, 130, 137, 139, 142, 145, 146, 148, 149, 150, 153, 157, 162, 165, 168, 171, 182, 183, 343

Hayâl: 344

Heyûlâ: 52, 63, 69, 71, 94, 111, 344

Hikmet: 27, 28, 344

Hiss: 344, 345

Hiyel: 154

Hüdûs: 18, 19, 30, 40, 41, 50, 53, 60, 114, 138, 162, 191, 206

Hûlûl: 48, 50, 73, 77, 78, 85, 95, 190

Hûviyyet: 182

İhdâs: 18, 19, 40, 63, 164, 345, 346

İdrâk: 71, 72, 73, 74, 75, 88, 90, 120, 123, 129, 134, 160, 172, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 193

İlhâm: 137, 143, 346

İllet: 17, 20, 32, 39, 47, 56, 61, 62, 63, 68, 70, 71, 78, 81, 82, 87, 89, 92, 93, 95, 104, 106, 107, 110, 111, 114, 115, 118, 122, 127, 134, 146, 160, 178, 179, 346, 348

İlm: 87, 88, 89, 91, 94, 101, 122, 125, 147, 166, 175, 177, 195, 198, 199, 200, 346

İmkân: 18, 27, 28, 30, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 65, 68, 87, 89, 118, 142, 150, 154, 168, 173, 175, 184, 348

İmtina': 35, 42, 348

İnsânî: 70, 132, 169, 171, 172, 348

İrâde: 13, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 87, 88, 91, 101, 115, 119, 121, 122, 125, 137, 138, 139, 140, 141, 146, 148, 149, 162, 166, 167, 168, 206, 210, 211, 348

İsti'dâd: 147, 161, 349

İstidlâl: 154, 181

İstidrâç: 13

İstihâle: 20, 94, 109, 110, 117, 150, 153, 207, 349

İzâfet: 24, 26, 27, 31, 36, 41, 42, 43, 44, 45, 53, 58, 65, 70, 84, 86, 88, 89, 94, 97, 98, 104, 107, 109, 110, 111, 120, 129, 130, 132, 141, 145, 164, 179, 187, 190, 192, 349

İzâfi: 48, 52

Kadîm: 9, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 25, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 39, 40, 42, 44, 47, 49, 51, 52, 53, 59, 61, 72, 75, 76, 78, 86, 94, 95, 109, 110, 114, 115, 117, 118, 119, 133, 134, 139, 190, 193, 206, 211, 212, 349, 350

Karine: 186, 187

Kazıyye: 42, 72, 99, 172, 350

Kemal: 86, 87, 88, 95, 100, 123, 135, 141, 142, 143, 195, 197, 350

Kemmiyyet: 24, 37, 38, 39, 41, 73, 83, 84, 111, 156, 177, 350

Keyfiyyet: 31, 41, 73, 156, 350

Kevn: 64, 153, 204

Kıyas: 14, 22, 34, 48, 99, 120, 137, 161, 172, 175, 183, 185, 351

Kudret: 13, 18, 19, 24, 27, 29, 42, 51, 52, 53, 54, 61, 87, 88, 89, 90, 94, 101, 130, 172, 177, 190, 192, 200, 203, 206, 208, 351

Kuvve: 86, 134, 142, 148, 155, 171, 172, 175, 192, 193, 194, 351

Küll: 22, 44, 45, 50, 57, 67, 69, 85, 86, 87, 88, 96, 97, 114, 119, 121, 122, 123, 127, 129, 132, 146, 149, 172, 181, 185, 186, 187, 188, 210, 351

Lâzım: 14, 25, 31, 44, 48, 51, 53, 56, 64, 65, 68, 70, 71, 72, 84, 86, 94, 98, 104, 109, 110, 121, 122, 125, 126, 130, 147, 149, 150, 157, 161, 163, 167, 177, 181, 193, 352, 353

Levh: 145, 147, 148, 155, 156, 352

Mâdde: 41, 42, 43, 44, 45, 48, 56, 57, 62, 63, 64, 68, 81, 86, 89, 107, 117, 119, 120, 121, 122, 129, 160, 172, 176, 186, 187, 188, 189, 190, 193, 194, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 353

Mahiyyet: 73, 83, 85, 98, 100, 101, 102, 106, 107, 109, 110, 167, 212, 353

Ma'âlûl: 94, 100, 103, 105, 109, 110, 114, 115, 117, 122, 125, 127, 134, 150, 348

