



İslam Klasikleri

2

İBN RÜŞD

Tehāfütü't- Tehāfüt

Gazzâli'ye Reddiye

İBN RÜŞD 1126-1198

Kurtuba (Cordoba)'da doğdu. Latin dünyasında iyi tanınan biridir. Bir fıkıhçılar ailesine mensuptu. Kendisi de ünlü bir fıkıh bilgini ve önemli bir fıkıh kitabının yazarı idi. Bu nedenle başkadılık makamına kadar yükselmiştir. Geleneksel dinî bir eğitimden geçtikten sonra felsefeye yöneldi. Muvahhidler sarayına girmesiyle yaşamı değişti ve giderek ün kazandı. Aristoteles felsefesine merak sardı ve zamanla bu felsefeyi en iyi anlayan biri hâline geldi. Aristoteles'in, çevirisini bulamadığı *Politika*'sı dışında bütün eserlerine kısa, orta ve uzun şerhler yazdı (*el-cevami, telhis ve tefsir*). Aristoteles felsefesine tutkun olmakla birlikte, sanılan aksine dine de son derecede bağlı idi. *Tehafüt*'ün ve *Fasl el-Makal*'ın kimi bölümlerinde, özellikle de *Keşf*'te bu durum açıkça görülebilir. *Fasl*'da el-Kindi ile başlayan "felsefeyi meşru kılma" geleneğini sürdürür. Zaman zaman görüşleri nedeniyle ulemanın ve halk kitlelerinin tepkisine neden oldu, acı çekti ve bir süre saraydan kovuldu. Hatta kimi rivayetlere göre, istenmeyen, dine aykırı olduğu iddia edilen eserlerinin yakılması bile emredildi. Bir süre sonra itibarı iade edildiyse de çok yaşamadı, 1198 yılında kendisini saraydan atan ve daha sonra yeniden saraya davet eden Ebu Yusuf Yakub el-Mansur zamanında öldü. Bir yıl sonra da anılan Sultan vefat etti (geniş özgeçmiş "İbn Rüşd ve Felsefesi" başlıklı bölümde incelenebilir).

Prof. Dr. Kemal Işık

1929 yılında Gönen'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini Gönen'de, lise öğrenimini Bağdat'ta (1950) bitirdi. Daha sonra Mısır'a giderek Kahire Üniversitesi Daru'l-Ulum Fakültesinden Arap Dili-Edebiyatı ve İslami İlimler konularında lisans diploması aldı. Kahire'deki Ayn-i Şems Üniversitesinde Pedagoji ve Psikoloji ihtisası yaptı. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde doçent oldu (1974). Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakültesinde Arap Dili ve Edebiyatı Kürsü Başkanlığına atandı (1977). 1982'de profesör oldu. Samsun 19 Mayıs Üniversitesinde İlahiyat Fakültesi Dekanlığı ve Rektör Yardımcılığı görevlerinde bulundu (1982-1985). Bilimsel makaleleri, radyo-televizyon konuşmaları, *Kafkasya* (1964) dergisinde çevirileri yayınlanmıştır.

Bilimsel çalışma ve yayınları şunlardır: *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri* (Doktora Tezi, Ankara 1964), *İtikadda Orta Yol* (Gazali'den çeviri, Ankara), *Maturidi'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Doçentlik Tezi Ankara 1980), *Vasıl b. Ata ve Büyük Günah Meselesi* (Ankara 1981), *İslam Sufileri* İ.R.A. Nicholson'dan çeviri, Ankara 1978). Ayrıca T.C. Anayasasını (1961) Arapçaya çevirmiş, İbn Rüşd, Fuzuli vb. Doğulu yazar ve düşünürlerin bazı eserlerini de Türkçeye çevirerek yayımlamıştır.

Prof. Dr. Mehmet Dağ

1943 yılında Adıyaman'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Adana'da yaptı. 1964-65 ders yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. 1966 yılında MEB bur-sunu kazanarak İngiltere'ye doktora yapmak üzere gitti. *The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Baghdadi with special reference to His Concept of Time* başlıklı teziyle doktora-sını bitirdi. Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü, Ankara Üniversitesi ve Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültelerinde görev yaptı. 2004 yılında kendi isteğiyle emekli oldu. Yabancı dil olarak İngilizce, Fransızca ve Arapça bilmektedir. İslam Felsefesi ve Kelam alanlarında çok sayıda makaleleri, özgün ve çeviri kitapları vardır.

Özgün kitaplar: *İslam Eğitim Tarihi* (Hıfzırrahman Raşit Öymen'le birlikte), *Dinler Tarihi*, (Hüseyin G. Yurdaydın'la birlikte). *The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Baghdadi with special reference to His Concept of Time* (bir bölümü İngilizce olarak ve iki bölümü de Türkçe olarak yayınlandı). *İmam el-Harameyn el-Cüveyni'nin Alem ve Allah Görüşü* (henüz basılmamış doçentlik tezi). *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe*, Hasan Aydın'la birlikte, İstanbul 2021.

İnceleme ve notlarla çeviri kitapları: *Zaman Öğretisi*, İstanbul 2019. Farabi, *Felsefe-nin Temel Önergeleri*, İstanbul 2020.

Çeviriler: Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*. Schacht, *İslam Huku-ku* (Abdülkadir Şener'le birlikte). Fazlur Rahman, *İslam* (Mehmet Aydın'la birlikte). Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*.

Ankara Okulu Yayınları: 377

İslam Klasikleri: 32

Bu Proje T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı

Telif Hakları Genel Müdürlüğü Tarafından Desteklenmektedir

© Ankara Okulu Basım Yay. San. Tic. Ltd. Şti.

Editör: Mehmet Azimli

Dizgi, kapak: Ankara Dizgi Evi

Baskı, cilt, kapak baskısı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Birinci baskı: Eylül 2021

ISBN: 978-625-7387-14-9

Ankara Okulu Yayınları

Şehit Mehmet Baydar Sokak 2/A Maltepe/ANKARA

Tel: (0312) 341 06 90 GSM: 0542 382 74 12

web: www.ankaraokulu.net

e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.net

ankaraokuluyayinlari@gmail.com

Tehâfütü't-Tehâfüt

Gazzâlî'ye Reddiye

İBN RÜŞD

Çevirenler

Prof. Dr. Kemal IŞIK-Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Ankara Okulu Yayınları

Ankara 2021

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN.....	7
ÖNSÖZ	9
İBN RÜŞD VE FELSEFESİ.....	13
TEHÂFÜTÜ'T-TEHÂFÜT.....	47
1. Âlemin Öncesizliği	49
2. Zaman ve Hareketin Sonsuzluğu	147
3. Âlemin Yaratıcısı ve Faili Olarak Tanrı	172
4. Tanrının Varlığını Kanıtlama	265
5. İki Zorunlu Varlığın İmkânsızlığı	285
6. Sıfatların İnkârı	309
7. İlk Varlıkta Başkasıyla Cinsten Ortaklık	357
8. Salt Varlık ve İlk İlke.....	376
9. İlk İlke Cisim mi?	385
10. Yaratıcılık ve Ezelî Süre Çelişkisi	396
11. Tümel Bilgi Sahibi Olarak Tanrı.....	404
12. Tanrının Kendi Özünü Bilmesi.....	422
13. Tanrı, Zaman ve Tikellerin Bilinebilirliği.....	429
14. Tanrı, Boyun Eğen Bir Canlı Varlık Olarak Gök.....	443
15. Göğün Hareketinin Amaçsallığı	454
16. Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi ve Levh-i Mahfûz.....	464
17. Tabiat Bilimleri ve Nedensellik.....	478
18. Tanrı ve İnsan Nefsi	510
19. Doğal Nesneler.....	543
20. Cesetler ve Dirilme.....	546
DİZİN.....	553

Ankara Okulu Yayınları “İslam-Klasikleri” projesi üst başlığı kapsamında yayımlanan serinin otuz ikinci (32) kitabı olarak İslam felsefe tarihinin meşhur bir reddiyesi ile karşınızdayız.

İslam ilahiyatında Sünniliğin koruyuculuğu ile meşhur olmuş Gazzâlî’nin İslam felsefecilerine karşı yazdığı *Tehâfütü’l-Felâsife* (Felsefenin Tutarsızlığı) adlı esere karşı, Aristo’nun en büyük şarihi olarak Batı’da bilinen İbn Rüşd’ün yazdığı meşhur reddiyesi *Tehâfütü’t-Tehâfüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) çok önemli bir klasik reddiye kitabıdır. Yazar burada Gazzâlî’nin görüşlerini teker teker ele alıp cevaplar vermiştir.

Bu eserde İslam ilahiyatındaki iki bilginin tartışmasını bulacaksınız. İslam felsefesi hakkındaki bu tartışmayı gözlemlemek üzere sizi İbn Rüşd’ün *Tehâfütü’t-Tehâfüt* adlı eseriyle baş başa bırakıyoruz...

Hayırlara vesile olması dileğiyle...

Mehmet Azimli¹
Çorum 2021

ÖNSÖZ

Aşağıda çevirisini sunduğumuz Endülüslü filozof İbn Rüşd'ün *Tehâfüt et-Tehâfüt* (*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*) adlı eseri, ünlü kelâmcı ve mutasavvıf Gazzâlî'nin *Tehâfüt el-Felâsife* (*Filozofların Tutarsızlığı*) adlı eserine karşı bir cevap, bir savunma olarak, bu eserden yaklaşık bir yüzyıl sonra yazılmıştır. Gazzâlî'nin eseri, Yunan filozoflarından önemli ölçüde esinlenen kimi Mu'tezilî kelâmcıların görüşlerine tepkiyle başlayarak, İbn Sînâ ile altın devrini yaşayan İslam felsefesine karşı Eş'ârî kelâmcılarca sürdürülen eleştiri çığırının zirvesinde yer alır. Bu nedenle, denebilir ki Gazzâlî, kendi döneminden önce İslam felsefesine karşı ortaya konan düşünce ve eleştirileri bir araya toplayıp, sistemleştiren kişidir. Gazzâlî, eserinde hiçbir görüşün temsilciliğini yapma amacında olmadığına söylemesine karşın görüş ve eleştirilerinde izlediği düşüncüler, kendisi gibi Eş'ârî kelâmcılardır.

Kesin kanıta değil, halk arasında yaygın ve önemsenen önermelere dayalı olduğu için filozoflarca fazlaca ciddiye alınmadığı anlaşılan kelâmcıların görüşlerine Doğu İslam dünyasında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinde yer yer çeşitli vesilelerle eleştiriler yer almakla birlikte Gazzâlî'nin eserinin sistemli eleştirisi Batı İslam dünyasında yapılmıştır. Gazzâlî'nin eleştirilerinin odak noktasında yer alan İbn Sînâ'dan sonra İslam felsefesi, Gazzâlî'nin eleştirilerinin de yardımıyla, tüm kavramları ve mantığıyla kelâma girmiş ve Fahreddîn er-Râzî ile birlikte kelâm düşüncesi içinde özümсенerek, *Felsefî Kelâm* biçimine dönüşmüştür. Bu nedenle, Gazzâlî'ye Doğu'dan tepki gelmesi düşünülemezdi.

İbn Rüşd genelde İslam filozoflarının savunmasını üstlenmekle ve onların temel görüşlerini benimsemekle birlikte, her zaman onlara, özellikle İbn Sînâ'ya hak verir bir tutum takınmamaktadır. Onun özellikle güven duyduğu filozoflar Aris-toteles ve onun güvenilir yorumcularıdır. Bunların görüşleri-

ne aykırı düştüğü yerlerde İbn Sînâ'ya açıkça karşı koymakta, kimi zaman onu kelâmcılara ödün vermekle suçlamaktadır, tıpkı Gazzâlî'yi halka ödün vermekle suçladığı gibi...

İbn Rüşd salt eleştiri ile yetinmekte, savunduğu görüşlerin kesin kanıtlamasını yapmamakta, okuyucuyu çoğu kez bu türden kanıtlamaların bulunduğu eski Yunan filozoflarının, özellikle Aristoteles'in eserlerine başvurmaya çağırmakta; kimi konularda ise kesin kanıtın bulunmadığını içtenlikle ifade etmektedir.

Gerek İbn Rüşd gerekse öteki İslam filozoflarını, Gazzâlî'nin katı bir tutum içinde suçladığı gibi, İslam'dan çıkmış, küfre düşmüş kişiler olarak görmek onların eserlerini dikkatle okuyan bir kimse için pek mümkün görünmemektedir. İslam filozofları ve kelâmcılar, her iki grup da, İslam'ın *inanç ilkelerini temellendirme* amacıyla yola çıkarlar, ancak birinciler ikincilere göre daha akılcı bir yol izlerler. Söz gelimi Gazzâlî, filozofları âlemin öncesizliğini kabul ettikleri için küfürle suçlar; oysa filozofların sözünü ettiği öncesizlik, İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi, fiilî, gerçekte var olan bir öncesizlik değil; zihindeki, tasavvurdaki bir öncesizliktir; dizideki olaylardan birinin bitip, ötekinin başlaması biçiminde süregelen, insan aklının her öncenin bir öncesinin bulunmadığını kavrayamayışından kaynaklanan bir öncesizliktir ve bu dünya için geçerlidir. Bu nedenledir ki, âlemin yaratılmışlığı konusundaki aynı kanıtlar hem kelâmcılar hem de İslam filozoflarınca kullanılmıştır. Öyle görünüyor ki, Gazzâlî küfürle suçlamayı, filozoflar üzerinde psikolojik bir baskı aracı olarak kullanmakta; halkı onlardan uzaklaştırma ve korkutma amacı taşımaktadır. Bu silah, tarihin her döneminde, bugün bile aynı amaçla kullanılmış ve kullanılmaktadır.

Eseri çevirirken metne bağlı kalmaya; ancak Türkçemizin ifade özelliklerinden de ödün vermemeye çalıştık. Çevirimizde üç ayrı baskıdan yararlandık. Bunlar M. Bouyges'un (Beyrut, 1930) ve Süleyman Dünyâ'nın (2 cilt, Kahire 1966) hazırladıkları baskılarla Hocaîzâde'nin metni ile de birlikte 3

Tehâfüt'ü de içeren eski bir Kahire (1321/1903) baskısıdır. Metinde özellikle çeşitli düşünürlerden yapılan alıntılarının kaynakları dipnotlarında olabildiğince gösterilmeye çalışıldı. İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'nin metnini yarıda bıraktığı yerlerde biz metni sonuna kadar götürdük. Bu nedenle, Gazzâlî'nin *Tehâfüt el-Felâsife*'sinin üçte ikilik bir bölümü de Türkçemize kazandırılmış oldu. Son olarak, metin yerleştirilmiş köşeli parantez içindeki numaralar Süleyman Dünya'nın neşrine aittir.

Eserin İslam felsefesi ve kelâm konularında çalışanlara yararlı olması dileğiyle...

Kemal IŞIK
Mehmet DAĞ

İBN RÜŞD VE FELSEFESİ

Tam adı, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Muhammed b. Rüşd'dür.² Endülüs'te yetişen filozoflar kuşağının sonuncusu ve Batı İslam dünyasında hemen hiç tanınmayan İbn Rüşd, 1126 yılında Kurtuba'da doğdu.³ Endülüs'teki Yahudilerce Aben Roşd, Latin dünyasında ise Averroes veya Averroys adıyla tanındı.⁴ Bir fıkıhçılar ailesine mensuptu; kendisi de "el-kadî" unvanına sahiptir.⁵ Aile olarak inançta Eş'arî, amelde ise Malikî mezhebine mensup idiler.⁶ Dedesi ve babası Kurtuba'da kadılık görevinde bulundu. Kadılık görevini daha sonra kendisi de sürdürdü. Tarihçiler dede İbn Rüşd'ü "el-cedd", baba İbn Rüşd'ü "el-ibn", torun İbn Rüşd'ü de "el-hafid" diye tanıtırılar.⁷ Yaşamının Muvahhidler sarayına girmesine kadar geçen dönemi hakkında pek az bilgiye sahibiz.

Bilindiği kadarıyla İbn Rüşd, Doğu ve Batı İslam dünyasında yaygın olan bir eğitim-öğretimden geçti. Fıkıh, usûl, dil-bilim, kelâm ve edebiyat dersleri aldı. İlk öğretmeni babası Ebû'l-Kasım'dı. Ondan fıkıh ve çeşitli din bilimlerini öğrendi.⁸ Âdet olduğu üzere, Malik'in *Muvatta*'sını ezberledi.⁹ Ebû'l-Kasım b. Başkuval, Ebû Mervan b. Meserre ve Ebû Bekr b. Samhûn gibi döneminin ünlü fıkıhçılarından da dersler aldı. Ünlü Arap şairlerinden Ebû Temmam ve el-Mutenebbî'den aktarılan bütün şiirler ezberindeydi. İbn Rüşd gençliğinde edindiği

2 Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbâ'*, s. 530.

3 Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, çeviren: Adil Zuğaytir, Kahire 1957, s. 31; Hüseyin Sarı, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 15.

4 Bkz. L. Guauthier, *İbn Rochd (Averroes)*, Paris 1948, s. 1.

5 Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbâ'*, s. 530; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 32.

6 Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 33.

7 Bkz. Nübâhî, *Târîh Kudât el-Endülûs*, Beyrut 1400/1980, ss. 98-99; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 32.

8 Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 33.

9 Bkz. Süleyman Uludağ, "İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkisi", *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, Dergh Yayınları, İstanbul 2016, s. 12.

bu din ve dil öğretimiyle yetinmedi. Matematik, tıp ve öteki felsefî bilimlerde de dersler aldı. Onun bu konularda bilinen tek öğretmeni Ebû Ca'fer b. Harun et-Tercali (Trujillo) idi.¹⁰ Onun, İbn Bâcce'nin ve İbn Tufeyl'in öğrencisi olduğu iddiası,¹¹ İbn Bâcce öldüğünde (1139) kendisinin henüz 12 yaşlarında olması ve İbn Tufeyl'le ancak 40 yaşlarında tanışmış olması nedeniyle doğru değildir. Yaşamı boyunca çalışmalarına yalnızca iki gece, babasının öldüğü gece ile evlendiği gece ara verdiği söylenir.