Meâd: 191, 200, 201, 203

Mebde': 36, 62, 63, 64, 65, 67, 69, 70, 72, 76, 78, 83, 95, 97, 98, 126, 134, 138, 142, 165, 167, 171, 191

Mekân: 25, 28, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 70, 77, 83, 129, 139, 140, 141, 142, 143, 153, 172, 187, 354

Mücerred: 7, 22, 27, 53, 62, 63, 64, 86, 89, 90, 95, 97, 111, 120, 128, 138, 139, 145, 172, 174, 176, 184, 200, 208, 209, 355

Muhâl: 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 33, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 48, 49, 50, 53, 56, 61, 63, 68, 69, 71, 73, 76, 77, 78, 79, 83, 89, 91, 92, 93, 105, 107, 128, 131, 132, 133, 134, 138, 140, 141, 145, 151, 155, 162, 163, 164, 166, 168, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 183, 190, 193, 194, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 210, 355

Muhdis: 19, 133

Mümteni: 111, 156, 180

Mürekkeb: 23, 49, 55, 62, 63, 69, 84, 88, 111, 129, 193, 355

Müstahil: 15, 16, 19, 20, 21, 40, 42, 45, 48, 49, 51, 52, 62, 71, 72, 81, 91, 129, 133, 137, 150, 151, 155, 159, 163, 167, 168, 178, 181, 189, 192, 193, 194, 201, 206

Müşâhede: 151, 154, 164, 168, 172, 186, 210

Müşterek: 55, 83, 107, 180, 181, 189, 352, 355

Nâtuka: 44, 83, 84, 171, 175

Nebâtî: 172

Nefs: 15, 22, 31, 45, 52, 53, 57, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 87, 89, 97, 99, 100, 114, 117, 120, 125, 127, 128, 132, 133, 134, 137, 142, 145, 150, 151, 153, 163, 168, 169, 172, 173, 175, 178, 181, 182, 183, 184, 187, 356

Niyrencât: 154

Resm: 359

Ruh: 359

Rûku: 359

Sebeb: 31, 44, 49, 50, 56, 57, 58, 87, 88, 92, 94, 110, 121, 122, 128, 133, 134, 140, 143, 146, 147, 149, 150, 151, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 184, 191, 192, 195, 196, 206, 207, 208, 209, 212, 359

Selb: 82, 85, 86, 88, 89, 101, 104, 109, 161, 360

Sem'el-Kiyân (Fizika): 153

Sıfat: 7, 15, 26, 38, 43, 45, 51, 53, 55, 72, 81, 84, 88, 91, 93, 94, 95, 99, 101, 105, 110, 117, 120, 121, 123, 125, 127, 129, 130, 138, 140, 141, 190, 197, 198, 199, 200, 203, 212, 360

Sûret: 69, 71, 76, 84, 111, 117, 181, 193, 360

Şart: 9, 14, 20, 21, 22, 30, 48, 59, 60, 61, 62, 73, 98, 107, 120, 122, 133, 147, 148, 174, 179, 180, 191, 206, 207, 208, 210, 211, 361

Sekil: 29, 31, 41, 44, 46, 48, 49, 52, 53, 56, 60, 63, 71, 78, 84, 87, 89, 99, 110, 117, 125, 126, 132, 137, 151, 154, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 174, 175, 177, 181, 182, 184, 185, 187, 188, 189, 362

Sey: 1, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 41, 42, 45, 48, 49, 50, 53, 59, 60, 62, 63, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 76, 78, 81, 83, 84, 87, 91, 93, 97, 99, 101, 103, 105, 107, 111, 114, 115, 117, 119, 120, 122, 123, 125, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 135, 137, 138, 140, 142, 143, 145, 147, 149, 151, 153, 156, 159, 163, 167, 170, 176, 178, 180, 181, 190, 194, 200, 202, 206, 209, 210, 211, 362

Şüphe: 1, 6, 8, 18, 42, 43, 49, 52, 99, 155, 163, 174, 175, 177, 192, 362

Tabiat: 29, 30, 32, 57, 86, 122, 135, 138, 139, 140, 143, 149, 153, 159, 160, 175, 176, 191, 196, 362, 363

Tabii: 43, 44, 57, 109, 120, 121, 122, 138, 139, 140, 149, 150, 156, 161, 191, 198, 206, 212

Ta'rif: 42, 84, 103, 104, 145, 148, 155, 156, 362

Teğayyür: 128, 129, 130, 131, 133, 134, 364

Tenâsuh: 204, 206

Teslis: 50, 51, 65, 76

Te'vîl: 17, 148, 155, 201

Tûr: 1, 4, 56, 64, 65, 67, 70, 71, 119

Unsur: 365, 366

Ustukuss: 365, 366

Vâcib el Vücûd: 66, 68, 78, 105, 365

Vahy: 137, 148

Vehm: 1, 21, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 79, 96, 140, 149, 175, 177, 209, 365

Vücûd: 20, 25, 65, 72, 81, 94, 104, 109,

110, 111, 114, 122, 125, 160, 165, 194, 202

Zaman: 17, 25, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 47, 61, 63, 70, 72, 77, 78, 83, 92, 95, 123, 127, 129, 130, 132, 142, 143, 153, 164, 165, 175, 181, 190, 193, 194, 199, 202, 203, 206, 207, 208, 210, 366

Zarûret: 21, 22, 24, 26, 27, 28, 120, 140, 154, 155, 162, 168, 182, 192, 198,

Zatî: 15, 18, 22, 24, 26, 32, 33, 34, 35, 36, 42, 43, 45, 50, 51, 57, 61, 63, 64, 65, 68, 69, 77, 78, 81, 82, 83, 87, 90, 95, 97, 98, 100, 101, 103, 109, 121, 122, 123, 125, 126, 128, 130, 132, 134, 138, 140, 162, 176, 177, 183, 367

Zihn: 34, 44, 79, 88, 149, 163, 187, 200, 207, 367

KİŞİ, YER, VE ESER İNDEKSİ

- Abdülğâfir el-Fârisî: XIX, 215, 221, 230, 244
 Abdülhakk İbn Seb'in—bkz. İbn Seb'in, Sultan II. Abdulhâmid Hân: ix, xxiv
 Abdülkâdir el-Aydarûs: 241
 Abdülkâhîr el-Bağdâdî: xxvii
 el-Ahlâk İnd'el-Ğazzâlî (Zekî Mübârek): 245
 Ahmed İbn Hanbel: xxvii
 Ahmed İbn Mûsâ: 241
 Ahmed el-Râzekânî: xvii, 221, 229
 Ahmed Tevfîk Efendi: xxiv
 Alâeddîn Ali el-Tûsî (Mevlâna): xxix, xxx
 Albertus Magnus: xxi
 Ali el-Farmedî: 238
 Ali İbn Sultan el-Kârî: 241
 Âlûsî: 245
 Ankara: 248, 255
 Aristoteles: ix, xxv, xxvi, xxvii, 2,5
 «Aristo Metafizîği ile Ğazzâlî Metafizîğinin Karşılaştırılması» (S. Hayri Bolay): 255
 Âsım Efendi (Mütercim): xxiii, 252
 Augustinus Nifus: xxix
 Aynî Bedreddîn Mahmûd: 215, 245
 Aynî Mehmed Ali: 369
 Bağdat: xx, xxvi, xxviii, 218, 221, 222, 239, 241, 243
 Bursa: xxix
 Bakillânî, Kadı Ebubekr: xvii
 Boron, Carra de Vaux: 369
 Not: Kişi adları, beyaz, yer adları aralıklı, kitab isimleri siyah dizilmiştir.
 el Bastî (İmâm Gazzâlî): xx, 239, 242
 el-Behiyy Dr. Muhammed: 369
 el-Belhî, Muhammed İbn Ömer İbn Osman: 241
 Beyrut: xxiii
 Beytel-Makdis (Kudûs): 227
 Bidâyet el-Hidâye (İmâm Ğazzâlî): xx, 242
 el-Bidâye ve'l-Nihâye (Hâfız İbn. Keşîr): 245
 Bombay: xxiii
 Bolay, Süleyman Hayri: xxvi, 369
 Bouyges, Maurice : xx, xxi, xxiii, xxix, 240, 244, 248, 250, 251, 252, 255, 369
 Sahih el-Buhârî (İmâm Buhârî): 224, 231
 el-Bundârî: 215
 Kitab el-Burhân: 14
 Bursalı, Mehmet Tâhir: 253
 Burslan, Kivameddîn: 369
 Calinos (Galenos): 259
 Calonymus, ben David ben Todros: xxix
 Calo, Calonymus: xxix, 249
 Kitâb el-Cedel: 11
 Cehm İbn. Safvân: 133
 Cevâhîr el-Kur'ân (İmâm Ğazzâlî): xx, 242, 243
 Cîlâ el-Ayneyn (Âlûsî): 245
 Corbin Henri, 369
 Cürcân: xvii, 233, 237
 Cürcânî, Seyyid Şerif: xi, 369
 Cüveynî, Ebu'l-Meâlî (İmâm el-Haremeyn): xvii, xx, xxvii, 221, 222, 227, 238
 Çağrıcı Mustafa: 369
 Çubukçu İbrahim Agah: 369