İbn Rüşd'ü, tarihçilerin anlattıklarına bakılırsa, 1153 yılında Merakeş'te Muvahhidler sultanı Abd el-Mü'min'in yanında görüyoruz. Bu sırada Merakeş'te kurulacak olan medreseler ile ilgilenmektedir. *Telhîs es-Semâ' ve'l-Âlem* adlı eserinde bulunan kendi ifadesinden anlaşıldığı üzere, bu görevi yürütürken bir yandan da astronomik gözlemlerle meşgul oldu.¹² Bundan sonra İbn Rüşd'ün yaşam öyküsünde uzunca bir boşluk yer alır. Tarihçiler ve özgeçmiş yazarları pek bir şey yazmazlar. Ancak onun *el-Külliyât* adlı tıbbâ ilişkin eserini yazdığı bilinmektedir.¹³ Latinceye *Colliget* adıyla çevrilen bu eserde İbn Rüşd kendisinden de söz etmektedir. Anlattıklarına bakılırsa, İbn Rüşd, ünlü İbn Zühr (Avenzoar) ailesiyle yakınlık kurmuş, Ebû Mervan b. Zühr'ün yakın arkadaşı olmuştu. Kendisi genel tıp konularıyla ilgili *Külliyât*'ı yazarken, ona da bütün hastalıkları ayrıntılarıyla ele alan *Cüz'ıyyât*'ı yazmasını önermiş; o da *Teysîr* adlı, hastalıkların tedavisine ilişkin kitabı yazmıştır.¹⁴

Bu uzun boşluktan sonra tarihçiler ve özgeçmiş yazarları onu İbn Tufeyl ile tanıştırlar.¹⁵ Bu sırada İbn Tufeyl, felsefe ve bilimlere karşı babası Abd el-Mü'min gibi büyük sevgisi olan

10 Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tıbbâ'*, s. 531; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 33.

11 Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 34.

12 Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 35.

13 Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tıbbâ'*, s. 530.

14 Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tıbbâ'*, ss. 530-531; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, ss. 34-35.

15 Bkz. el-Merrâkûsî, *el-Mu'cib fî Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, s. 174.

Ebû Yakub Yusuf'un (1163-1184) sarayında saray tabibi olarak görev yapmaktadır. Bilginleri saraya çeken ve halifeye tanıştıran biri olarak tanınmıştır. *Hay b. Yakzan* adlı eserinde kendi döneminde yetişmiş ve yetişmekte olan bilginleri anlatırken adından hiç söz etmediği İbn Rüşd'ü halifeye tanıtan da odur.¹⁶ Öyle anlaşıyor ki, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ile çok daha önce tanışmış, onun bilgi ve yeteneklerinden emin olmuştur. Halifeyle bu tanışma sırasında, halifenin ortaya attığı "gökkürelerin öncesizliği" sorununu, halifenin tavrını kestiremediği için başlangıçta yanıtlamaktan çekinmiş, ancak daha sonra halifenin açık görüşlülüğünü görerek, İbn Tufeyl'le halifenin tartışmalarına kendisi de katılmıştır. Tartışmadan halife memnun kalmış ve İbn Rüşd'ü para, binek hayvan ve hilatla ödüllendirmiştir. Merakûşî, İbn Rüşd'ün öğrencisi Ebû Bekr Bündûd b. Yahyâ el-Kurtubî'ye dayanarak İbn Rüşd'ün ağzından olayı şöyle anlatır:

Müminlerin emiri Ebû Yakub'un huzuruna girdiğim zaman, onu Ebû Bekr İbn Tufeyl ile baş başa buldum. İbn Tufeyl, layık olmadığı şekilde benden ve ailemden övgü ile söz etmeye başladı. Emir bana yönelerek adımı, babamın adını ve soyumu öğrendikten sonra, felsefenin oluş (kevn), yani âlem hakkındaki inancı nedir, onlara göre âlem önceli midir, yoksa öncesiz midir, diye sordu. Biraz korktuğum, biraz da utandığım için, birtakım bahaneler ileri sürerek felsefeyle uğraşmadığımı söylemeye çalıştım. Çünkü beni denemek hususunda İbn Tufeyl'in Emir ile anlaşkırlarından habersizdim. Emir sıkıldığını ve zor durumda kaldığını görünce İbn Tufeyl'e döndü, bu sorun hakkında onunla konuşmaya başladı. Bu konuda Aristoteles, Platon ve diğer filozoflar ne demişlerse hepsini aktardı. Ardından Müslümanların bunlara karşı ileri sürdükleri kanıtlardan söz etti. Onun, kendisini bu konulara verenlerde bile bulunabileceğini sanmadığım zengin bir birikime sahip olduğunu gördüm. O beni rahatlatmaya çalışıyordu; sonunda ben de konuşmaya başladım. Konuyla ilgili birikimimi öğrenmişti. Oradan ayrılırken bana bir miktar mal, değerli giyecekler ve binek verilmesini emretti.¹⁷

Daha sonra İbn Rüşd'ün aslında halife tarafından İbn Tufeyl'e yüklenen bir görevle görevlendirildiğini görüyoruz.

16 Bkz. el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fi Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, ss. 174-175.

17 el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fi Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, ss. 174-175.

Bildirildiğine göre, “emirü'l-mü'minîn” unvanını da almış olan halife, Aristoteles'in ifadelerindeki bulanıklığın ve amaçlardaki kapalılığın açıklığa kavuşturulması ve böylece halk tarafından kolayca anlaşılabilmesi için çalışmalar yapılması gerektiğini İbn Tufeyl'e anlatmış, ancak İbn Tufeyl yaşlılığını, işlerinin yoğunluğunu ve dikkatini daha önemli gördüğü sorunlara vermesi gerektiğini düşünerek, bu işi kendisi üstlenmek yerine, kavrayış ve zekâsına güvendiği İbn Rüşd'e vermek istemiştir.¹⁸ Bu görevi üstlenen İbn Rüşd böylece “telhis” adı verilen orta şerhlerini (eş-şerh el-vasit) yazmaya başlamıştır.

Bu sırada İbn Rüşd'ün kadılık görevi de başladı. İlkın 1169'da İşbiliye (Sevilla) kadılığına atandı.¹⁹ Burada bulunduğu süre içinde kitaplarını Kurtuba'dan getirmediği ve günlük işlerle fazla meşgul olduğu için çalışmalarını güçlkle sürdürebildiğinden şikâyet eder. Ancak İşbiliye'de çok uzun süre kalmaz. 1171 yılında Kurtuba kadısı olarak doğum yerine döner.²⁰ Orta şerhlerle ilgili çalışmalarına burada devam eder. Bir süre sonra da baş kadı (kadi el-kudat veya kadi el-cema'at) olarak atanır.²¹ Bu arada onun, telhislerine koyduğu bazı notlardan zaman zaman Merakeş'e gittiğini anlıyoruz. Bu gezilerin halifenin isteği üzerine gerçekleştiği anlaşılıyor. İşte, 1182 yılında Merakeş'e yaptığı gezilerinden birinde, yaşlılığı nedeniyle saray tabipliği görevinden ayrılan İbn Tufeyl'in yerine saray tabibi olarak atandı.²²

Bir süre sonra ölen Ebû Yakub Yusuf'un yerine geçen oğlu Ebû Yusuf Yakub el-Mansur döneminde (1184-1199) de saraydaki görevini, halifeye yakınlığını sürdürür.²³ Ancak saraydaki mevkii ve felsefeye olan ilgisi dolayısıyla fakihler ve din bilginleri tarafından kıskançlık, kin ve nefret güdüsüyle sü-

18 Bkz. el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fi Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, s. 175; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 36.

19 Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fi Tabakât et-Tibbâ'*, s. 531.

20 Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fi Tabakât et-Tibbâ'*, s. 531.

21 Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 37.

22 Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, ss. 37-38.

23 Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 38.

rekli izlenir; dinsiz olduğu yönünde fetvalar verilir²⁴ ve gözden düşürülmesi için uygun zaman beklenir. Bu uygun zamanı, halifenin IX. Alphonse'a karşı yapacağı sefer sırasında elde ederler. Onların başarılarında, halifenin Hristiyanlara karşı yaptığı bu seferde halkın desteğini sağlamak üzere fakihleri ve din bilginlerini arkasına almak istemesinin büyük etkisi olduğu anlaşıyor.²⁵

Fakihlerin ve din bilginlerinin İbn Rüşd'e karşı yönelttikleri iddialar hakkında tarihçiler birbirinden farklı bilgiler veriyorlar. Bir görüşe göre, İbn Rüşd halifeye karşı halifenin kardeşi Ebû Yahya ile işbirliği yapmıştır. Bir başka görüşe göre İbn Rüşd, *Kitab el-Hayavân* şerhinde "Berber sultanının ülkesinde zürafa gördüm" diye yazdıktan sonra, âdet olduğu üzere, sultana övgüler dizmemiştir.²⁶ Kimileri de onun, "Doğu'da ve Endülüs'te bir fırtına çıkıp, buralardaki tüm insanları yok edeceği söylentisi üzerine ilgililerce kendisine başvurulduğunda, böyle bir şeyin olasılık dahilinde olmadığını; daha önce aynı şekilde yok olduğu *Kuran*'da belirtilen Ad kavminin böyle bir felaketle karşılaşmış olmasını kuşku ile karşıladığını, böylece inançsızlık gösterdiğini (küfre düştüğünü) belirtirler.²⁷ Bir başka rivayete göre ise, İbn Rüşd, Aristoteles'in eserlerinden birine yazdığı şerhte aslında Aristoteles'e ait olan "Zühre (Venüs) bir Tanrıdır" ifadesini kullanmıştır.²⁸

Öyle anlaşıyor ki, birbirini tutmayan bu rivayetler, İbn Rüşd'ün sultana yakınlığını ve sultanın yanındaki üstün yerini kıskanan fıkıh ve kelâm bilginlerinin onu sultanın gözünden düşürmek için yoğun bir iftira kampanyasına giriştiklerini göstermektedir. Başlangıçta bu tür girişimlere kulak asmayan sultan, Kastilyalı IX. Alphonse'a karşı düzenlediği seferden

24 Bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkisi*, s. 16.

25 Bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkisi*, s. 17.

26 Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbâ'*, s. 532; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, ss. 39-40.

27 Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 40.

28 Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 41; Süleyman Uludağ, *İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkisi*, ss. 14-16.

hemen önce, anlaşıldığı kadarıyla, halkın nabzını elinde tutan bu kişileri yatıştırmak ve böylesine önemli bir seferde onların halk arasında huzursuzluk çıkmasını önlemek amacıyla, İbn Rüşd'ü yanından uzaklaştırdı ve Kurtuba yakınlarındaki Elisana'ya (Lucena) sürgüne gönderdi.²⁹ Bu sürgünden yakın dostları da nasibini aldı. Bir rivayete göre sultan, onun bütün kitaplarını inceleterek, zararlı olanların bir listesini çıkarttırdı ve böylece zararlı bulunmayan tıp, astronomi ve matematik kitapları dışında kalan kitapların yakılarak yok edilmesi için ülkenin her yanına buyruklar gönderdi.³⁰ Ancak bu rivayetin doğruluğu biraz tartışma götürmektedir; çünkü bugün hâlâ o sakıncalı görülen kitapların az da olsa bir bölümünün Arapça el yazmaları bulunmaktadır ve böylesine tehlikeli gördüğü bir kişiyi, eğer rivayet doğru olsaydı, sultanın kısa bir süre sonra, Alarcos zaferi dönüşü serbest bıraktırıp, tekrar yanına alması³¹ düşünülemez.

İbn Rüşd serbest bırakıldıktan sonra fazla yaşamadı. 1198 yılında Merakeş'te öldü;³² Tagzût kapısının dışına gömüldü. Cesedi bir süre sonra Kurtuba'ya nakledildi. Cenazesinde ünlü mutasavvıf Muhyiddin b. el-Arabî'nin de bulunduğu rivayet edilir. İbn Rüşd'ün ölümünden bir ay kadar sonra da sultan Ebû Yusuf Yakub ölür.³³ İbn Rüşd'ün ölümüyle birlikte İslam felsefesinin Endülüs'teki serüveni de noktalanmış olur.

Aristoteles şerhleri ve diğer eserleri:

İbn Rüşd, her şeyden önce, Aristoteles'e yazdığı şerhlerle tanınır. Aristoteles'in *Politika*'sı dışında, hemen hemen bütün eserlerini şerh etmiştir. *Politika*'yı şerh edemeyişinin nedeni olarak, bu eseri elde edemeyişini göstermekte ve kaynakların aksine bu eserin bir çevirisinin Doğu'da bulunduğu dik-

29 Bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkisi*, s. 17.

30 Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, ss. 41-42.

31 Bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Rüşd: Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkisi*, s. 18.

32 Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s.31, 44.

33 Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 45.

kat çekmektedir.³⁴ Aristoteles'in *Politika'sı* yerine, Platon'un *Devlet'*ini şerh etmiştir.³⁵ Aristoteles'in eserlerine İslam dünyasında onun kadar şerh yazan ve düşüncelerini onun kadar doğru anlayan bir başkası yok gibidir. Önce Aristoteles'in eserlerine "el-cevâmi" adını verdiği kısa şerhler (şerh veciz) yazmış; bunları "telhis" adını verdiği orta şerhler (şerh vasît) izlemiş ve son olarak "tefsir" adını verdiği uzun şerhleri (şerh mutavval) kaleme almıştır.³⁶ Yazılış tarihleri bakımından da bu şerhler grubu aynı sırayı izlemektedir. Macit Fahri şöyle der:

İbn Rüşd, Aristo'nun eserleri üzerine genel olarak büyük, orta ve küçük diye bilinen üç tip tefsir yazdı. Pek az istisna ile onun Aristo'nun bütün eserleri, Platon'un *Cumhuriyet'i* ve Porphyrius'un *İsagoci'si* üzerine şerhler yazdığı doğru ise de bunlardan, üzerine büyük, orta ve küçük şerhler yazılan yalnızca Aristo'nun *Physics* (*es-Semau't-Tabîf*), *Metaphysics* (*Mâba'de't-Tabî'a*), *De Anima* (*fî'n-Nefs*), *De Caelo* (*Fi's-Semâ'*) ve *Analytica Posteriora'sıdır* (*İkinci Analitikler*). Büyük ve orta şerhleri ayırt etmek her zaman kolay değildir. Öte yandan telhisler, Themistius'un, Galen'in ve Aphrodisiaslı Alexander'in daha önceki Yunanca şerhlerine benzeyen daha kısa özetlerdir.³⁷

Çok sayıda şerhlerinden de anlaşılacağı üzere, İbn Rüşd'ün Aristoteles'e yakınlık duyduğu; hatta hayranlık duygularıyla yaklaştığı söylenebilir. Kimi şerhlerinde bu hayranlığını dile getirmekte; Aristoteles'i Mantık, Tabiiyat ve İlahiyat bilimlerinin kurucusu, bu bilimlerde aşılamayan, eserlerinde hiç kimsenin hata bulamadığı kişi olarak değerlendirmekte ve böylesine erişilmez bir başarıya ulaşan kimsenin bir beşer değil ancak bir melek olabileceği gerekçesiyle ona "Tanrısal Aristo" adının verildiğini belirtmektedir.³⁸ Buna karşılık bazı şerhle-

34 Bkz. İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çeviren: M. Hilmi Özev, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2005, s. 29.

35 Bkz. Lokman Çilingir, "İbn Rüşd: Bilimsel (Burhani) Siyaset", *İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset*, Elis Yayınları, Ankara 2016, ss. 153-154.

36 Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 74.

37 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.245.

38 Bkz. İbn Rüşd, *Telhis Kitâb el-Kıyâs*, thk.: M. Kâsım, Kahire 1983, s. 171; İbn Rüşd, *Telhis el-Âsâr el-Ulviyye*, thk. C. Alevi, Mağrib 1994, s.145; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, ss. 70-71.
<https://rantey.org>

rinde “Aristotelesçilerin düşüncelerini ifade etmekten başka bir niyeti olmadığını ve Gazzâlî gibi, yalnızca filozofların sistemlerini anlatmayı amaçladığını” belirterek, şerh sırasında ortaya koyduğu ifadelerin sorumluluğunu yüklenmekten kaçınmaktadır. Renan bunu, İbn Rüşd’ün fıkıhçıların ve kelâmcıların öfkesinden kurtulma çabasına bağlıyor.³⁹ Renan’ın bu görüşü bir ölçüde doğru olarak kabul edilse bile, buna dayanarak İbn Rüşd’ün Aristoteles’e yeteri kadar bağlı görünmediği eserleri *Faslu’l-Makal*, *el-Keşf an Menâhic el-Edille* ve *Tehâfüt et-Tehâfüt*’ü, Maliki fıkıhçıları ve Eş’arî kelâmcıları kandırmak ya da baskılarından kurtulmak amacıyla yazdığını söylemek oldukça güçtür. Çünkü daha sonra da göreceğimiz üzere, bu eserlerde ifade edilen din ve felsefenin aynı hakikatleri savunduğu ve dolayısıyla yan yana yaşayabileceği düşüncesi, İbn Rüşd de dahil, genellikle bütün İslam filozoflarının genel kanısı olup, Aristoteles’e bağlılığı zedeleyici bir unsur olarak görülmemiştir.

Aristoteles’e yazmış olduğu şerhlerin büyük bir bölümü İbranca ve Latince çevirileriyle bize kadar ulaşmıştır.⁴⁰ Küçük bir bölümü ise İbranca harflerle Arapça olarak ya da doğrudan doğruya Arap harfleriyle yazılmış olarak bulunmaktadır. Şerhlerin Arapça nüshalarının az sayıda oluşu, İspanya’nın Hristiyanların eline geçmesinden sonra, Escorial Manastırında bulunan 80 bin kadar Arapça kitabın Kardinal Ximenes tarafından Gırnata meydanında yakılmasına bağlanır. Arapça olarak bize kadar ulaşan şerhler arasında önemli olarak *Tefsîr mâ ba’de’t-Tabî’a*, *Telhîs mâ ba’de’t-Tabî’a*, *Telhîs Kitâb en-Nefs*, *Telhîs el-Mekûlât* bulunmaktadır.⁴¹

İbn Rüşd’ün şerhler dışında kalan özgün eserleri⁴² ise, bize Arapça olarak ulaşmıştır. Bunlar yazılış sırasına göre, *Fasl el-Makâl ve Takrîb mâ beyne’s-Şerî’a ve’l-Hikme min el-ittisâl*⁴³

39 Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 72.

40 Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 76.

41 Bkz. Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 76 vd.

42 Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ’ fî Tabakât et-Tibbâ’*, ss. 532-533; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve Rüşdiyye*, s. 80 vd.

43 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, tah. M. Abid el-Cahiri, Beyrut 1997, s. 59 vd.

Keşf an Menâhic el-Edille fî Akâ'id el-Mille ve Ta'rîf mâ Vaka'a fîmâ bi-Hasb et-Te'vîl mîn eş-Şubeh el-Müzeyyife ve'l-Bida' el-Mudille,⁴⁴ *Tehâfût et-Tehâfût*'tür.⁴⁵ Bu eserlerinde din ve felsefe ilişkisi ağır basar ve kelâmcıların, özellikle Gazzâlî'nin felsefeye yönelttikleri eleştirilere verdikleri yanıtlar yer alır.

Bir fıkıh bilgini olarak en ünlü eseri ise bize kadar ulaşmış olan *Hidâyet el-Müctehid ve Nihâyet el-Muktesid*'dir.⁴⁶ Yine onun *ez-Zarûrî fî Usûl el-Fıkıh* adlı bir eserde Gazzâlî'nin *el-Müstesfâ*'sını özetlediği anlaşıyor. Bu nedenle esere, *Muhtasar el-Müstesfâ* da denilmektedir.⁴⁷ Geniş bir felsefe kültürü nedeniyle İbn Rüşd'ün bu eserinde taklide değil, araştırma ve incelemeye, yargıların nedenlerini öğrenmeye önem verdiği görülüyor. İbn Rüşd bu eserinde, bir ölçüde felsefi eserlerinde de olduğu gibi, dinin toplum için gerekli olduğunu; çünkü ibadet ve emirleriyle toplumun esenliği ve mutluluğunu amaçladığını vurgular. Ona göre, dinî emir ve yargılardan kimileri zihinsel (nefsi) erdemlerin, kimileri de adalet duygusunun geliştirilmesine; kimileri ise insan yaşamının, eylemsel ve bilimsel erdemlerinin korunmasına yardımcı olur.⁴⁸

Felsefe alanında İbn Rüşd'ün Aristoteles'e saygısı sonsuz olmakla birlikte, bu saygı onun zaman zaman Aristoteles'ten ayrılmasına bir engel oluşturmamıştır. Bu durum hem bazı şerhlerinde hem de *Tehâfût et-Tehâfût*'ünde açıkça görülmektedir. Kuşkusuz bu, Aristoteles'in onun üzerindeki güçlü etkisini ortadan kaldıracak nitelikte değildir. İbn Sînâ'yı tıpta otorite olarak görmekle birlikte, felsefede Aristoteles'ten ayrıldığı ve kelâmcılara ödün verdiği için eleştirir.⁴⁹ Fârâbî'nin

44 Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhic el-Edille fî Akâ'id el-Mille*, tah.: M. Abid el-Cabiri, Beyrut 1998, s. 99 vd.

45 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfût et-Tehâfût*, tah.: M. Abid el-Cabiri, Beyrut 1998, s. 101 vd.

46 Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyet el-Müctehid*, tah.: Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı - Adnan Ali Şellâk, Beyrut 1987, s. 1 vd.

47 Bkz. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî Usûl el-Fıkıh ev Muhtasar el-Müstesfâ*, tahk.: Cemâl ed-Dîn el-Ulvî, Beyrut 1994, s. 38 vd.

48 Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyet el-Müctehid*, s. 1 vd.

49 Örneğin bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfût et-Tehâfût)*, cilt: I, çeviren: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, s. 71, 210, 211, 215, 216.

mantıkla ilgili eserlerinden, Platon'un ahlaki ve siyasi düşüncelerinden yararlanır. İbn Bâcce ile başlayan ve İbn Tufeyl ile devam eden Endülüs felsefe geleneğini sürdürür; ancak onlar gibi görüşlerinde tasavvufa meyiletmez.⁵⁰ Her iki filozofun da eserlerine şerh yazar.⁵¹

Felsefenin meşruluğu sorunu:

İbn Rüşt, fıkıhçı ve kelâmcıların halk arasında yaygınlaştırdıkları felsefe düşmanlığını kırmak amacıyla İslam dünyasında Doğu'da Kindî tarafından başlatılan ve Fârâbî tarafından sürdürülüp, Batı'da İbn Tufeyl tarafından yeniden ele alınan dinle felsefenin birlikte yan yana yaşayabileceği, farklı amaçlara hizmet etmedikleri, temelde aynı şeyi savundukları görüşünü geliştirerek, daha sistemli ve ayrıntılı bir biçimde ortaya koymaya çalışır.⁵² Bu konunun, onun özellikle *Fasl el-Makâl* adlı eserinde ele alındığı,⁵³ bu eserin devamı niteliğinde olan *el-Keşf*'te *Fasl el-Makâl*'de yer alan görüşlerin önemli ölçüde desteklendiği,⁵⁴ *Tehâfüt et-Tehâfüt*'te ise Fasl'ın düşüncelerine zaman zaman yer verildiği görülmektedir.⁵⁵

Felsefe özellikle fıkıhçıların ve aynı zamanda bir fıkıhçı olan kelâmcıların saldırısına hedef olduğu için, İbn Rüşt, kendisinin de aynı zamanda bir fıkıh bilgini olması nedeniyle, soruna bir filozof olduğu kadar bir fıkıhçı olarak da yaklaşır ve felsefe çalışmanın dine uygunluğunu, sağlamlık açısından benzeri konuları işleyen kelâmdan üstün olduğunu saptamaya çalışır.⁵⁶

Felsefeyi var olan nesneleri incelemeye tabi tutan ve bunları Tanrı'nın kanıtları olarak ele alan bir bilgi dalı biçiminde

50 Bkz. İbn Rüşt, *el-Keşf*, s. 117.

51 Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûn el-Enbâ' fî Tabakât et-Tibbâ'*, ss. 532-533.

52 Bkz. Lokman Çilingir, "İbn Rüşt'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Siyaset", *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı: 64, Ankara 2016, s. 37 vd.

53 Bkz. İbn Rüşt, *Faslul-Makâl*, s. 85 vd.

54 Bkz. İbn Rüşt, *el-Keşf*, s. 101 vd.

55 Örneğin bkz. İbn Rüşt, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, cilt: II, çeviren: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, s. 807, 623, 712 vd.

56 Bkz. İbn Rüşt, *Faslul-Makâl*, s. 85 vd. - <https://rantey.org>

tanımlayan İbn Rüşd, dinin de Tanrı, evren ve yaşam üzerinde durması nedeniyle, felsefeyle aynı konuları paylaştığını;⁵⁷ ancak felsefeden, izlediği yöntemler ve anlatım biçimleri bakımından ayrıldığını ileri sürer.⁵⁸ *Kuran*'da insanları evren ve evrendeki nesneler üzerinde düşünmeye yönelten Haşr (LIX), 2; A'râf (VII), 185 ve Gâşiye (LXXXVIII), 17 gibi ayetleri felsefenin yukarıdaki tanımına uygun bulur ve bu ayetlerin hem akli tasım yöntemini hem de şer'i kıyası kullanmayı zorunlu (vâcib) kıldığını belirtir. Böylece İbn Rüşd, bir fıkıhçı gibi, felsefenin "ahkâm-ı hamse" (vâcib, mendûb, mübah, mekrûh ve harâm) içindeki yerini belirlemiş olur. Ayrıca *Kur'an-ı Kerim*'de geçen (Bakara (II), 269) "hikmet" terimini de felsefenin meşruluğuna bir kanıt olarak kullanır.⁵⁹ Bilindiği gibi, İslam dünyasında hikmet terimi genellikle felsefenin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır.

Varlıklar üzerinde akıl yürütmenin, düşünmenin ve ibret almanın şeriat tarafından vacip kılındığı açıktır. Düşünmek ya da ibret almakla kastedilen şey, bilinenden bilinmeyi çıkarsamak, malum olan şeyden meçhul olana ulaşmaktan başka bir şey değildir. Bu ise akıl yürütme (istidlâl), kıyas ve kıyas türleri sayesinde olur. Şu hâlde akli kıyaslar yaparak varlıklar üzerinde düşünmek vaciptir.⁶⁰

İnsanın aklını kullanması, bir başka deyişle, felsefi bir araştırma ve incelemeye yönelmesi şer'i açıdan vacip olduğuna göre, ister eylemsel alanda isterse kuramsal alanda olsun, daha önceki bilginlerin ve araştırmacıların bilgi birikimlerinden yararlanılması doğru olur; çünkü bir kimsenin, sözgelimi, tüm fıkıh ya da tüm astronomi bilimini tek başına kendisinin oluşturduğunu ileri sürmesi kadar aptalca bir iddia olamaz. Her bilgi bir birikim işidir. O hâlde öncekilerin bilgi birikimlerinden doğru olanlarını alabilir ve yanlış olanlarına da dikkati çekerek, bu yanlışlardan sakınılmasına yardımcı olabiliriz.⁶¹

57 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 85.

58 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 96 vd.

59 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ss. 86-87.

60 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 97.

61 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 99 vd.

Bir şeyin benimsenebilmesi için mutlaka ilk Müslümanlar tarafından ortaya konmuş olması da gerekmez. Bilindiği gibi, ilk Müslümanlar döneminde ne şer'i kıyas ne de felsefe ve onun aleti olan akli kıyas bulunuyordu. Sonraki Müslümanlar akli kıyas bir yana, şer'i kıyası bile, ilk Müslümanların buluşu olmadığı, bir bidat (yenilik) olduğu hâlde benimsemekte bir sakınca görmemişlerdir. Felsefeye bidat diyerek karşı çıkanlar, akılları dogma perdesiyle perdelenmiş kimselerdir. Ayrıca yabancı kaynaklı diye felsefeyi ve mantığı reddetmek, abdest alırken kullandığımız ibriğin, bir Müslüman'a ait olmadığı için, aldığımız abdestin fâsid (geçersiz) ya da hayvanı keserken kullanılan bıçağın Müslümanlar tarafından bulunmadığı için kesilen hayvanın etinin murdar (pis) olduğu iddiasına benzer.⁶²

Yetersiz birinin felsefeden zarar görmesi, yeterli birini felsefe çalışmaktan alıkoymak için bir neden oluşturmaz; böyle bir engellemede bulunmak, birisine ters etki yaratıp ishalini artırdı diye bal şerbeti içmeyi tümüyle yasaklamaya ya da nefes borusunu tıkayıp, bir kimsenin boğulmasına neden olduğu için, susamış birini buz gibi soğuk suyu içmekten alıkoymaya benzer. Aslında aynı zararlı etki, fıkıh çalışmalarında da söz konusudur. Birçok fıkıh bilgini haram ve mekruhların kökenini araştırırken ya dinden çıkmış ya da kendini bütünüyle bu dünyaya vermiştir. Bu tür olumsuz etkiler, bu etkinliklerin özünden kaynaklanmaz; sadece bu etkinliklerle ilgilenen kişilerin yetersizliğinden kaynaklanır.⁶³ Bu nedenle İbn Rüşd, zihinsel açıdan yeterli olmayanların felsefeyle uğraşmamasını ve felsefe yapıtlarını incelememesini talep eder. Şöyle der:

Felsefe eserlerini okuma ve inceleme yetkisine ve salahiyetine sahip olmak için şu iki şartın bir arada bulunması gerekir: İlki, doğuştan zeki olmak; ikincisi ise, şeriatın talep ettiği adalete, dürüstlüğe ve ahlaki yetkinliğe sahip olmaktır. Bu yeterliliğe sahip olan insanları, felsefe yapmaktan ve felsefe eserlerini incelemekten men edenler, Tanrı bilgisini hakkıyla öğrenmek ve onun hakkında yeterli bilgi sahibi olmak için şeriatın halkı davet

62 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ss. 90-91.

63 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 91 vd. - <https://rantey.org>

etmiş olduğu bir kapıdan onları geri çevirmek demektir. Bu kapı, Tanrı'yı hakkı ile tanımayı sağlayan ve bu sonuca ulaştıran düşünme kapısıdır. Bu kapıdan yeterliliği olanı geri çevirmek, Tanrısal bilgelikten çok uzakta kalmış olmanın ve koyu bir cehaletin eseridir.”⁶⁴

Din-felsefe ilişkisi:

Din hakikati ortaya koyduğuna ve felsefe de kesin akli kanıtlarla hakikati ortaya çıkarmaya çalıştığına göre, bazılarının iddia ettikleri gibi felsefenin dine aykırı şeyleri ileri sürdüğü söylenemez; çünkü gerçek gerçeğe aykırı olmayıp, ona tanıklık eder.⁶⁵

İbn Rüşd'ün bu sözlerinden 13. yüzyıl Latin dünyasında iddia edildiği gibi “çifte hakikat” görüşünü benimsendiği söylenemez; çünkü böyle bir görüşü benimsemiş ve dinî hakikatin dinî alanda felsefi hakikatin de felsefi alanda geçerli olduğunu ileri sürmüş olsaydı, felsefi hakikatle dinî hakikat arasında herhangi bir çatışma olmadığı söylenebilirdi. Oysa İbn Rüşd, “hakikatin birliği” görüşünü savunurken, İslam dünyasında yaygın bir kanı olan “felsefe ile dinin çoğunlukla aynı hakikatin farklı anlatımlarını ortaya koyduklarını” ileri sürmekte ve bu farklı anlatımların çatışma gibi görünebileceği sonucuna varmaktadır. İbn Rüşd'e göre, işte bu görünüşteki çelişkiler, kelâmcıların da hiç çekinmeden uyguladıkları “te'vil” yöntemiyle giderilebilir. Te'vil ya da yorum bir ifadenin zahirî anlamından mecazî anlamına ulaşmak biçiminde tanımlanır.⁶⁶

Felsefe ve dinde görünüşte çelişkiye yol açan anlatım farklılığının nedeni, *Kuran-ı Kerim*'in farklı anlayış ve kavrayış yeteneğine sahip insanlara seslenmiş olmasıdır. Tanrı böylece, Nahl (XVI), 125. ayette de belirtildiği üzere, bütün insan zümrelerine ulaşmayı amaçlar.⁶⁷ İbn Rüşd, Aristoteles'teki kanıt türlerini bu ayetle birleştirerek insanları üç sınıfa ayırır: a) Kesin kanıt taraftarları (burhaniyyûn); b) Cedel taraftarları

64 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 94.

65 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 96 vd.

66 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ss. 97-98.

67 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 96.

(cedeliyyûn); c) Hitabet taraftarları (hitabiyyûn). Birincileri filozoflar, ikincileri kelâmcılar, üçüncüleri de sıradan insanlar oluşturur. Birinciler; kesin, açık seçik öncülerden hareket ettikleri için kesin bilgiye ve hakikate ulaşırlar; bu nedenle onlar *Kuran*'ı en iyi anlayabilecek ve yorumlayabilecek kişilerdir. Anlaşılacağı üzere, onların ortaya koyacağı yorum felsefi hakikatlere uygun düşen bir yorumdur. İkinciler, yani kelâmcılar ise, halk arasında yaygın genel kanılara bağlı kanıtlar ileri sürdüklerinden, hakikate ve doğru yorumlara ulaşmakta yetersizdirler. Üçüncüler, yani hitabet taraftarları da ikinciler gibi, hakikate ve doğru yorumlara ulaşamazlar; ancak onların ikincilerden farkı, benimsedikleri kanıtların doğruluk bakımından daha zayıf bir olasılığa sahip olmalarıdır; çünkü bu kanıtlar, hasmın duygularına, tutkularına ve o anki eğilimlerine uygun düşer.⁶⁸

İbn Rüşd, açık seçik öncülleri ve kesin kanıtlarıyla hakikate ve doğru yoruma ulaşabilecek yeterlilikte saydığı filozoflara *Kuran*'da Tanrı ile birlikte "müteşabih ayetlerin yorumunu bilen" er-râsihûn fî'l-ilm (ilimde derinleşmiş olanlar) biçiminde işaret edildiğini belirtir. Ona göre, cedel ve hitabet taraftarlarının dinî nasların dış anlamlarıyla (zâhir); Tanrı ve elçisinin onlar için ortaya koyduğu remz (simge) ve örneklerle yetinmeleri ve bunların ayetlerin bâtını (iç) anlamlarından uzak tutulmaları gerekir.⁶⁹ İbn Rüşd'e göre, genel kural bu olmakla birlikte, onlardan kimileri nassın (dogmanın) bâtını bir anlamı olduğundan kuşkulandığı takdirde, onların anlayabileceği ve onları tatmin edebilecek bir açıklamada bulunmak gerekli olabilir. Gereğinden fazla açıklama yapmak küfür olarak nitelenir. İbn Rüşd, gereğinden fazla açıklamanın halka zarar vereceğini; başkaları (filozoflar) için besin olduğu hâlde, halk için zehir durumunda olan bir şeyi onlara sunmak anlamına geleceğini belirtir. Nitekim kelâmcılar, İbn Rüşd'e göre, kendi yetersiz yorumlarını halka açıklamak suretiyle, onlar arasında karışıklıklara ve çatışmaya yol açmışlardır. Eğer İbn Rüşd,

68 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ss. 96-97, 106-109, 119-120.