Danişman Nafiz: 369
 David Hume Bkz. Hume David
 De Boer, T.J. 249, 369
 Dehriler: 117
Dekâik el-Revza: 237
el-Derc (İmâm Gazzâlî): xx, 240, 242
 Descartes Rene: xx1
 Destructio Destructionum (Calonymus): xxix, 249
 Devvânî, Mevlâna Celâleddin: 256
 Dimaşk: 218
 Dominicus Gundissalinus: xx1
el-Dürret el-Fâhire fi Ulûm il--Âhire: (İmâm Gazzâlî): xx1, 244
 Dünya Süleyman: xxii, xxiii, xxvi, 163, 248, 369

 Ebu Abbas el-Tûsî: 236
 Ebu Abdullah Muhammed el-Yâfîi: Bkz. el-Yâfîi
 Ebu Ali el-Farmedi: 228, 233
 Ebu Bahr el-Osmânî: 231
 Hz. Ebubekr: 236
 Ebubekr Muhammed İbn. Tufeyl; Bkz. İbn. Tufeyl
 Ebu Benne Muhammed el-Farezî: 232
 Ebu Dâvûd (Sünen): 22
 Ebu'l-Fütûh Ahmed el-Ğazzâlî: xvii, 241
 Ebu'l-Hasan el-Eşa'ri: 369
 Ebu Hayyân el-Tevhîdî: 232
 Ebu İshâk İbrahim el-Şîrâzî: xvii, xviii
 Ebu'l-Kâsım Ali İbn. Hibetullah Bkz. İbn. Asâkir
 Ebu'l-Kâsım Sa'd el-İsferâyîni: 225
 Ebu Mansûr Saïd İbn. Muhammed el-Rezzâz: 227
 Ebu'l-Mehâsin İbn. Tağriberdî: 215
 Ebu Muzaffer Ali: 223
 Ebu Nasr el-Fârâbî, Bkz. Fârâbî
 Ebu Nasr el-İsmâîlî: xvii, 233, 238
 Ebu Tâlib el-Mekki: 216, 228
 Ebu Yezid el-Bistâmi: 216
 Endülûs: xxviii
el-Erbain fi Usûl'id-Din (İmâm Gazzâlî) xx, 242
 Es'ad el-Meyhenî: 234
 Essai (Maurice Bouyges): 244, 248
 Escorial (İspanya) xxii

Eş'ariyye: 51
Eyyuhe'l-Veled (İmâm Ğazzâlî): xx, 243

 Fahr el-Mülk: xviii, xxi, 223, 228
 Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed İbn. Tarhan, İbn. Uzluğ: xi, xv, xvi, xvii, xviii, 5, 255, 257, 269
 Fâtih Sultan Muhmet: xxix
Faysal el-Tefrika (İmâm Ğazzâlî): xx, 243, 255
Fedâih el-Bâtuniyye (İmâm Ğazzâlî): 240
 Ferid Jabre: 369
el-Fetâvâ (İmâm Ğazzâlî): xx, 239
 Flugel: 249
 Furat, Ahmet Subhi: 215, 248

 Gauthier, Leon: 249, 251
Ġâyet el-Ġavr (İmâm Ğazzâlî) xx, 239
 Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed İbn. Muhemmed: ix, x, xi, xii, xvii, xviii, xix, xx, xxiv, xxv, xxvi, xxvii, xxix, xxx, xxxi
 225, 245, 369, 370
 Golchon: 370
 Günaltay, M. Şemseddin: 250
 Güngör Hilmi: 251

 Hafâci, Şihâbeddin: 237
el-Hakika fi Nazar el-Ğazzâlî (S. Dünya): 255
 Hakîmşâh Muhammed el-Kazvîni: 245
 Hakim ebu'l-Feth el-Tûsî: 225
 Hallâc el-Mansûr: 231
 Harem el-Mâkesî: 232
 Hâris el-Muhâsibî: 216
 Harizm: 237
Hayy İbn. Yakzân (İbn. Sinâ, İbn. Tufeyl): 237, 255
 Hemedân: xviii
 Hicâz: 218
Hocazâde, Mustafâ Muslihüddin: xxiii, xxix, xxx, 255, 370
Hippolirates, (Bukrât): 1,257
 Horasân: xvii, 222, 223

Huccet el-Hakk (İmâm Gazzâli): xx, 240

Hume David: xxi
el-İber: 237

İbn. el-Akil: 227

İbn. el-Arabî, Muhyiddin: 230

İbn. el-Abbâr, Fahrüddin: 237

İbn. el-Asâkir. Ebu'l-Kâsım Ali İbn. Hibetullah: xix, 215, 225, 244

İbn. Cerir el-Taberi: xix, 215, 227, 244

İbn. el-Esir: 215, 237, 245

İbn. Hallikân, Şemseddin Ahmed: xix, 215, 245

İbn. Hazm, Ebu Muhammed Ali: 228

İbn. el-İmâd: 245

İbn. el-Kesir: 245

İbn. el-Mülakkin, sirâcüddin Ebu Mustafa Ömer: 245

İbn. Muzaffer: 231

İbn. el-Müeyyed, (Müeyyedzâde Abdürrahmân): xxx

İbn. el-Nakib: xx

İbn. el-Neccâr: 230

İbn. Rüşd., Ebu'l-Velid Muhammed İbn. Ahmed İbn. Muhammed: xxvi, xxviii, xxix, 250, 255, 371

İbn. Salâh Takiyyüddin: 230, 232, 235

İbn. el-Sem'ânî: 234, 236, 244

İbn. Seb'in, Abdülhakk: xxviii

İbn. Sinâ, Ebu Ali Hüseyin İbn. Abdullâh: xi, xxv, xxvi, xxiii, 6, 79, 95, 97, 119, 220, 232, 258, 371