69 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 110 vd. <https://rantey.org>

kendisi de *Tehâfût et-Tehâfût*'te olduğu gibi, açıklanmaması gereken birtakım şeyleri açıklamışsa, bunun nedeni kelâmcıların, özellikle Gazzâlî'nin, bu türden açıklamalara halk için yazdığı eserlerde yer vererek, filozofları küfürle (inançsızlıkla) suçlamasıdır.⁷⁰

Gazzâlî eleştirisi:

İbn Rüşd, filozofların küfürle suçlanmasındaki haksızlık üzerinde önemle durur.⁷¹ Bunun nedeni, öyle görünüyor ki, küfürle suçlanan kimselerin İslam cemiyetinden soyutlanması; şahsını ve malını korumadan mahrum bırakılmasıdır. Nitekim bu duruma Gazzâlî şöyle işaret eder:

Küfürle suçlama, küfürle suçlananın malının alınması, kanının dökülmesi, cehennemde ebedî olarak kalmasına hükmedilmesi gibi önemli sonuçlar doğuran şer'î bir hükümdür.⁷²

İbn Rüşd, bu konuyla ilgili olarak, önce İslam dünyasında neyin dine uygun, neyin dine uygun olmadığını bilinmesinde başrolü oynayan "icmâ" üzerinde durur. Bilindiği gibi, İslam'da yanılmazlık özelliği verilen icmaya öylesine değer verilir ki, *Kur'an*'ın mevcut metninin bile icma ile doğrulandığı ileri sürülür; akidenin ve fıkhnın belli başlı dayanağını oluşturur. İbn Rüşd, icmanın oluşması hâlinde, ona uyulması ve ona uymamanın küfür olacağını kabul etmektedir. Ancak İslam dünyasında akide ve fıkıh konusunda icmanın kesin olarak oluştuğunu söylemek zordur. İcma muhtemel olduğu takdirde ise, ona uymayan kişiyi küfürle suçlamak doğru değildir. Nitekim bunun böyle olduğunu Eş'arî kelâmcılarından Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî ve Gazzâlî de söylemektedir. İbn Rüşd'e göre, İslam dünyasında her zaman kendi düşüncelerini gizleyen ve yalnızca kendi küçük çevresine söyleyen bilginler bulunmuştur. Bu nedenle kuşkuyla yer vermeyecek kesinlikte bir icmadan söz edemeyiz. Hiç değilse İslam bilginleri arasında filozoflar kimi konularda ötekilerden farklı düşünmüştür. Bu

70 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ss. 113-114, s. 118 vd, 152.

71 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 101 vd.

72 Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika Beynee'l-İslâm ve Zendeka (İslâm'da Müsamaha)*, çeviren: Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul 1990, s. 56.

nedenle Gazzâlî'nin *Tehâfüt el-Felâsife'* de Fârâbî ve İbn Sînâ'yı üç noktada küfürle suçlaması kesin bir hüküm olmayıp, muhtemel bir hükümdür.⁷³

İbn Rüşd, icma ve küfre düşme konusunda bu genel yargıya vardıktan sonra, Gazzâlî'nin küfür saydığı üç noktayı tekrar tekrar ele alır ve böyle olmadıklarını göstermeye çalışır. Küfürle suçlanan birinci nokta, İbn Sînâ'nın "Tanrı'nın tikelleri tümel bir biçimde bildiği" görüşüdür. İbn Rüşd'e göre, bu ifadeyle Tanrı'nın tikelleri bildiği inkâr edilmemiş; tersine O'nun tikelleri bilmesinin insanların tikelleri bilmesinden farklı olduğu belirtilmek istenmiştir.⁷⁴ İbn Sînâ'nın bu çözümüne karşı çıkan Gazzâlî, Tanrı'nın bilgisi konusunu çözmeye yönelmiş, ancak ortaya koyduğu çözüm, Tanrı'nın bilgisini insan bilgisine benzetmekten öteye gidememiştir. Oysa bu büyük bir yanılığdır. İbn Rüşd şöyle der:

Gazzâlî, *Tehâfüt et-Tehâfüt* adlı eserinde, bu sorunu çözmeye yönelmiş, ancak bu konuda ikna edici bir şey söyleyememiştir. Onun savına göre, bilgi ile bilinen (ma'lûm) arasındaki ilişki görelidir (muzâf). Göreli olan şeylerden biri değiştiği hâlde, diğeri değişmeden kalabilir. Durum böyle olduğu için, Tanrı'nın bilgisinde mevcut olan şeyler hakkında da aynı şekilde düşünülebilir. Yani şeylerin özünde değişiklik olduğu hâlde, bu şeyler hakkında Tanrı'nın bilgisinde bir değişme olmaz. Göreli şeyler bunun örneğidir. Belli bir sütun önce Zeyd'in sağında olur, sonra soluna geçer. Hâlbuki Zeyd, özünde bir değişikliğe uğramamış olur. Gazzâlî'nin bu açıklaması doğru değildir. Çünkü iyi incelenirse, ilişkinin ve nispetin özünde bir değişikliğin meydana geldiği görülür. Çünkü sağda olan Zeyd sola geçmiş durumdadır. Değişmemiş olan ilişki değil, ilişkinin konusu ve mahallidir. Bilginin ilişkinin özünüyle bağlantılı olduğu ortaya çıkınca, bilinenin değişmesiyle onun da değişmesi kaçınılmaz olur. Nitekim sütunun Zeyd'e olan nispeti ve göreliliği, sütunun değişmesiyle değişmiş, buna bağlı olan bilgi de değişmiştir. Sağda olan sütunun sola geçmesi bunun göstergesidir. Bize göre, bu sorunu halletmek için şu hususu gözden ırak tutmamak gerekir: Bizim tikeller hakkındaki bilgimiz, nesnelerin ürünü ve sonucudur. Onun için de bilgimiz,

73 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 99 vd.

74 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ss.102-104; İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s. 541 vd. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

bilinenin yaratılması (hudûs) ile yaratılmış bir bilgidir; onun değişmesiyle de değişir. Oysa Tanrı'nın varlıklar hakkındaki bilgisi bunun tam tersinedir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi, var olduğu ifade edilen bilinenin illeti ve nedenidir. Bu duruma göre, (Gazzâlî gibi) iki bilgidен birini diğerine benzetenler, birbirine zıt olan şeylerin özlerini (zât) ve özelliklerini aynı saymış olurlar.⁷⁵

Filozofların küfürle suçlandığı ikinci nokta olan “evrenin öncesizliği” konusunda İbn Rüşd, filozoflarla kelâmcılar arasında bu suçlamayı gerektirecek önemli bir ayrılık bulunmadığını söyler. Ona göre ayrılık yalnızca adlandırmada, yani filozofların bütün olarak evreni öncesiz, kelâmcıların ise önceli (hâdis) demelerinde ortaya çıkar; çünkü kelâmcılara göre, evren yaratılmadan önce zamandan söz edilemez; zaman cisme ve harekete bağlı bir şeydir.⁷⁶ O şöyle der:

Evrenin sonradan yaratıldığını ileri sürenlere göre, onun sonradan yaratılmış olmasında önce ve sonranın bulunması düşünülemez; çünkü zaman bakımından önce ve sonra, ancak şimdiki ana oranla düşünülebilir. Onlara göre âlemin var olmasından önce bir zaman bulunmadığına göre, onun âlemin var olduğu andan önce gelmesi nasıl düşünülebilir? Bu durumda âlemin var olması için bir zaman belirlemek mümkün değildir; çünkü ondan önce ya zaman yoktur ya da sonsuzca uzayan bir zaman var demektir. Bu iki durumda da âlem için ilahî iradenin ilişkili olduğu belirli bir zaman bulunmamaktadır. İşte bu nedenledir ki, bu kitaba *Tehâfût el-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) değil, tek başına *Tehâfût* (Tutarsızlık) kitabı demek daha doğru olacaktır; çünkü bu kitap, onu okuyan kimseye tutarsızlıktan başka bir yarar sağlamaz.⁷⁷

Nitekim filozoflar da “evren öncesizdir” derken, zaman dışı bir yaratılıştan söz etmek isterler. Böyle olunca, bütün olarak evrenin varlığı, hem öncesiz olduğu görüşüne hem de önceli olduğu görüşüne açıktır. Ancak evrenin yaratılması konusundaki *Kur'an* ayetlerinin dış anlamı filozofların görüşünü desteklemektedir. Sözelimi, “gökler ve yeryüzünün altı günde yaratıldığı ve bu sırada Tanrı'nın arşının (tahtının) su üzerinde bulunduğunu” (Hûd (XI), 7) ifade eden *Kur'an* ayetinin dış

75 İbn Rüşd, “ez-Zamîme fî el-İlm el-İlâhî, *Faslu'l-Makâl* içinde, tah. M. Abid el-Cabiri, Beyrut 1997, ss. 128-129.

76 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ss. 104 -111.

77 İbn Rüşd, *Tehâfût el-Felâsife*, cilt: I, s. 71 <https://rantey.org>

anlamı bu âlemin varlığından önce hem bir varlığın, yani arşın (tahtın) ve suyun bulunduğunu hem de zamanın bulunduğunu, “daha sonra duman (duhan) hâlindeki gökyüzüne yöneldi” (secde (XLI), 11) ayetinin dış anlamı da yine göklerin bir şeyden yaratıldığını ortaya koymaktadır. Bu noktada filozofların değil, kelâmcıların bâtını yorum yöntemi uyguladıkları açıktır. Ayrıca onlar, bu görüşlerinde icmanın desteğinden de yoksundurlar; çünkü hiç değilse Müslümanlardan bir grup, yani filozoflar, onların görüşlerine katılmamaktadır.⁷⁸

Filozofların küfürle suçlandığı üçüncü nokta olan “cismani haşrin inkârı” hususuna gelince, İbn Rüşd, öncekilerde olduğu gibi, bu görüşün *Kur'an'a* uygunluğu üzerinde durmaz; bunun yerine Tanrı'nın hangi hataları ya da günahları affetmeyeceği, hangi hata ya da günahların küfür sayılabileceği üzerinde durur. İbn Rüşd'e göre, Tanrı, insanların sahip oldukları akıl düzeyleriyle anlayabilecekleri ayetlerin yorumunda hataları bağışlamaz; buna karşılık anlamı açıkça anlaşılmayan bir ayetin ehil biri tarafından yapılan yorumda düşülen hataları ise bağışlar. Bu tıpkı bilgisiz (câhil) kadının yargısındaki hatadan ötürü bağışlanmadığı hâlde, bilgin kadının bağışlanması benzer. İbn Rüşd bu konuda Hz. Muhammed'in şu sözünü aktarır: “İçtihat yaparken doğru yargıya varan kadı bu yargısından dolayı çifte ödüle; hatalı yargıya varan kadı ise bir tek ödüle nail olur”. Böylesi zor bir sorunda (cismani haşr sorusunda) filozofun da yanılması imkânsız değildir. Gerçekte bu konuda küfürle suçlanacak davranış, bir tür ahiret yaşamının bulunduğunu yadsımaktır.⁷⁹ Filozoflara göre, şeriatın ilkeleri, halkı erdemli eylemlere yönlendirir. Bu bağlamda ahiret ilkesi (mead) çok önemlidir; diğer şeylerden daha fazla halkı erdemlere yönelticidir. Bu yüzden, onun halk düzeyinde cismani şeylerle temsili, ruhani olanlarla temsilinden daha etkilidir. Bu şeylerden şüphe eden veya bunlara itirazda bulunan bir kimsenin maksadı şeriatın üstünlüğünü iptal etmektir, bunu

78 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, ss. 104-111; İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâ füt*, cilt: I, s. 191.

79 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 112 vd; İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâ füt*, cilt: II, S. 709 vd. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

yapanlar zındıktır. Şeriat sahipleri ve filozofların çoğunluğu böylelerinin öldürülmesini emreder.⁸⁰

İbn Rüşd bu görüşlerinin ışığında *Kur'an-ı Kerim*'deki ayetleri üç farklı gruba ayırır: a) Dış anlamına herkesçe bağlı kalınması gereken ayetler; b) Kelâmcılar ve halk tarafından dış anlamlarına, fakat filozoflarca iç anlamlarına bağlı kalınması gereken ayetler ve c) Öncekilerden hangisine sokulacağı kesin olarak bilinmeyen ayetler. Filozofların bu üçüncü türden ayetleri yorumlarken düştükleri hatalar bağışlanabilir hatalardır. Birincileri yorumlamak küfürdür. İkincileri yorumlamak ise, filozoflar için zorunlu, halk ve kelâmcılar için küfürdür. Filozofların bu türde ayetleri yorumlamamaları küfürdür. Ancak bu tür yorumların halka açıklanmaması ve ehil olmadıkları için kelâmcıların da bu tür yorumlarla uğraşmaktan men edilmeleri gerekir. Sıradan insanlar ve kelâmcılar için bu türden ayetlerin dış anlamlarıyla yetinmek en doğru yoldur. Bu, onları erdemli ve ahlaklı eylemlere yöneltmek için yeterlidir. Sözelimi, *Kur'an*'da yapıldığı gibi, cenneti "altından ırmaklar akan ve siyah gözlü hurilerin yaşadığı" (Duhan (XLIV), 54; Vâk'ra (LVI), 34-47) bir bahçe olarak anlatmak daha iyidir. Buna karşılık Hz. Muhammed, kesin kanıt taraftarlarını (filozofları) düşünerek, "Cennet, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir ölümünün kalbinde yer almayan şeydir" buyurmaktadır.⁸¹ Öyle anlaşıyor ki, İbn Rüşd, yalnızca felsefenin, hakikatin doğrudan bilgisine ulaşabildiğini, *Kur'an*'ın ise aynı hakikati simgeler ve örneklerle örtülü olarak verdiğini ve bu türden bilgilerin hem sıradan insanları erdemliliğe ve ahlaka yöneltmesi açısından hem de tıpkı İbn Miskeveyh ve İbn Tufeyl'de olduğu gibi, filozofun eğitim aşamaları içinde yer alması açısından önem taşıdığını sergilemeye çalışmaktadır. Nitekim ona göre, *Kur'an*'daki görünüşte çelişkili ve kapalı ayetler, felsefeye yönelmiş kişilerin zihinlerini uyarır ve hakikati içeren iç anlamlara geçmelerini sağlar.⁸²

80 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, ss. 712-714.

81 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 99 vd., ss. 115-25; 149-150; İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, ss. 709-711.

82 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 98 vd. - <https://rantey.org>

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin mucizeyi ve Tanrı'nın kudretini korumak için neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğuna yönelttiği eleştiriyi de önemser. Bu konunun dinle olduğu kadar bilgi ve bilimle de ilişkisi vardır. Ona göre, mucize dinin alanına girer; felsefenin konusu değildir. Filozoflar arasında bu konuda İbn Sînâ'dan başka söz söyleyen de olmamıştır. O da mucizeyi reddetmemiştir; onu peygamberin hayal yetisi, nazari ve amelî aklıyla ama doğal nedenselliği yadsımadan açıklamaya çalışmıştır.⁸³ Doğada uzun sürede meydana gelen değişimlerin, peygamberin özel yetilerinin etkisiyle kısa sürede meydana gelebileceğini ileri sürmüştür.⁸⁴ İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî, neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsıyarak, aklı, nesnelerin tabiatını, bilgiyi, evrendeki düzeni reddetmekte ve sofistlere yaklaşmakta; neden-sonuç ilişkisini yadsıdığı için, evrendeki her şeyi tesadüfe indirgemektedir.⁸⁵ Gazzâlî'nin bu eleştirilerden kurtulmak için ileri sürdüğü âdetullah terimi de onu kurtarmaya yetmemektedir; çünkü âdet alışkanlığa bağlıdır, çoğunlukla yapılan fiile gönderme yapmaktadır ve Tanrı'ya iliştilerilemez.⁸⁶ O şöyle der:

Duyulur nesnelerde gözlenen etkin nedenlerin varlığının inkârı bir safsatadır. Böyle bir şeyi söyleyen kimse ya diliyle gönlündekini inkâr etmektedir ya da bu konuda kendisine ilişen safsataya dayalı bir kuşkunun peşindedir. Bunu reddeden kimsenin, her fiilin mutlaka bir faili bulunduğunu kabul etmesi mümkün değildir. (...) Onların (kelâmcılar), bu dünyada failleri algılanmayan birtakım eserler bulunduğu için, birbirlerini etkiledikleri algılanan etkin nedenler konusunda böyle bir kuşkuya düşmeleri doğru değildir. Nedenleri algılanmayanlar, yalnızca nedenlerinin bulunduğu algılanmamasından ötürü, bilinmemekte ve araştırılmaları gerekmektedir. Nedenlerinin bulunduğu algılanmayan nesneler, tabii olarak bilinmiyor ve araştırılmaları gerekiyorsa, bu durumda bilinmeyenler dışında kalan nesnelerin nedenleri zorunlu olarak duyularla kavranıyor demektir. Böyle bir şey ise kendiliğinden bilinenle bilinmeyen arasında bir ay-

83 Bkz. Hasan Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Göre Mucize", *Kelâm Araştırmaları*, 6: 2, 2008, ss.115-130.

84 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, ss.618-625.

85 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s. 631 vd.