İbn. Sitt el-Mena: 237

İbn. Şâhin: xx

İbn. Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed: xxviii

İbn. Tufeyl, Ebubekr Muhammed: xxvii, 255

İbrahim (A.S.): 161, 162

İbrahim Hakkı Erzurûmî: xxiv, 253

İbrahim Çelebi: xxiv

İhvân el-Safâ: xxvi, 230

İhya el-Ulûm ed-Din (İmâm Gazzâli): ix, xviii, xx, xxv, 222, 227, 241, 243

İkd el-Cümân (Bedreddin Mahmûd el-Aynî) 215, 245

el-İktisâd fi'l-İtikâd (İmâm Gazzâli): xx, 240

İlâm el. Ahyâ bi Ağlât il-İhyâ (İbn. el-Cevzi): 228

İlcâm el-Avâmm an İlm'il-Kelâm (İmâm Gazzâli): xxi, 244

İmam A'zam, Ebu Hanîfe: xix

İmam el-Haremeyn Bkz. Cüveynî

İmâm Şâfiî: 226

el-İmlâ an İşkâlât il-İhyâ (İmâm Gazzâli): 241

Irak: 218, 222, 229

el-İrâkî, Zeyneddin Ebu'l-Fadl Abdürrahîm: 241

İran: xvii

İsâgûcî (Porphyrius): 14

İskenderiye: 231

İslâm Ansiklopedisi: 215, 256

İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri (T.İ. De Boer) 255

İslâmî Tedkikler (W. Montgomery Watt): 244

İsmâil Paşa, Bağdatlı: 256

İstanbul: xxiii, xxix, 251, 255

İthâf el-Sâde (Murtazâ el-Zebidî) 215, 238, 241, 245

İzâh el-Meknûn (Bağdatlı İsmail Paşa): 256

İzmirlî İsmail Hakkı: 371

Ka'b el-Ahbâr: 237

Kâhire: xxiii, xxix, 243, 248, 255

el-Kâmil fi'l-Tarih (İbn. el-Esir): 215, 245

Kâmûs Tercümesi (Âsım Efendi): 252

Kânûnî, Sultan Süleyman: xxx

Karasâgî: xxxi

Karlğa Bekir: 371

Kâsım İbn. Kutlu-bağa: 241

el-Kassârî: 237

Katigoryûs (Kategoriler): 14

Kâtip Çelebi (Hacı Halife): xxix, xxx, xxxi, 255, 256, 371

Kavâid el-Akâid (İmâm Gazzâli): xx, xxv

Kaya Mahmud: 371

Keklik Nihat: x, 371

Kerrâmiyye: 11, 50, 133

el-Keşf ve'l-Tebyin: xxi, 243

Keşf el-Zunûn (Kâtip Çelebi): 256, 258

- Kevâkib el-Dürriyye** (Münâvî): 245
Kimyâ el-Saâde (İmâm Gazzâlî): xx, 224, 243
el-Kistâs el-Müstakim (İmâm Gazzâlî): xx, 242, 243
el-Kisâs: 14
Kudûs: (Beyt el-Makdis: xviii, 218, 227, 241
Kurtuba: xxviii
el-Kuşeyri (Ebu'l-Kâsım Abdülekrım İbn. Hevâzin İbn. Abdülmelik İbn. Talha el-Kuşyeriel-Neysâbüri: 238
Küt el-Kulüb (Ebu Tâlib el-Mekki): 216, 228
Küyel Mübahat: xxii, xxiv, xxvi, 248, 252, 255, 371

Laoust Henri: 371
Logica et Philosophia Algazalis Arabis: xxi
Lübâb el-İhyâ (Ebu'l-Fütûh Ahmed el-Ğazzâlî): 241
Lübnan: xx, xxi, xxix
el-Maârif el-Akliyye (İmâm Gazzâlî): xx, 241
Mâcid Fahri: xxiii, 255
el-Madnûn bihi alâ Ğayri Ehlihi: xx, 230, 242
el-Madnûn el-Sağır: xx, 242
Mağrib: 236
el-Makdisi Ebu Nasr: xviii, 234, 238
el-Makkârî: 215
el-Masad el-Esnâ: (İmâm Gazzâlî): xx, 242
Makâsid el-Felâsife (İmâm Gazzâlî): xx, xxi, xxii, 230, 235, 239, 248
Mâlik İbn Enes: xxvii
Ma'rifetnâme (İbrahim Hakkı Erzurûmî): 253
Mâtürîdî (Ebu Mansûr Muhammed): 371
Mavsili İsmail İbn. Ali:
Meâhiz el-Hilâf (İmâm Gazzâlî): xx, 239
Medârih el-Ukûl: 14
Medine: 218
Mehran A.F.: 249-250
Mekke: 218, 255
Melikşâh Vezir: 243

el-Menhûl (İmâm Gazzâlî): xx, 227, 238
Merakeş: 229
Meriyye: 231
el-Mervezi: 238
Mestçizâde Abdullah İbn. Osman İbn. Musa: xxxi
el-Mesâlik fi'l-Hilâfiyyât (Mestçizâde): xxxi
Meshed: xvii
Miftâh el-Saâde (Taşköprizâde): xxx, 245
Mevzûat el-Ulûm (Taşköprizâde): 256
Mihakk el-Nazar (İmâm Gazzâlî): xx, 250
Minhâc el-Âbidin (İmâm Gazzâlî): xxi, 244
Mir'ât el-Cenân (Yâfiî): 215, 245
Mısır: xxi, 229
Miskât el-Envâr (İmâm Gazzâlî): xxi, 243
el-Misbâh (Feyûmî): 237
Mi'yâr el-İlm (İmâm Gazzâlî): xx, 14, 121, 240
Mizân el-Amel (İmâm Gazzâlî): xx, 240
Molla Zeyrek Hocaâde: 256 (Yâkût)
Mu'cem el-Büldân Mütezile: 11, 50, 91, 133, 203, 212, 215, 245
Mu'cem el-Müellifin (Ömer Rıza Kâhhâle): 256
Mufassıl el-Hilâf (İmâm Gazzâlî): xx, 242
Müfti es-Sakaleyn (Kemalpaşazâde): xxx
el-Muğnî an Haml il-Esfâr (Abdürrahîm el-İrâkî): 241
Muhammed el-Husarî: 245
Muhammed İbn. Ali el-Mâzerî el-Sakâlî: 232
Muhammed İbn. Velid el-Tartûşî: 231
Muhammed İbn. Yahyâ: 231
Munk S. 299
el-Münâvî: 238, 245
el-Munkiz min ed-Dalâl (İmâm Gazzâlî): xix, xxi, 215, 238, 242, 243, 244
el-Muntazam (İbn. el-Cevzî): 215, 245
el-Müntehal (İmâm Gazzâlî): xx, 239

Müslim (Sahih): 224, 231
el-Mustafâ min İlm'il-Üsûl (İmâm
Ğazzâlî): xxi, 244
Mübarek Zekî: 371
el-Müstazhiri (İmâm Gazzâlî): xx,
228, 240