86 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s. 643.

rım yapamayan kimsenin işidir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin bu konuda ileri sürdüğü hususlar safsataya dayanır. (...) Nesnelerin tek tek her varlığa özgü fiilleri gerektiren ve nesnelerin özlerinin, adlarının ve tanımlarının farklı olmalarını sağlayan özleri ve niteliklerinin bulunduğu kendiliğinden bilinmektedir. Eğer tek tek her varlığın kendine özgü bir fiili bulunmasaydı, kendisine özgü bir tabiatı da bulunmazdı. (...) Var olanın tabiatı kaldırıldığında da yokluk gerekmektedir. (...) Sonradan var olan varlıkların, etkin, madde, suret ve amaç (gaye) olmak üzere dört nedeni olduğu kendiliğinden bilinmektedir. (...) Akıl varlıkların nedenleriyle birlikte kavranmasından başka bir şey değildir. (...) O hâlde, nedenleri inkâr eden kişi, aklı inkâr etmiş olur. Mantık sanatı, nedenlerin ve sonuçların bulunduğunu ve bu sonuçları bilmenin, ancak onların nedenlerini bilmekle yetkinliğe ulaşabileceğini ortaya koymaktadır. Bu şeyleri reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmektir; çünkü bu, gerçek bilgiyle bilinebilen herhangi bir şeyin bulunamayacağı; bulunsa bile, böyle bir şeyin sanıya dayalı bir şey olacağı, ne bir kanıtın ne de bir tanımın bulunacağı ve tanımları oluşturan öznlü yüklem kategorilerinin ortadan kalkacağı anlamına gelir. Zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını kabul eden kimsenin, bu sözünün zorunlu olmadığını bilmesi gerekir. (...) Yüce Allah'ın bir âdetinin olması imkânsızdır; çünkü âdet, failin kazanmış olduğu bir yeti olup, failden çıkan fiilin sık sık yinelenmesini gerektirir.⁸⁷

İbn Rüşd burada durmaz; Gazzâlî'yi neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsılamakla, Tanrı'yı hiçbir ilke ve kurala uymak zorunluluğu hissetmeyen zalim bir sultan konumuna sokmakla suçlar:

Biz, böyle bir etkini (fâ'il), ülkesinde bir benzeri daha bulunmayan, yüksek güce sahip, başvuracağı ya da uyacağı hiçbir yasa ve gelenek de bulunmayan zalim bir hükümdar gibi, varlıkları zorbalıkla yöneten biri olarak düşünmekteyiz. Aslında bu hükümdarın eylemlerinin doğal olarak bilinmemesi gerekir. Eğer ondan bir eylem ortaya çıkarsa, bu eylemin, her an için varlığının sürekli olması da doğal olarak bilinemez.⁸⁸

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirisini itibarsızlaştırmak için olsa gerek, onun İbn Sînâ'nın eserleri dışın-

87 İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, ss. 631-634.

88 İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s. 643. <https://rantey.org>

da felsefe kitabı okumadığını,⁸⁹ felsefe bilmediği için safsata yaptığını ve sık sık çelişkiye düştüğünü söyler.⁹⁰ Ona göre Gazzâlî, kitap yazarken, belli bir mezhebe bağlanmayı gerekli görmemiş, Eş'arîlerle Eş'arî, sûfilerle sûfî, nihayet filozoflarla filozof olmuştur. Bu bakımdan onun durumu şu şiirdeki duruma benzer: "Yemenli biriyle karşılaştığım bir günde Yemenli, Ma'di kabilesinden birisine rastladığım diğer bir gün de Adnan kabilesindenim."⁹¹ Öte yandan Gazzâlî, halka açılmaması gereken konuları halka açmış, onları hakikat düşmanı yapmış, yine tevil edilmemesi gereken dinsel konuları tevil ederek küfre düşmüştür. O, halk için onların kapasitelerine uygun en sağlam ilaç olan şeriati bozmuş, ilacın doğasına zarar vermiştir. Söz konusu harika ilacı ilk bozan ve terkiğini değiştiren Hariciler, sonra Mu'tezile, sonra Eş'arîler ve onlardan sonra da mutasavvıflar olmuştur. Daha sonra Gazzâlî gelmiş ve kapıyı ardına kadar açmıştır. Çünkü o, anlayışının ulaşabildiği kadarıyla filozofların görüşlerini ve bütünü ile felsefeyi halka açıkça anlatmıştır.⁹² İbn Rüşd sözünü şöyle sürdürür:

Gazzâlî, felsefeyi halka anlattı; bu kitabına *Makâsıd el-Felâsife* (Filozofların Amaçları) adını verdi. Sonra da bu kitabı filozofları reddetmek için yazdığını ileri sürdü. Daha sonra *Tehâfüt el-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlıkları) diye bilinen eserini yazarak, iddiasına göre icmayı aştılar diye üç sorunda filozofları tekfir etti; diğer birtakım sorunlarda ise onların bidatçı olduklarından dem vurdu. Savını kanıtlamak için bu kitapta insanı tereddüde düşüren kanıtlar, şaşırtıcı şüpheler ve itirazlar ortaya koydu. Böylelikle birçok kimseyi hem felsefeden hem de dinden uzaklaştırarak saptırdı. Sonra *Cevâhir el-Kur'an* (Kuran'ın Özleri) diye bilinen eserinde, *Tehâfüt*'te yazdığı şeylerin birtakım cedelî sözler olduğunu, hakiki sözlerinin *el-Mednûn bihi alâ Gayri Ehlihî* (Ehil Olmayandan Kıskanılan ve Esirgenen Bilgiler) eserinde bulunduğunu ileri sürdü. Daha sonra *Mışkât el-Envâr* (Nurların Kaynağı) diye bilinen bir eser yazdı. Burada Tanrı'yı bilenlerin mertebelerini anlattıktan sonra şöyle dedi: Tanrı hareketsiz olan ilk göğü yarattı ve onu hareket ettirdi. Bu gök, Tanrı'nın kendisinden sudur eden ilk var-

89 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 284.

90 Örneğin bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 30, 140; cilt: II, s. 478.

91 Bkz. İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, ss. 113-114.

92 Bkz. İbn Rüşd, *el-Kesf*, ss. 196-198.
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

lıktır. Bunun böyle olduğuna inanalar hariç, diğer insanlar hakikat karşısında perdelenmişlerdir, yani önlerinde perde bulunduğu için hakkı ve hakikati görememişlerdir. İşte bu söz, metafizik alanda filozofların inancının onun tarafından kabul edildiğinin açık kanıtıdır. (Yine o, bu görüşüyle çelişerek), filozofların diğer bilimlerdeki durumunun aksine, metafizik sahadaki görüşlerinin birtakım tahminlerden başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. *el-Munkiz min ed-Dalâl (Sapıklıktan Kurtuluş)* adını verdiği diğer bir eserinde filozoflara saldırmış; bilginin, ancak halvet ve tefekkürle hâsıl olacağını, bu mertebenin de peygamberlerin bilgideki mertebelerine benzediğini ileri sürmüştür. Bu görüşünü aynen *Kimya es-Saadet (Mutluluğun Kimyası)* adlı yapıtında yinelemiştir. Onun çelişkileri ve yapıp etmeleri yüzünden halk ikiye bölünmüştür: Bir kısmı felsefeyi ve filozofları kötüleme, diğer kısmı isini dini te'vil etme yolunu tutarak felsefeye yönelmiştir. Hâlbuki tüm bunlar yanlıştır. Çünkü dini zahiri üzere kabul etmek, dinle felsefenin uzlaştırılması konusunda halka açıklama yapmamak gerekir. Bu husustaki açıklama yapmak, hakkında kanıtı sahip olmadıkları hâlde felsefenin sonuçlarını halka yaymak anlamına gelir. Bu ise ne helaldir ne de caizdir. (...) *Faysal et-Tefrika beyn el-İslam ve'z-Zendeka (Müslümanlar ve Zındıklar Arasındaki Farklar Hakkında Yargı)* ismini verdiği bir başka eserinde te'villerin türlerini saydıktan sonra, yapmış oldukları te'vilde icmayı aşsa bile te'vilci kâfir olmaz demesine (rağmen başka eserlerinde farklı te'vile konu olan şeyleri küfür saymıştır). (...) Bu adamın yapmış olduğu iş iyice incelenirse, bunun, hem dine hem de felsefeye büyük zarar verdiği görülür.⁹³

Fârâbî ve İbn Sînâ eleştirisi:

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirilerini irdeleyen yer yer Fârâbî ve İbn Sînâ'yı da eleştirir. Onları, büyük ölçüde Aristoteles'ten ayrılıp kelâmcılara uymak, felsefeden ödün vermekle suçlar.⁹⁴ Onun Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yönelik eleştirisini, Aristoteles yorumculuğunun bir uzantısı saymak gerekir; çünkü yorumlama sırasında onun özgün öğretisine nüfuz ettiği, bu nüfuzu sayesinde, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'e mal ettikleri sahte Aristotelesçi görüşleri fark ettiği söylenebilir. İbn Rüşd, bu iki filozofun, Aristoteles'in görüş-

93 İbn Rüşd, *el-Keşf*, ss. 150-152.

94 Bkz. İbn Rüşd, *Tahâfütü't-Tahâfüt*, cilt: I, s. 71. <https://rantey.org>

lerini hakıyla anlayamadıklarını, başkalarının görüşleriyle karıştırdıklarını, çarpıttıklarını ve filozoflara karşı asılsız sözler uydurduklarını ileri sürer.⁹⁵ Hatta Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'e ters düştüklerini göstermeyi hedefleyen eleştiri kitapları kaleme almıştır. Bu bağlamda bize ulaşmayan, *Kitâb mâ Halef fîhî Ebû Nasr li Aristo fî Kitâb el-Burhân*, *Kitâb fîmâ Hâlefe Ebû Nasr Li Aristutâlîs fî Kitâb el-Burhân min Tertîbihi ve Kavânîn el-Burhân ve el-Hudûd*, *Makâle fî er-Red alâ Ebî Ali İbn Sînâ fî Taksîmihi el-Mevcudât ila Mümkîn alâ el-İtlâk ve Mümkîn Bizâtihi Vâcib Bigayrihi ve ilâ Vâcib Bizâtihi* adlı yapıtları anılabilir.⁹⁶ O, *Tehâfüt et-Tehâfüt* adlı yapıtıyla, Gazzâlî'nin yaptığı işi, yani Fârâbî ve İbn Sînâ'nın şahsında filozofların tutarsızlığını ortaya koymanın gerçek filozofların değil, bu gerçek filozofları anlayamadığı hâlde temsile kalkışan bir kısım sonraki filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymak olarak niteler, onu felsefi bakımdan kusurlu metinlere yönelerek felsefeyi eleştirmekle suçlamaktadır.⁹⁷ Ona göre, Fârâbî ve İbn Sînâ, uzlaşması mümkün olmayan Aristoteles ve Platon'u uzlaştırmaya çalışmışlar ve onun felsefesini bozmuşlardır. İbn Rüşd'ün bu iki filozofa yönelttiği eleştiriler, anlama, yorumlama ve yöntem sorunu, varlık-mahiyet arasındaki ilişki,⁹⁸ varlıkların bölümlenmesi, Tanrı kanıtlaması, Tanrı'dan varlıkların sudûru,⁹⁹ bilfiil sonsuz varlığın mevcudiyeti, nefsin sonradan oluşu,¹⁰⁰ gök cisimlerinin mahiyeti,¹⁰¹ tümel-tikel bilimlerin ilişkileri gibi konuları kapsamaktadır.¹⁰²

İbn Rüşd, her şeyden önce Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, burhan metodunda Aristoteles'e uymadıklarını, yer yer kelâmcıla-

95 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, ss. 215-216; s. 269.

96 Bkz. Ömer M. Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn", *Divan: İlmi Araştırmalar*, cilt: IV, sayı: 10, 2001, s.148.

97 Bkz. Ömer M. Alper, *İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn*, s.149.

98 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 343.

99 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, ss. 210-211, 279-280.

100 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.129.

101 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 269.

102 Bkz. Ömer M. Alper, *İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn*, ss.145-172; benzer saptamalar için bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ss. 256-260; H. Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 151 vd.

rın kullandıkları cedelî düşünceye kaydıklarını ileri sürer. Bu cedelî yaklaşım ve kelâma yaklaşıma, onları, ontolojik düzlemde varlık ve mahiyeti birbirinden ayırmaya, varlıkları, zorunlu-mümkün biçiminde taksim etmeye,¹⁰³ hikmeti ve neden-sonuç ilişkisini reddeden imkân metafiziğini kabule ve Tanrı'nın varlığını kanıtlamada imkân kanıtını kullanmaya yöneltmiştir.¹⁰⁴ Yine İbn Sînâ, Aristoteles'ten ayrılarak, nefsin önceli olduğunu, göksel cisimlerde madde ve sûretin bileşimini görerek basit olmadıklarını kabul etmiş, fizik biliminin ilkelerinin fizik yerine metafizik içerisinde tartışılması gerektiğini söylemiştir. O tüm bunlarda Aristoteles'in burhani anlayışına karşı konumlanmış, cedelî bir yöntemle yönelmiştir.¹⁰⁵

İbn Rüşd'e göre, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın benimsediği sudûrcu teori de bütünüyle Aristocu öğretiye terstir.¹⁰⁶ Bu iki İslam filozofu, sudûr teorisini Aristoteles'e iliştiirmekle, onun bütün öğretisini tahrif etmişlerdir.¹⁰⁷ Onların öğretisine göre evren, kuşatıcı küreden (muht) başlayıp, ay küresinde son bulan ve göksel küreleri hareket ettiren ayık akıllar aracılığıyla ilk varlıktan sudûr etmiştir. Kendinde çokluk taşımayan Tanrı'dan çokluk evreni, özüyle mümkün başkasıyla zorunlu ayık akıllar aracılığıyla meydana gelmiştir.¹⁰⁸ İbn Rüşd'e göre, bu türden bir anlayışa başvurarak, birlikten çokluğun meydana gelişini açıklamaya çalışan bir öğreti, hem Aristoteles'in anlayışına terstir hem de ciddi mantıksal hatalar içerir. En büyük hata, anılan öğretinin, görünmeyen etkini görünen etkiye benzer bir biçimde konumlandırmaktan kaynaklanır. Zira anılan öğreti, tıpkı doğal nesnelerde olduğu gibi, Tanrı'nın ancak tek bir sonucu meydana getirebileceğini iddia eder. O şöyle der:

Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları, görülmeyen âlemdeki etkinin (fâ'il) görülen âlemdeki etkiye benzediği, bir tek etkinden ancak bir tek eser çıkabileceği ve herkese göre,

103 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, ss. 309-310.

104 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 71.

105 Bkz. Ömer M. Alper, *İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re'ye-yi'l-Hakimeyn*, ss. 145-172.

106 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 210 vd.

107 Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 256.

108 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, ss. 210-212.

İlk'in mutlak Bir olduğu konusundaki karşıtlarına uyduklarından, ondan çokluğun nasıl çıktığını açıklamakta güçlük çekmişlerdir ve bu güçlük onları, İlk'in günlük hareketi meydana getiren varlık olmadığını söylemek zorunda bırakmıştır. Gerçekte onlar, İlk'in basit bir varlık olup, ondan en büyük gök küresinin hareket ettiricisinin ve en büyük gök küresinin hareket ettiricisinden de, en büyük gök küresinin ve bunun altında yer alan ikinci gök küresinin hareket ettiricisinin çıktığını söylemişlerdir; çünkü bu hareket ettirici varlık, İlk'in ve kendi özünün bilincinde olan şeyden oluşmaktadır.¹⁰⁹

İbn Rüşd'e göre, bu görüş, onların benimsedikleri ilkelere göre de yanlıştır; çünkü akıl eden ve akıl edilen şey, insan aklında aynı şeydir ve bu durum ayırık akıllar için de geçerlidir. Onların ileri sürdüğü bu görüşlerin hiçbiri, Aristoteles'in görüşünü bağlamamaktadır; çünkü görülen evrende, kendisinden bir tek eylemin çıktığı bir tek etkinin, ancak ortak bir ada sahip oldukları için, İlk etkinin durumunda olduğu söylenebilir. Görülmeyen evrendeki İlk etkinin mutlak etkindir, görülen evrendeki etkin ise, sınırlı bir etkindir. Mutlak etkinden ancak mutlak eylem çıkar, mutlak eylem ise, özellikle belli bir sonuca ilişkin değildir.¹¹⁰ Bu yüzden, Aristoteles, insan aklı ile kavranan şeylerin, etkininin maddeden soyutlanmış ve her şeyi kavrayan bir akıl olduğunu kanıtlamaya yönelmiştir. Aristoteles'in görüşüyle bakıldığında, soruna şu şekilde yanıt verilebilir: Maddenin biçimle ve evrenin basit parçalarının birbiriyle bağlantılı olması gibi, varlıklar, ancak birbiriyle bağlantıları dolayısıyla mümkün olan nesnelerdir ve bu bağlantıların sonucu olarak varlıklarını elde ederler. Bu durumda, anılan bağlantıyı sağlayan, varlığı da sağlayandır.¹¹¹ İbn Rüşd'e göre, her bağlı olan nesne, kendisinde "bir" bulunması bakımından, bağlı olduğuna ve ona bağlı olmasını sağlayan "bir" ancak, kendisiyle birlikte bulunan ve özü dolayısıyla var olan "bir"den çıktığına göre, burada tek ve özü dolayısıyla var olan "bir"in bulunması ve bu "bir"in de ancak özü dolayısıyla bir tek anlam vermesi zorunludur. Bu birlik, varlıkların doğalarına bağlı olarak çeşitlilik gösterir. Tek tek

109 İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, ss. 210-211.

110 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 211.