Nefh el-Tayyib: 215
Nasihat el-Mulûk (İmâm Ğazzâlî):
243
Nasrullah el-Misisî: 234
Kitab el-Nazar: 14
Nevevî: xx, 237, 238
Neşşâr Ali Sâmî: 271
239
Nihayet el-Matlab (İmâm Ğazzâlî):
Nisabur (Neysabûr-Nişabur): xvii,
xviii, 220, 221, 222, 224, 228, 243, 244
Nizâm el-Mülk Vezîr: xvii, xviii, 222,
223, 227
Nizâmiye: xvii, xviii, xxii, xxiv, 221,
222, 223, 229

Osmanlı Tarihi (İsmail Hakkı Uzun-
çarşılı): 256
Osmanlı Müellifleri (Bursalı Mehmet
Tâhir): 253
Osman Abdülkerîm: 225, 245, 371
Obermenn: 371
O Lacy De Leary: 371
Hz. Ömer: 236

Pakdil Nuri: 2
Palacios Asin Miquel: xxiii, 249, 250,
371
Platon (Eflatun): 2, 5, 257
Pugio Fidei: 249

Raimondi Martini: 249
Râmeştî: 225
Râzî Fahreddin: 371
Renan Ernest: 249, 371
el-Risâlet el-Kudsiyye (İmâm Ğazzâ-
li): xx, 240, 241
el-Risâlet el-Ledüniyye (İmâm Ğaz-
zâlî): xxi, 243
Roger Bacon: xxi
Ross W.D., 372
el-Rûâsî: 238

Sabûh Ahmed Kemâlî: xxiii
Safedî: 245
Sâvî Ebu'l-Feth Amr: 225
Sedâd Ali: 372
Sırr el-Alemin (İmâm Gazzâlî): xxi,
243
Siret el-Ğazzâlî (haz. Abdülkerim Os-
man): 225, 245
Siyer A'lâm en-Nübelâ (Zehebî): 25
Sühreverdî, Şihabüddin: 372
Sultan Muhammed Tapar (Selçuklu
Sultanı) 243
Sencer (Selçuklu Sultanı) xix
Sübki, Tâceddin Ebu Nasr Abdülvah-
hâb: xix, xx, 215, 221, 233, 238, 244,
245, 372
Sokrates (Sokrât): 257
Süleyman Hasbî: xxiv, 250
Süleyman İbn. Abdülmelik (Emevî
hükümdarı): 228
Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân İbn.
Ebubekr İbn. Muhammed: xx, 238

Şâfiî İdrîs: 242
el-Şahâmî: 237
Şam: xvii, 218, 222, 225, 227
Şâzeli: 236
Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed
İbn. Abdülkerîm İbn. Ahmed: 372
Şehrîzûrî, Kadî Kemaleddin İbn. Ab-
dullah: 230
Şekâik el-Nu'mâniyye (Taşköprülü-
zâde): xxx
Şerh Ğarîb el-Müslim: 221
Şerh el-Şifâ (Kadî İyad): 237
Şezerât el-Zeheb (İbn. el-İmâd)
Şeyh el-Şibli: 216
Şifâ el-Alîl (İmâm Ğazzâlî): xx, 239
Şihâbeddin İbn. Hacer el-Askalânî:
241

Tabakât el-Şâfiyye el-Kübra (Süb-
kî): 215, 221, 235, 244, 245
Taberân: xix, 224
Taberî: 238
Tahafot el-Tahafot (İbn. Rüşd, Neşr.
Bouyges): 255
el-Ta'lika (İmâm Ğazzâlî): 238
Tiflisi: xix, 238

Tâ'rifât (Seyyid Şerif): xı
Ta'rif el-Ahyâ bi Fazâil'il-İhyâ (Ab-
dülkâdir el-Aydarûs): 241
Tarih el-Kebîr (İbn el-Sem'ânî) 244
Tarih Neysabur (Abduğâfir el-Fâri-
sî): xıx, 215, 221, 244
Tarih el-Şam (İbn. el-Cevzî): 225
Taşköprülüzâde Kemaleddin Muham-
med: 256: 372
Taşköprülüzâde Ahmed İbn. Mustafa:
xxx, 245, 372
Taylan Necip: 372
Tebvîn Kezib el-Müfterî (İbn. Asâ-
kir): 215, 225
Tehâfût el-Felâsife (İmâm Gazzâlî):
1, 1x, x, xx, xxII, xxIII, 99, 230, 239,
248, 255
Tehânevî Muhammed Ali: 372
Saint Thomas d'Aquina: xxi
Tevhidî Ebu Hayyân: 235
**el-Tiber el-Mesbûk fi Nasîhet 'il-Mü-
lûk** (İmâm Gazzâlî): Bkz. Nasihat
el-Mülûk
Tuhfet el-Ahyâ fima fâte min tah-
ric Ehâdis el-İhyâ (Kâsım İbn.
Kutlu-Bağa): 241
Toledo: xxi
Tûs: xvII, xvIII, xıx, xxi, 229
Türker Mübahat (Bkz. Küyel Müba-
hat)

Uzunçarşılı İsmail Hakkı: xxxı, 251,
256
Üç Tehâfût Bakımından Felsefe ve
Din Münasebeti (Mübahat Küyel):
248, 255

Vakıfiyye: 11
Van den Bergh Simon: xxII, 249
el-Vasît (İmâm Gazzâlî): xx, 239, 242
el-Vâfi bi'l-Vefeyât (Safedî) 245
el-Veciz (İmâm Gazzâlî): xx, 242

Watt W. Montgomery: 244, 372
Wensinck A.J. xxIII, 372

Vefeyât el-A'yân (İbn. Hallikân): 245
Yafii: 215
Yahya İbn. Ebu'l-Hayr el-Yemmâni:
241

Yâkût el-Hamevî: 215, 245
Yavuz Sultan Selim: xxx
Yemen: xıx, 241
Yusuf el-Dimaşkî: 235
Yusuf İbn. Taşfin: 229, 239
**el-Zahire fi'l-Muhâkeme li' Gazzâlî
ve 'l-Hükemâ** (Ali Tûsî): xxx

Zebidî Ebu'l-Feyz Muhammed Musta-
fa: xıx, xx, 215, 236, 241, 245
Zehebî Şemseddin Ebu Abdullah: xıx,
230, 245
Zeyl Tarihü Bağdad (Sem'ânî): 244

YANLIŞ-DOĞRU CEDVELİ

(Elimizde olmayan nedenlerle bazı dizgi hataları olmuştur, okumadan önce lütfen bu hataları tashih ediniz).

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
XVIII	5	derse vermeye	ders vermeye
XVIII	21	Kubbet-üs-Sahre	Kubbet'üs-Sahra
XIX	1	Dört yıl olduğu	Dört yıl sürdüğü
XX	19	İlk Tedris	İlk Tedris
XXI	7	Sırr el-Âlemin	Sırr el-Âlemin
XXIII	25	baskısı olmuştur	baskısı yapılmıştır
XXIV	6	(Ser küttâb	«Ser küttâb-ı
XXV	31	reddeden	reddeden
XXVII	40	olduğu önüne	olup önüne
XXVIII	24	girisini	birisini
XXVIII	29	âfüt el-Felâsife'i	Tehâfüt el-Felâsife'yi
XXXI	21	D. Bekir Karlığa	Dr. Bekir Karlığa
22	38. satır ile 39. satır yer değiştirecek.		
24	33	«sonsuzdur» dersiniz	«sonsuz değildir» der- seniz
154	18	Neyrencât	Nirencât
193	37	Bunun (açıklaşması)	Bunun (açıklanması)
199	32	ikisini de kendinden	ikisini de kendinde
229	14	İBN HLLİKÂN'dan	İBN HALLİKÂN'dan
233	dipnot s. 3	Şafii afihi	Şâfiî fakîhi
237	dipnot s. 5	eserin	isimli eserin
241	22	Tarih %, 94	Tarih, X, 94
245	24	çatışmalar	çalışmalar
252	5	«Ey aziz	92-«Ey aziz
252	9. satır tek rardır bütü- nüyle atıla- cak		
252	11	(aleyhhi rahmetül Me- kâli	(Aleyhi rahmet'ül-Me- âli
255	16	Averraes	Averroes
255	25	Migguel Asin	Miquel Asin
348	25	la possivite	la passivité
352	20	Mutezaolif lafzlar	Mütezáyil lafzlar

**NOT : TEHÂFÜT EL-FELÂSİFE'NİN ARAPÇASI
ASLI İLE TÜRKÇE TERCÜMESİ
KARŞILIKLI SAYFALAR HALİNDE
AYRICA BASILMAKTADIR.**

ÇEVİREN