111 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 211.

varlıklara verilen bu birlikten, onların varlıkları ortaya çıkar ve bütün birlikler, tıpkı tek tek sıcak olan varlıklarda bulunan sıcaklığın ateş olan ilk sıcak şeyden meydana gelmesi ve ilk sıcaklığa doğru yükselmesi gibi, ilk birliğe yükselir.¹¹² Bu görüşle Aristoteles duyularla algılanan varlıkla, akılla kavranan varlığı birleştirmiş; evrenin bir olup birden çıktığını, bu birin, bir bakımdan birliğin, bir başka bakımdan da çokluğun nedeni olduğunu göstermiştir. Aristoteles'in ortaya koyduğu bu hususu, daha önce kimse söylemediği gibi, anlaşılması zor olduğu için, ondan sonra gelenlerin çoğu da kavrayamamıştır.¹¹³ İbn Rüşd, sözünü şöyle sürdürür:

Durum böyle olunca, kendisinden bir tek kuvvetin çıktığı bir tek varlığın bulunduğu ve bu kuvvetle bütün varlıkların meydana geldiği açıkça ortaya çıkar. Bu varlıklar çok olduklarına göre, bir olması bakımından bir'den çokluğun var olması, ya da çokluğun çıkması zorunludur.¹¹⁴

İbn Rüşd'e göre, bu anlayış, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın birden bir çıkar anlayışlarından bütünüyle farklıdır; onlar Aristoteles'i anlama konusunda büyük bir yanılgıya düşmüşler ve bu konuda kesin kanıta dayanmamışlardır.¹¹⁵ Birden bir çıkar ilkesini Fârâbî ve İbn Sînâ gibi yorumlamak, Tanrısal kudretin tabiatını yanlış anlamak ve onun kudretini keyfî olarak tek yaratma tarzıyla sınırlandırmak demektir.¹¹⁶

İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı, Eş'arîlerin imkân metafiziğini örtük bir biçimde kabul etmesi yüzünden de eleştirir.¹¹⁷ İbn Sînâ imkân metafiziğini kabul etmekle doğal nedensellik bağını inkâr etmiştir. Çünkü İbn Sînâ, madde tözsel biçimleri almaya hazır hâle geldiğinde, tözsel biçimlerin etkin akıldan sudûruyla ilgili görüşünde, açıkça ay-altı evrendeki bütün gerçek etkinliği "Vâhib es-Suvar" diye nitelediği aşkın-fail ilke olan etkin akla isnat etmiştir. Böylesi bir bakış açısı, maddenin ve

112 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfût et-Tehâfût*, cilt: I, s. 211.

113 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfût et-Tehâfût*, cilt: I, s. 211.

114 İbn Rüşd, *Tehâfût et-Tehâfût*, cilt: I, s. 211.

115 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfût et-Tehâfût*, cilt: I, ss. 211-212.

116 Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 258.

117 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfût et-Tehâfût*, cilt: I, s. 71, 309; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 258.

maddedeki etkin ilke olan doğanın/tabiatın oynadığı rolü büyük ölçüde ikincilleştirmekte ve maddesel nedenleri edilgin kılmaktadır.¹¹⁸

İbn Sînâ'nın, "mutlak mümkün", "özüyle mümkün başkasıyla zorunlu" ve "özüyle zorunlu" şeklinde ortaya koyduğu varlığa yönelik ayrımı da yanlıştır.¹¹⁹ Bir şey ya mümkündür ya da zorunludur. Bu yüzden, "özüyle mümkün başkasıyla zorunlu kategorisi", kendi içinde mantıksal olarak çelişiktir; çünkü bu mümkünün tabiatının değişmiş olduğunu ifade etmekte, mümkünü mümkün olmaktan çıkarmaktadır.¹²⁰ Kaldı ki, böylesi bir ayırmadan hareket ederek evrenin mümkün olduğu da kanıtlanamaz. Özel bir varlıkta son bulan, doğal ya da doğaüstü nedenler silsilesi kabul edildiğinde bu silsileye bağlı varlığın mümkün değil, zorunlu varlık olması gerekir.¹²¹ İbn Sînâ'nın yaptığı anılan ayırım, "var olanı var olması dolayısıyla içine alan bir ayırım değildir."¹²² O, İbn Sînâ'nın Eş'arî kelâmcılardan aldığını söylediği imkân deliliyle, yanlış ve cedelî öncülere dayandığını belirterek sözünü şöyle sürdürür:

Gerçekte, evrenden Tanrısal hikmetin takdir ettiği zorunluluk damgasını kaldıran kimsenin elinde, artık onun hakîm yaratıcısının varlığını kabul etmek için hiçbir temel kalmayacaktır.¹²³

İbn Rüşd'e göre, İbn Sînâ'nın "hem mümkün hem de ezeli olan evren anlayışı", anılan taksimiyle yakından ilişkilidir. Anılan anlayış açık bir biçimde yanlıştır; zira imkân gizil olan şeyin yüklemidir. O şey eylemsel olduğunda imkân hâlinde değil artık zorunludur.¹²⁴ Ayrıca Aristoteles'in de işaret ettiği gibi, ezeli varlıklarda, imkân zorunlulukla aynıdır. Çünkü ezeli olarak mümkün olan şeyin, onun ezeli olarak imkânsız olduğu kabul edilmedikçe, ezeli olarak var olması gerekir.¹²⁵

118 Bkz. İbn Rüşd, *Tefsîr mâ Ba'd et-Tabî'a*, cilt: III, Beyrut 1938, s.1489.

119 Bkz. H. Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul 2007, s.152.

120 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, ss. 310-311; *Tefsîr mâ Ba'd et-Tabî'a*, cilt: III, s. 1932 vd.

121 Bkz. H. Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 152.

122 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 314.

123 İbn Rüşd, *Tefsîr mâ Ba'd et-Tabî'a*, s. 1632.

124 Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s. 313 vd.

125 Bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 258.

Farklı fırkaların eleştirisi:

İbn Rüşd, İslam dünyasında ortaya çıkmış diğer akımların da eleştirisini yapar. Bu akımlar, hem dine hem de felsefeye zarar vermiş, te'villere yönelerek, birbirlerini dinsizlikle suçlamışlardır. Şöyle der:

Bugün bu fırka ve zümrelerin en meşhuru dört tanedir. İlki, halkın çoğunun Ehl-i Sünnet olarak nitelediği ve Eş'ariyye adıyla bilinen fırkadır. İkincisi Mu'tezile; üçüncüsü Bâtınilik (mutasavvıflar), dördüncüsü ise Hâşeviyye diye anılan fırkadır. Bu fırkalardan her biri Tanrı hakkında değişik akidelere inanmış, şeriatın lafızlarını (ve dogmalarda geçen açık sözleri) zahirî anlamından saptıran te'villere yönelmişlerdir. Bütün halkın benimsemekle yükümlü olduğu ilk ve esas şeriatın kendi te'villeriyle oluşturdukları şeriat olduğunu, ondan sapanları ya kâfirlikle ya da bir bidatçılıkla suçlamışlardır. Bütün bunlar, yani te'villere dayanan itikatlar iyice düşünülür ve şeriatın maksadı dikkatli bir şekilde göz önüne alınırsa, büyük bir kısmının sonradan ortaya atılan birtakım sözlerden, uydurulan te'villerden ibaret olduğu meydana çıkar.¹²⁶

İbn Rüşd, bu saptamasının ardından, söz konusu ettiği tüm fırkaları teker teker irdeler. Önce Hâşeviyye fırkasını ele alır. Bunlar, Tanrı'nın varlığını bilme yolunun akıl değil nakil olduğunu ileri sürmüşler, iman meselelerinde, halkın iman etmekle yükümlü olduğu konularda şeriat sahibinden alınan şeylerle yetinmek gerektiğini söylemişlerdir. İbn Rüşd, bu fırkayı sapkın (dalalet) olarak niteler; çünkü onlar, akli ve kıyası reddetmektedir. Oysa *Kuran* akla yöneltmekte, akli incelemeyi zorunlu görmektedir. İbn Rüşd'ün deyişiyle onlar, gözleri dogma ya da din perdesiyle kapanmış kimselerdir.¹²⁷

İbn Rüşd, ardından Eş'arîlere yönelir. Onun da belirttiği gibi döneminde en yaygın akım budur. Onlar, Tanrı'nın varlığının sadece akılla tasdik edileceğine kani olmuşlardır. Lakin bu konuda tutmuş oldukları yollar, Tanrı'nın dikkatimizi çektiği dinsel yollar değildir. Onların geliştirmiş oldukları töz-i-linek metafiziğine dayalı hudûs delili ile yine onlardan birisi olan Cüveynî tarafından geliştirilen imkân kanıtı, cedelîdir ve

126 Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.100.

127 Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.101-102. Arşivi - <https://rantey.org>

şeriata uygun değildir. Dolayısıyla onların söyledikleri şeyler, ne halkı ne de burhan ehlini ikna edecek düzeydedir.¹²⁸ İbn Rüşd burada durmaz, Eş'arîlerin geliştirdiği tüm teolojik sistemi yıkmaya yönelir. Onları, Tanrı'nın sıfatları konusunda, bunlar öz (zât) müdür, yoksa öz üzerine eklenti (zait) midir, sıfatlar önceli (hâdis) midir, öncesiz (kadim) midir gibi şeriatta olmayan bidatler uydurmak, Tanrı'nın cisim olmadığını söylemekle birlikte, çelişkiye düşerek görülebileceğini ileri sürmekle itham eder.¹²⁹ Yine geliştirdikleri kesb teorisinin, cebrî olduğunu, elin üşümeden dolayı titremesiyle, kasıtlı titretmeyi bile ayırmaktan uzak olduğunu ileri sürer.¹³⁰ İbn Rüşd'e göre Eş'arîler, zulüm ve adalet konusunda öylesine garip bir doktrin benimsemişlerdir ki, ne insan aklına ne de Tanrı'ya yakışmaktadır. Tanrı'yı faili muhtar (özgür özne) yapacağınız diyerek, iyi ve kötünün nesnel varlığını yadsımışlar, keyfî bir öznelciliğe kaymışlardır. Bu yaklaşımlarının bir uzantısı olarak da Tanrı'ya şirk koşmanın bile özünde kötü olmadığını, eğer Tanrı dileseydi şirkin dahi iyi olacağını savunmuşlardır. Daha ileriye gidip, Tanrı'nın kullarına imkânsız şeyleri teklif edebileceğini, evren onun mülkü olduğu için yaptığı her şeyin, hatta kötülüklerin bile adil olduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysa tüm bu görüşler, hem şeriata zahirine hem de akla aykırıdır.¹³¹ Onlar bu tutumlarıyla Tanrısal hikmeti ve inayeti ortadan kaldırmışlar, imkân metafiziğiyle, evrende amaçlı bir eylem bırakmadıkları gibi, neden-sonuç ilişkisini de inkâr etmişlerdir.¹³² Tüm bu anlayışlarına uygun bir biçimde, te'vil edilmemesi gereken dogmaları te'vil etmişler, *Kuran*'dan tamamıyla uzaklaşan bir teoloji inşa etmişler, yaptıkları eylemlerle küfre girmişlerdir.¹³³

İbn Rüşd, Mu'tezile'yle ilgili, Endülüs'te onların tutmuş oldukları yol konusunda bilgi sahibi olmasını temin edecek

128 Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, ss.103-116.

129 Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 134 vd.

130 Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 186 vd.

131 Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 194 vd.

132 Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 169 vd.

133 Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 195; İbn Rüşd, *Faṣṣ'ul-Makāl*, s. 119.

yapıt olmadığı bahanesiyle suskun geçmekte, haklı olarak Tanrı'nın varlığı konusunda onların Eş'arîlerle aynı yolu tuttuklarını ileri sürmektedir.¹³⁴ Ancak bu suskunluğunu sürdürmemekte, Eş'arîlere yönelttiği eleştiriler bağlamında sık sık onlardan da söz etmekte, onları da te'vil edilmemesi gereken ayetleri te'vil etmekle itham etmektedir.¹³⁵ Hatta onların, Tanrı cisim değildir demelerine uygun bir biçimde Tanrı'nın görülmesini reddetmelerini ilkelerine uygun, ancak şeriata aykırı bulmaktadır. Yine onları, Tanrı'nın sıfatları konusunda bid'atler ortaya atmakla suçlamakta, onları da cedel ehli saymaktadır.¹³⁶

İbn Rüşd, ister Eş'arî ister Mutezilî olsun kelâmcılarla ilgili olarak oldukça katı bir söylem biçimine sahiptir; onları sık sık dinsizlikle ve dine, dinde olmayan şeyler katmakla suçlamakta ve onları akıl bakımından eksiklikle nitelemektedir. Sözgelimi kelâmcılara yüklendiği bir pasajda şöyle demektedir:

İslam'daki bütün şüphe ve tereddütleri, Tanrı'nın izin vermediği bir şekilde şeriatta yaptıkları düzeltmelerle, kelâmcılar ortaya atmıştır. Çünkü şeriatta kusurdan münezze olan Tanrı'nın önceli ya da öncesiz irade ile irade edici (mürîd) olduğuna dair hiçbir şey yoktur. Bu durumda kelâmcılar, bu tür konularda, ne şeriatın zahirine tabi olarak, mutluluk ve kurtuluşu zahire bağlı kalarak arayanlardan olabilmişler, ne de kesin bilgi (yakîn) sahiplerinin mertebesine ulaşarak, mutluluğu kesin bilgide bulan zümreye dâhil olabilmişlerdir. Bu hâllerıyla onlar, ne ulemâ sınıfına ne de tasdik ehli olan halk sınıfına tabidirler. Sadece ve sadece kalplerinde sapma eğilimi olan ve gönüllerinde hastalık bulunan bir zümreden olabilmişlerdir. Dışsal olarak dilleriyle söylemiş oldukları şeyler, içlerinde kendi kendilerine söyledikleri şeylere muhaliftir. Bunun sebebi, mezhep taassubu, meşrep sevgisi ve bağlılığıdır. Kelâmcıların söylemiş oldukları bu tür sözlerle alışmak, akılsal şeylerden büsbütün sıyrılıp uzaklaşmaya sebep olmaktadır. Nitekim Eş'arî mezhebinde mahir olan ve küçük yaştan beri bu mezhep üzerine yaptığı alıştırma ve id-

134 Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 118.

135 Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 122.

136 Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 135 vd, 152 vd. <https://rantey.org>

manlarla yetişen kimselere bu hâlin iliştigi görülür. Şüphesiz bu gibi kimseler, eğilim ve yetiştirme tarzı perdesiyle perdelenmiş olduklarından tabii, akli ve dinî hakikatleri göremezler.¹³⁷

İbn Rüşd, Bâtını yorumu eğilimli olmaları bakımından Bâtıniler diye de adlandırdığı sûfileri ve tasavvufu da eleştiri süzgecinden geçirir. O, böylelikle, aslında tasavvufta karar kılan Gazzâlîci projeyi de eleştirmektedir. Ona göre sûfilerin tuttuğu yollar akılsal (nazari) değildir. Yani öncüllerden ve kıyaslardan oluşmamaktadır. Sûfilerin iddiasına göre, gerek Tanrı gerekse onun dışındaki varlıklar hakkındaki bilgi ya da marifet, şehvani arzu ve engellerden soyutlanması ve kastedilen hedefe yönelinmesi hâlinde nefse Tanrı tarafından verilen bir şeydir. Onlar, bu görüşün doğruluğu konusunda şeriatın zahirinden pek çok delil getirmişlerdir. İbn Rüşd, varlığını kabul etsek bile bu yolun, insan olmaları itibarıyla bütün insanları içine alan, onların hepsini kuşatan bir yol olmadığını söyler. Ona göre, şeriat tarafından insanlar için tercih ve tavsiye edilen sûfilerin yolu olsaydı, akıl yürütme ve düşünme yolu batıl olur, bu yolun insanlarda mevcut olması abes ve manasız kalırdı. Hâlbuki *Kuran*, baştan sona kadar düşünmeye, ibret almaya ve akıl yürütmeye davet etmekte, akıl yürütme konusunda insanları uyarmakta ve onları harekete geçirmeye çalışmaktadır. Akıl yürütmenin sıhhatli olması için, tıpkı sağlığın bilgi tahsil etmede şart olması gibi, şehvet ve nefsi arzuların öldürülmesi şarttır. Ancak nefsi arzuların öldürülmesi, bilgi elde etme hususunda şart olmakla birlikte, özü itibarıyla marifet ve bilgi için yeterli değildir. Nitekim sıhhat de özü itibarıyla bilgi vermese bile, bilgi elde etmek için yine de şarttır, ama kendi başına sıhhat bilgi elde etmeye yetmemektedir. İşte bu yüzden şeriat halkı bu yola davet etmiş ve bütünü bu yolu teşvik etmiş, iyi amellere heveslendirmiştir. Yoksa sûfilerin sandıkları gibi, başlı başına bilgi elde etmek için yeterli olduğundan bu yola teşvik edilmiş değildir. Aksine bu yol, düşünme konusunda eğer faydalı ise, sadece hazırlık bakımından faydalıdır; yoksa iş sûfilerin dediği gibi değildir.

Yani nefsi dünyadan ve ahlaki kirlerden arındırmakla bilgi kendiliğinden oluşmaz. Öte yandan tıpkı kelâmcılar gibi sûfîler de te'vil edilmemesi gereken dogmaları te'vil etmişler, halkın dünya ve ahiret mutluluğunu temin eden şariat ilacının terkiibini bozmuşlardır.¹³⁸

Yeni bir teoloji:

İbn Rüşd, bu eleştirilerinin ardından, herkesi üzerinde uzlaşmaya çağırdığı yeni bir teoloji geliştirir. Bu teoloji, insanları Tanrı'nın varlığı, sıfatları, ahiret ve Tanrı-evren ilişkisi gibi konularda uzlaştırmayı hedeflemelidir.¹³⁹ Bu anlamıyla hatabi, cedelî ve burhani düşünmeye eğilimli her gruba hitap etmelidir. Bu ise şariatın zahirini temel alan bir teoloji inşa etmeyi gerektirir. O, *el-Keşf an Minhâc el-Edille*'de herkesi birleşmeye çağırdığı dinsel-teolojik ilkeleri şöyle sıralar:

Evrenin yaratıcısı ve yöneticisi (müdebbir) olarak Tanrı'nın varlığını herkes kabul etmelidir. Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlar ne Aristoteles'in ortaya koyduğu kozmolojik ya da etiolojik (illi) deliller ne de İbn Sînâ ve Eş'arî kelâmcılarının ileri sürdüğü imkân delilidir. Kelâmcıların kullandığı hudûs delili de burhani değildir, anlaşılmaz bir karakterdedir ve *Kuran*'a uymaz. Tanrı'nın varlığına yönelik en iyi delil *Kuran*'da yer alır ve bu delil, Tanrı'nın yaratma ve inayetini temel alır.¹⁴⁰ Ona göre, yine herkes Tanrı'nın birliğinde uzlaşmalıdır. *Kuran* Tanrı'nın birliğini sarahatle vurgular.¹⁴¹ Her Müslüman, *Kuran*'ın Tanrı'ya isnat ettiği kemal sıfatlarını; yani, ilim, hayat, kudret, irade, iştirme, görme ve kelâm sıfatlarını onaylamalıdır.¹⁴² *Kuran*, Tanrı'nın hiçbir şeye benzemediğini söylediğine göre, Tanrı bütün eksikliklerden tenzih edilmelidir. Ancak *Kuran*'da Tanrı'nın cismaniyetini ifade eden ve ona yön iliştiren ayetler kelâmcıların yaptığı gibi te'vil edilip, reddedilmemelidir. Bunlar oldukları gibi kabul edilmelidir. Bunlara ek olarak,

138 Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 117.

139 Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 117 vd.

140 Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, ss. 118-122, 162 vd.

141 Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 122 vd.

142 Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 129 vd.

Tanrı'nın adaleti, hikmeti, insanın iradesi ve ölümden sonra dirilme, *Tanrı'nın* ahirette gözle görülmesi gibi hususlar, şeriatte geçtiği biçimiyle te'vilsiz aynen onaylanmalıdır.¹⁴³

Anlaşıldığı kadarıyla İbn Rüşd'e göre, *Kuran*'ın zahirinden çıkarsanan bu ilkelere inanılırsa, ne dinle felsefe kavga eder ne de mezhepler birbirini küfür, bidat vb. ile suçlar. Toplumsal birlik, ancak dinin zahirine dayalı temel ilkelerini tevilsiz benimsemekle mümkündür. İbn Rüşd'ün zahire odaklı bu yaklaşımı, Maliki kadılığının bir ürünü olsa gerekir.

Mehmet Dağ-Hasan Aydın

Tehâfütü't-Tehâfüt

[59] **Esirgeyen, bağışlayan Tanrı adıyla:**

Varlığı zorunlu olan Tanrı'ya övgüden, bütün elçilerine ve peygamberlerine esenlik diledikten sonra, [deriz ki:] Bu yapının amacı Ebû Hâmid (el-Gazzâlî)'nin Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı) adlı kitabında ileri sürdüğü görüşlerin doğruluk ve doyuruculuk (fî't-tasdik ve'l-iknâ) derecesini göstermek ve bu görüşlerden büyük bir bölümünün kesinlik ve doğruluk derecesinden uzak olduğunu ortaya koymaktır.

1. Âlemin Öncersizliği¹

*Birinci Tartışma: Filozofların Âlemin Öncersizliği
Konusundaki Görüşlerinin Geçersizliği*

Gazzâlî, filozofların âlemin öncersizliği hakkındaki kanıtlarından söz ederken, diyor ki:

[60]

Bu bölümde yalnızca insan zihnini (*nefsini*) etkileyen kanıtları ele alalım. Burada dört kanıt bulunmaktadır.²

Birinci Kanıt

Filozoflar diyor ki: Öncesi olanın (*hâdis*) öncersiz olandan (*kadîm*) çıkması kesinlikle imkânsızdır; çünkü biz söz gelişi, kendisinden daha önce âlemin çıkmadığı bir öncersiz bulunduğunu ve daha sonra onun belli bir anda ondan çıkmaya başladığını düşünecek olursak, onun bu belli andan önce çıkmamış olduğu anlaşılır; çünkü onun, varlığını yeğleyen (*muraccih*) bir neden bulunmamaktadır, daha doğrusu, varlığı salt imkân hâlinde dir.

[61]

Daha sonra âlem var olunca, ya yeni bir yeğleyicinin ortaya çıkması, ya da ortaya çıkmaması gerekir. Eğer bu yeğleyici ortaya çıkmazsa, daha önce de olduğu gibi âlem salt imkân hâlinde kalır: Yok, eğer ortaya çıkarsa, bu yeğleyici hakkında şu soru sorulur: Niçin o şu anda tercihini kullanıyor da, daha, önce kullanmıyor? Bu durumda ya sonsuzca bir geriye gidiş söz konusu olacak, ya da ezelden beri tercihini kullanan bir yeğleyicide durmamız gerekecektir.

[64]

Bence bu görüş, cedelin en büyük ölçüde kullanıldığı bir görüştür ve kesin kanıt (*burhan*, ç. *berâhîn*) düzeyine ulaşmamıştır; çünkü onun öncülleri genel fikirlerden oluşmaktadır; başka bir deyişle, bu öncüllerin yüklemeleri konularının özünü (*zatî*) nitelikleri değildir ve genel fikirler de, ortak adla

1 Metnin konularının daha iyi anlaşılabilmesi için orijinal başlıklara dokunmaksızın bu kısa başlıklar tarafımızca ihdas edildi (ed.).

2 Burada üç kanıt bulunduğundan söz edildiği hâlde, daha sonraki sayfalarda dört ayrı kanıtın açıklaması yapılmıştır. Bu nedenle biz, "üç kanıt" deyişini "dört kanıt" biçiminde değiştirdik. <https://rantey.org>

adlandırılan nesnelere benzer; buna karşılık, kesin kanıtın öncülleri (*mukaddimât el-berâhîn*) aynı tözden (*cevher*) olan nesnelerle ilgilidir. Çünkü “*mümkün*” sözcüğü ortaklaşa olarak hem sık sık gerçekleşen mümkün anlamında hem seyrek [65] olarak gerçekleşen mümkün anlamında hem de eşit gerçekleşme olasılığına sahip olan mümkün anlamında kullanılır. Bu üç tür “*mümkün*”ün “*yeğleyici*”ye eşit ölçüde gereksinme duyduğu söylenemez. Sık sık gerçekleşen mümkünün, eşit gerçekleşme olasılığına sahip olan “*mümkün*”ün aksine, çoğu kez *yeğleyicisine*, kendi dışında değil, kendi özünde sahip olduğu düşünülür. Ayrıca *imkân*, bazen bir iş yapma *imkânı* olarak etkinde (*fâilde*), bazen de kabul etme *imkânı* olarak kendisi üzerinde bir iş yapılanda (*edilgen olanda-münfa'il*) bulunur ve bu durumda her ikisinin de bir *yeğleyiciye* eşit ölçüde gereksinme duyduğu söylenemez; çünkü kendisi üzerinde bir iş yapılanda bulunan *imkânın* dışarıdan bir *yeğleyiciye* gereksinme duyduğu herkesçe bilinmektedir; bu husus kendi yaptığımız şeylerde olduğu gibi, doğaya ilişkin şeylerden çoğunda da duyularla algılanabilir. Ancak doğaya ilişkin şeyler hakkında bazen bir güçlüğü rastlanmaktadır; bunun nedeni, doğaya ilişkin şeylerin çoğunda değişme ilkesinin onların bir parçasını oluşturmuş olmasıdır. İşte bu nedenle, doğaya ilişkin şeylerden çoğunun kendi kendilerini hareket ettirdikleri; hareket eden her şeyin bir hareket ettiricisinin bulunduğu ve kendi kendini hareket ettiren güçte hiçbir şeyin bulunmadığının kendiliğinden (apaçık olarak) bilinmediği düşünülür. Fakat bütün bunlar açıklamayı gerektirdiği için eski filozoflar (*el-kudemâ*) da bu yolu tutmuşlardır. Etkin olanda (*fâilde*) bulunan *imkânın* ise, çoğunlukla, fiile çıkarken dışarıdan bir *yeğleyiciye* gereksinme duymadığı düşünülür; çünkü etkin olanın (*fâilin*) iş yapmazken iş yapmaya geçmesi, çoğu kez bir *değiştiriciye* gereksinme duyan *değişme* (*tegay-yür*) olarak görülmez; tıpkı bir mühendisin mühendislik yapmazken mühendislik yapmaya ve bir öğretmenin öğretmenlik yapmazken öğretmenlik yapmaya geçmesi gibi. Bir *değiştiriciye* muhtaç olduğu söylenen *değişme*, bazen tözde (*cevher-*

de), bazen nitelikte, bazen nicelikte, bazen de mekânda (yer- [66] de) olur. Ayrıca, çoğu kişilere göre, öncesiz (*kadîm*)'den hem özü bakımından hem de başkası dolayısıyla öncesiz olan anlaşılır. Değişmelere gelince, kimilerine göre, bazı değişmelerin öncesiz olanda bulunması mümkündür. Nitekim Kerrâmiye fırkasına göre, sonradan yaratılan irade (*el-iradet el-hâdise*) öncesizde; eski filozoflara göre, oluşma ve bozulma öncesiz olan ilk madde'de bulunabilir.

Yine akılla kavranan nesnelerin, çoğu kişilere göre, öncesiz olan güç (*kuvve*) hâlindeki akılda bulunması da böyledir. Özellikle eski filozoflardan kimilerine göre ise, mümkün olmayan bazı değişmeler de bulunmaktadır.

Etkin olanın (*fâilin*) durumunu da buna benzetebiliriz. Nitekim bazı etkinler bir işi irade ile yaptıkları hâlde, bazıları da bunu doğal olarak yaparlar ve imkân hâlindeki bir işin her iki etkinden çıkması, bir yeğleyiciye gereksinme duyması söz konusu olunca, nitelik bakımından bir değildir. Ayrıca, acaba bu iki etkiye ayırma işlemi tam mıdır; yoksa kesin kanıt ne doğal etkiye ne de tanık olduğumuz iradeli etkiye benzeyen bir etkiye mi iletmektedir? Bütün bunlar, her biri gerek başlı başına gerekse eski filozofların bu konulardaki görüşleri açısından araştırma ve incelemeyi gerektiren pek çok sorunu kapsamaktadır. Gerçekte birçok sorunu bir tek sorun olarak ele almak yedi safsatadan³ en yaygın olanıdır. Bu ilkelerin [67]

3 İbn Rüşd'ün "yedi safsata" dediği şeyler "extra dictionem" adıyla bilinen "dile ilişkin olmayan" safsatalardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. İlinti (*mâ bi'l-araz*): Bir şey için doğru olan, onun bütün ilintileri (*arazları*) için de doğrudur veya bir şeyin bütün ilintileri için doğru olan, o şey için de doğrudur. Bu safsatayı bir başka biçimde şöyle deyimlendirmek de mümkündür: Genel bir kuralı, özel bir duruma bu özel durumun ilintili koşullarının söz konusu genel kuralı geçersiz kılacağını düşünmeden uygulamak. Söz gelimi; eğer Koriskos Sokrates'ten farklı ve Sokrates de insansa, Koriskos insandan farklıdır. Bir başka örnek: Dün satın aldığını bugün yersin, dün çiğ et satın almıştın; o hâlde bugün onu yersin. Bir üçüncü örnek: Bu köpek senindir, bu köpek babadır, o hâlde bu köpek senin babandır.
2. *A dicto secundum quid ad dictum simpliciter* (*sû' i'tibar el-haml=yüklemin kötü kullanımı*): Özel koşulları belirlenmeyen bir ilke ya da önermeyi kullanmak. Söz gelimi; su 100 santigrat derecede kaynar. Bu ilke yalnızca deniz seviyesinde geçerlidir. Denizden 1000 metre yükseklikte aynı

herhangi birinde yanılığa düşmek, var olan nesnelerin incelenmesinde büyük yanılığlara düşmenin nedeni olur.

sonucu alacağımızı düşünürsek yanlışmış oluruz. Bir başka deyişle, söz konusu ilkeyi değişik şartlar için de geçerli görecektir şekilde bir sonuçlamada bulunacak olursak, söz konusu safsatayı yapmış oluruz.

3. *Ignoratio elenchi* (*killet el-ilm bi' t-tebkîf*): İleri sürülen savın ne anlama geldiğini bilmezlikten gelme veya istenenden farklı bir sonucu kanıtlama. Parlamantoda konut yasası görüşülürken, bir üyünin, herkese insanca yaşayabileceği konutların sağlanmasının istenen bir şey olduğunu söyleyerek yasanın lehinde konuşması, söz konusu safsataya bir örnektir; çünkü herkese insanca yaşayabileceği konutların sağlanmasının istenen bir şey olması konu dışı olup, asıl sorun konuta açığı konusunda alınacak belli bir önlemle ilgilidir.
4. *Petitio Principii* (*Savı kanıtsama, eski deyişle musâdara alâ'l-matlûb*): Kanıtlanması gereken savı kanıtlanmış gibi kabul etmek. Buna şöyle bir örnek verilebilir: Herkese sınırsız konuşma özgürlüğü vermek, genelde devletin çıkarıdır: Çünkü her bireyin duygularını açıklamak konusunda tamamiyle sınırsız bir özgürlükten yararlanması, toplumun yüksek çıkarları içindir.
5. *Consequent* (*ihâm aks el-levâzim*): Öneri (*mukaddem*) ile sonurtuyu (*talî*) evirilmemesi gereken bir biçimde evirmek. Söz gelimi, bal sarı olduğu için, gerçekte safra olan sarı bir nesneyi bal sanmak. Yine "eğer bir din ruhu yüceltiyorsa, zulümden kurtulabilir" önermesinden hareketle "eğer bir din zulümden kurtulmuşsa, o dinin ruhu yüceltmesi gerekir" sonucuna ulaşmak söz konusu safsataya düşmek demektir.
6. *Sahte Neden* (*ca'l mâ leyse bi illetin illeten*): Bunun iki türü vardır. 1. Non causa pro causa: Belli bir eserin nedeni olmayan şeyi onun gerçek nedeni saymak veya bir tasımda yer almayan bir önermenin geçersizliğine, o tasımda ulaşılan sonucun saçmalığını kanıt olarak ileri sürmek. Söz gelimi, âlem düzdür, çünkü düz bir âlem sonsuzdur, sonsuz olan bir şeyin çevresini dolaşmak imkânsızdır. Burada âlemin çevresini dolaşmanın imkânsızlığının nedeni âlemin düz olması değil, onun sonsuz olmasıdır. Bir başka örnek: Ruh ve hayat aynı şeyler olduğu takdirde, var olma yok olmanın zıddı olduğu için belli bir yok olmanın zıddı bir var olma olacaktır; ölüm yok olma anlamına geldiği ve hayata zıt olduğuna göre, hayat var olma anlamına gelmektedir. Ancak böyle bir şey imkânsızdır; dolayısıyla ruh ve hayat aynı şeyler değildir. Burada geçersiz kılınan önerme bir öncül olarak kullanılmamıştır. 2. Post hoc ergo propter hoc: Bir olayın ötekinden önce gelmesinden önce gelenin sonrakinin nedeni olduğu sonucunu çıkarmak. Söz gelimi, ilkel kabileler, davul çalmayı Güneş tutulduktan sonra yeniden görülmesinin nedeni sayarlar.
7. *Soruların çokluğu, ya da karmaşık soru* (*cem' el-mesâ' il el-kesîra fî meseletin vâhidetin*): Ortaya atılan bir sorunun pek çok soruyu birden içermesi. Söz gelimi, "Annemi dövmekten artık vazgeçtin mi?" "Kötü davranışlarını bıraktın mı?" Yanıtı olumlu ya da olumsuz olsun, her iki soruda sorunun yöneltildiği kişiye geçmişteki davranışlarına ilişkin olarak gerçekte sorulmayan bir soruya olumlu yanıt verdiği izlenimini doğurmaktadır.

Gazzâlî der ki:

Bu hususa iki yönden karşı çıkılabilir. Bunlardan birincisi şöyle deyimlendirilebilir: Âlemin öncesiz bir irade tarafından var edildiği ve bu iradenin, âlem var olduğu anda, varlığını gerektirdiği; yokluğunun ise sona erdiği ana kadar sürdüğü; varlığının başladığı andan itibaren başlamış olduğu; daha önce varlığın, irade edilmediği için, var edilmediği ve tam var edildiği anda öncesiz bir irade ile irade edildiğinden dolayı var edildiğini söyleyenlerin görüşünü nasıl reddedersiniz? Bu görüşün sakıncası nedir ve bunu olanaksız kılan nedir? [68] Derim ki:

Bana göre, bu safsatadan ibaret bir görüştür. Çünkü Gazzâlî, yapılan şeyin fiilî durumunun fâilin serbestçe seçme gücüne sahip olması hâlinde, fâilin yaptığı işten ve işi yapmaya kesin karar vermesinden sonraya ertelenebileceğini söylemeyi mümkün görmediği için, onun fâilin iradesinden sonraya kalabileceğini söyler. Yapılan şeyin fiilî durumunun fâilin iradesinden sonra gelmesi mümkün olduğu hâlde onun fâilinden sonra gelmesi mümkün değildir. Bu fiilin, irade sahibi fâilin fiile karar vermesinden sonraya ertelenmesi de aynı biçimde mümkün değildir; çünkü aynı güçlük burada da söz konusudur. Bu durumda onun (Gazzâlî'nin) şu iki olasılıktan birini kabul etmesi zorunlu olur: Ya fâilin fiili kendisinde bir değişmeyi gerektirmeyip, onun dışarıdan bir değiştiricisinin bulunması zorunludur. Ya da fâile ilişik bir değiştiriciye gerek kalmaksızın bazı değişmelerin değişenin özünden (*zâtından*) ileri gelmesi ve bazılarının ise bir değiştirici bulunmaksızın öncesize ilişik olabilmesi gerekir. [69]

Bu konu ile ilgili olarak burada onun karşıtlarının (*hasımlarının*) benimsemiş oldukları iki husus vardır:

1) Fâilin fiili, zorunlu olarak bir değişmeyi ve her değişme de bir değiştiricisinin bulunmasını gerektirir.

2) Öncesiz, hiçbir biçimde değişmeye uğramaz. Bütün bunların açıklığa kavuşturulması güçtür.

Eş'arîler ya bir ilk fâilin bulunduğunu, ya da onun bir ilk fiile sahip olduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır; çünkü fâilin, fiili işlediği anda, sonradan var edilen esere nazaran durumu, fiilin henüz bulunmadığı andaki durumunun aynı olduğunu kabul etmek onlar için mümkün değildir. O hâlde yeni bir durumun ya da daha önce bulunmayan bir ilişkinin varlığı zorunludur; bunun ise ya fâilde, ya eserde, ya da her ikisinde birden olması gerekir. Bu durumda eğer biz her yeni bir durum için bir fâilin bulunmasını kesinlikle zorunlu görürsek, ya bu yeni durumun fâile gereksinme duyması zorunlu olur ki, bu durumda sözü edilen fâil ilk fâil olmadığı gibi, onun kendiliğinden fiilini meydana getirme gücü de bulunmayıp bir baş-

[70] kasına gereksinme duyar; ya da fiilin koşulu olan durumun fâili fiilin fâili ile aynı olur ki bu durumda da varsayılan bu fiil ilk olarak ondan çıkmış olmayıp eserin koşulu olan bu durumla ilgili fâilin fiili onun, eseri ortaya çıkaran fiilinden önce gelir. Görüldüğü gibi, bu fâillerde bir var ediciye gereksinme duymayan bazı sonradan olma durumların varlığı mümkün görülmedikçe, bu zorunlu olarak ortaya çıkan bir sonuçtur. Bir kimse kendiliğinden var olan şeylerin bulunmasını mümkün görmedikçe, böyle bir şey gerçek olmaktan çıkar. Bu kendiliğinden var olan şeylerin bulunabileceğine dair olan görüş, fâili inkâr eden eski filozofların öncüleri tarafından ileri sürülmüştür ve yanlışlığı apaçık olan bir görüştür.

Gazzâlî'nin bu itirazında bir karışıklık söz konusudur. Şöyle ki: Bizim "*öncesiz irade*" ve "*önceli irade*" deyimimiz ortaklaşa bir ada sahip, hatta birbirine zıt deyimlerdir; çünkü gerçekte deneyimine sahip olduğumuz irade eşit olarak birbirine karşıt iki şeyden birini yapma ve daha sonra da eşit olarak irade edilen iki şeyden birini kabul etme olanağına sahip olan bir güçtür; zira irade fâilin bir fiili yapma isteğidir (*şevk*). Fâil bu fiili işlediğinde, isteği son bulmuş ve irade ettiği şey gerçekleşmiş olur. İşte bu istek ve bu fiil eşit olarak birbirine karşıt olan şeylerle ilişkilidir. Kendisinde bulunan birbirine karşıt iki şeyden birini irade edenin öncesiz (*ezelî*) olduğu ile ri sürülürse, burada onun tabiatı imkân hâlinde zorunluluk

(*vucub*) hâline dönüştürülmüş olacağından, iradenin tanımı ortadan kalkar.

[71]

Yine iradenin öncesiz (*ezeli*) olduğu, irade edilen şeyin ortaya çıkmasıyla ortadan kalkmadığı, öncesi bulunmadığı için irade edilen şeyin gerçekleşmesinin herhangi bir anla sınırlandırılmadığı ileri sürülürse, buna ancak şöyle cevap verebiliriz: Kesin kanıt, ne iradeli ne de tabîî bir güce sahip olan bir fâilin varlığına iletir ve işte bu güce şer'î yargılar, "*irade*" adını verir. Tıpkı bunun gibi, kesin kanıt, gerçekten karşıt olmadığı hâlde, ilk bakışta karşıt olduğu sanılan birtakım nesneler arasındaki orta terimlere götürür; nitekim biz bununla ilgili olarak ne âlemin içinde, ne de âlemin dışında bulunan bir şeyden söz etmemizi örnek olarak gösterebiliriz.

Gazzâlî, filozoflar adına, cevap olarak şunları söyler:

Bu, imkânsızlığı açık olan bir husustur; çünkü sonradan var olan nesne zorunlu kılınmış ve bir nedene bağlanmıştır; nasıl ki bir sebebi ve zorunlu kılıcısı olmadan bir şeyin sonradan var olması imkânsız ise, aynı şekilde onun zorunlu kılınmasının, sebeplerinin ve unsurlarının bütün koşulları tam olarak yerine getirildiği hâlde, eseri ertelenen bir zorunlu kılıcının varlığı da imkânsızdır. Buna karşılık, bütün koşulları yerine getirilmek suretiyle zorunlu kılıcının gerçekleşmesi anında eserinin varlığı zorunludur ve onun ertelenmesi de tıpkı zorunlu kılıcısı bulunmaksızın sonradan olan bir şeyin varlığının imkânsız olması gibi imkânsızdır.

Kuşkusuz, âlem var olmadan önce, bir irade eden, bir irade ve bu iradenin irade edilen şeyle ilişkisi vardı; irade eden, [72] irade ve daha önce bulunmayan irade ile olan ilişki de yenilenmemiştir; çünkü bütün bu yenilenmeler değişme anlamına gelmektedir. O hâlde irade edilen şey nasıl oldu da değişikliğe uğradı? Daha önce bu değişikliğe engel olan şey ne idi? Değişme durumu, herhangi bir şekilde, herhangi bir tarzda, herhangi bir durumda ve herhangi bir ilişkide değişmezlik durumundan ayırıt edilemez. Daha doğrusu, her şey daha önceki durumunda bulunduğu, ayrıca irade edilen şeyin de var ol-

mayıp, daha önceki durumunu koruduğu hâlde, irade edilen şeyin daha sonra var olması imkânsızlığın en son derecesidir.

Derim ki:

Bence bu husus daha önce koymuş olduğumuz öncüllerden birini inkâr eden kimseyi bir yana bırakırsak, son derecede açık bir gerçektir. Oysa Gazzâlî, bu açıklamayı bırakarak, uzlaşma dayanan (*el-vazî*) bir örneği kabul etmekte ve böylece filozoflar adına verdiği bu cevabı karışık bir duruma sokmuş olmaktadır.

Gazzâlî der ki:

Bu tür imkânsızlık yalnızca zorunlu ve özünlû neden ve eserde değil, aynı zamanda göreneğe ve uzlaşma (*el-urfi ve'l-vazî*) dayanan hususlarda da söz konusudur. Söz gelişi bir kimse karısını boşadığını söylediği anda ayrılık derhal gerçekleşmezse, daha sonra böyle bir şeyin gerçekleşmesi düşünülemez; çünkü “boşadım” sözünü, o görenek ve uzlaşma göre verdiği hükmün nedeni kılınmıştır, dolayısıyla boşamayı ertesi günün gelmesi ve kadının belirli bir eve girmesi koşuluyla bağlamadığı sürece, hükmün sonucunun ertelenmesi düşünülemez; koşula bağlı boşamada ise hüküm derhal gerçekleşmeyip, ertesi günün gelmesi veya kadının sözü edilen [73] eve girmesiyle kesinleşmiş olur; bu durumda “boşama” sözü ancak gerçekleşmesi beklenen bir olaya bağlı olarak boş olmanın nedeni kılınmıştır. Oysa ertesi günün gelmesi ve kadının sözü edilen eve girmesi henüz gerçekleşmediğinden, eser, sözü edilen, olay gerçekleşinceye kadar ertelenmiş olur. Eser ancak, yeni bir olayın ortaya çıkması, yani eve girme ya da ertesi günün gelmesi ile ortaya çıkar. Bir kimsenin, eseri, henüz gerçekleşmemiş bir olaya bağlamaksızın, “boşama” sözünden sonraya bırakmayı istemesi, kuralı kendisi koyduğu ve bunun ayrıntılarını kendisi seçtiği hâlde, akla uygun düşmez. Böyle bir şeyi anlayamadığımıza ve aklımızla kavrayamadığımıza göre, nasıl olur da onu özünlû (*zatî*) aklî ve zorunlu nedencilik ilişkilerinde aklımızla kavramamız mümkün olur? Âdetlerimiz ve amaçlı fiillerimiz söz konusu olunca, bunlar, fiilen

amaç bulunduğu hâlde, ancak bir engelden ötürü amaçtan sonraya kalabilir. Amaç ve kudret gerçekleştiği ve engeller kalktığına amaçlanan şeyin ertelenmesi düşünülemez. Böyle bir şey ancak kesin karar vermekte düşünülebilir; çünkü kesin karar fiilin varlığı için yeterli değildir. Söz gelişi, yazı yazmaya kesin karar vermek, insanda yeni bir amaç, yani fiilî durumu değiştiren bir itilim ortaya çıkmadıkça, yazma işleminin gerçekleşmesini sağlamaz. Öncesiz irade ile bizim bir fiili amaçlamamız arasında bir benzerlik varsa, amaçlanan şeyin ancak bir engelden dolayı ertelenmesi düşünülebilir; bu durumda amacın önce gelmesi düşünülemez; zira bugünden ertesi gün kalkmayı amaçlamak, ancak kesin karar vermek suretiyle mümkün olur. Buna karşılık, öncesiz irade ile kesin karar vermemiz arasında bir benzerlik varsa, bu kesin karar verilen şeyin gerçekleşmesi için yeterli olmayıp, var etme anında amaçlı yeni bir itilimin bulunması kesinlikle zorunludur. Bu durumda ise öncesizin değişmesi söz konusu olur. Böylece bu itilimin, amacın, iradenin veya ne adla adlandırırırsanız o şeyin niçin şu anda olup da daha önce olmadığı konusundaki güçlük olduğu gibi kalır. Geride yalnızca şu seçenekler bulunmaktadır: Ya sonradan var olan nedensiz olarak gerçekleşir, ya da sonsuzca geriye gidiş söz konusu olur. Tartışmanın özü şudur: Bütün koşulları tam olarak ve geride hiçbir şey kalmaksızın yerine getirilen bir zorunlu kılıcı (neden) vardır. Bununla birlikte eser, başlangıcına insan hayalinin (*vehminin*) ulaşamayacağı ve binlerce yılın kendisinden hiçbir şey eksiltmeyeceği bir süre içinde ertelenmiş olduğu ve gerçekleşmiş olmadığı hâlde, daha sonra bu eser, yeni bir şey ortaya çıkmaksızın ve yeni bir koşulun gerçekleşmesi söz konusu olmaksızın birdenbire var olmuş ve gerçeklik kazanmıştır. Oysa böyle bir şeyin olması imkânsızdır. [74]

Derim ki:

Bence boşamayla ilgili göreneğe dayalı bu örnek filozofların dayandıkları kanıtları pekiştirir görünmekle birlikte, aslında bu kanıtları zayıf düşürmektedir. Bu durumda Eş'arîler şöyle diyebilirler: Tıpkı fiilen boşamanın, eve girme vb. gibi

koşullar meydana gelinceye kadar “boşama” sözünden sonraya ertelenmesi gibi, âlemin gerçekleşmesi de, bu gerçekleşmenin bağlı olduğu koşullar yerine gelinceye kadar Tanrı'nın yaratma fiilinden sonraya ertelenir. İşte bu an, Tanrı'nın âlemi var etmeyi amaçladığı andır. Ancak uzlaşma bağlı hususlar, akla dayanan hususlar gibi değildir. Bu uzlaşma bağlı hususları aklî olanlara benzeten Zâhir Ehli⁴ şöyle derler: Bu boşama bağlayıcı değildir ve “boşadım” sözünden sonraya ertelenmiş olan koşulun yerine gelmesiyle boşayanın boşaması gerçekleşmiş olmaz; zira bu, boşayanın fiiline bağlı olmaksızın gerçekleşen bir boşama olacaktır. Bununla ilgili olarak nesnelerin tabiatından çıkarılan aklî kavramla insanların, üzerinde birleştikleri konular arasında hiçbir ilişki yoktur.

Daha sonra Gazzâlî, Eş'arîler adına cevap vererek, der ki:

Siz, öncesiz iradenin, herhangi bir şeyin var edilmesiyle ilgili olduğunun imkânsızlığını aklî bir zorunlulukla mı, yoksa akıl yürütme ile mi biliyorsunuz? Sizin Mantık'ta kullandığınız deyimlerle ifade edecek olursak, bu iki terimin birbirlerine bağlı olduklarını bir orta terimle mi, yoksa böyle bir orta terime gerek bulunmaksızın mı biliyorsunuz? Eğer bir orta terimle bağlı olduklarını ileri sürerseniz, ki bu bir akıl yürütme yoludur, bu orta terimi kesinlikle belirtmek zorundasınız. Eğer bu hususu zorunlu olarak bildiğinizi ileri sürerseniz, bu durumda nasıl oluyor da size karşı çıkanlar onu bilme konusunda sizinle aynı düşüncüyü paylaşmıyorlar? Âlemin öncesiz bir irade ile sonradan var olduğuna inanan zümreye dahil olanların sayısı bir ülkeye sığdırılamayacak ve sayılamayacak kadar çoktur. Kuşkusuz bu kimseler, kalbî bilgiye sahip oldukları hâlde, salt inat olsun diye akla da karşı çıkmazlar.

[75] Bu durumun imkânsızlığını gösteren kesin kanıtın mantık kurallarına dayandırılması zorunludur; zira onların söz konusu ettikleri bütün hususlarda salt imkânsızlığı ortaya koymak ve bizim kesin karar ve irademize benzetme söz konusudur ki, böyle bir şey bütünyle yanlıştır. O hâlde öncesiz irade, son-

radan var olan amaçlara benzemez. Salt imkânsızlık ise, kesin kanıt olmaksızın yeterli değildir.

Derim ki:

Bana göre bu görüş, inandırma gücü son derecede zayıf bir görüştür. Bunu şu biçimde özetleyebiliriz: Eğer bir kimse bütün koşulları yerine gelmiş olan bir fâilin varlığından sonra eserinin meydana gelmesinin mümkün olmadığını iddia ederse, bu hususu bir tasıma (*kıyasa*) ya da ilk (*a priori*) bilgilere dayanarak ileri sürmüş olması gerekir. Eğer bu hususu bir tasıma dayanarak ileri sürmüş ise, o tasımı ortaya koyması gerekir; oysa ortada böyle bir tasım yoktur. Eğer bu hususu ilk bilgi ile kavradığını ileri sürmüş ise, ona karşı çıkanlar ve başkaları dahil bütün insanların bunu kabul etmeleri gerekir. Oysa bu doğru değildir; *Çünkü kendiliğinden* bilinen şeyin koşulu, onu bütün insanların bilmesi değildir. Bir şeyin bütün insanlarca bilinmesi, o şeyin herkesçe tanınır olmasından başka bir şey değildir; nitekim herkesçe tanınan şeyin de kendiliğinden bilinen olması gerekmez.

Daha sonra Gazzâlî Eş'arîler adına şu cevabı verir.

"Biz, bütün koşulları yerine gelmiş olduğu hâlde, eseri bulunmaksızın bir zorunlu kılıcının varlığının düşünölemeyeceğini, böyle şeyi mümkün görmenin ise aklın gereğine aykırı düşeceğini, yine aklın bir gereği olarak biliriz" denirse, buna şöyle karşılık veririz:

Size karşı çıkanlar *"özünde herhangi bir çokluğun bulun-* [76] *masını gerektirmeksizin, bilgi öze eklenmeksizin ve bilinenin artmasıyla bilgide bir artma söz konusu olmaksızın bir tek özün (zatın) bütün tümelleri bildiğini söyleyen bir kimsenin görüşünün imkânsız olduğunu zorunlu olarak biliriz"* derlerse, sizinle onlar arasında ne fark kalır? Sizin Tanrı ile ilgili görüşünüz de işte bundan ibarettir. Böyle bir şey bize ve bizim bilgilerimize göre, imkânsızlığın son derecesine varır. Bununla birlikte, siz öncesiz ilmin sonradan olan ilimle karşılaştırılamayacağını söylüyorsunuz. Buna karşılık sizden bir grup, bunun mümkün olmadığını kavrayarak, der ki: Yüce Tanrı

yalnız kendi özünü bilir; o, hem akıl sahibi, hem akıl, hem de akılla kavranan olup, bunların hepsi de aynı şeydir. Bir kimse, “akılın, akıl sahibinin ve akılla kavrananın aynı şey olmasının imkânsızlığı zorunlu olarak bilinir, çünkü âlemin yaratıcısının yaptığı işi bilmediğini var saymak kesinlikle mümkün değildir ve öncesiz olan (Tanrı), yalnız kendi özünü bilmekte ise, -Tanrı, onların böylesine asılsız, saçma görüşleri ileri sürenlerin söylediklerinden yücedir- kendi yaptığı işi asla bilmiyor demektir” şeklinde bir görüş ileri sürebilir.

Derim ki:

Bu görüşü özetleyecek olursak, kelâmcılar, başvurdukları bir tasım ve dayandıkları bir neden bulunmaksızın, eserin fâilinden sonraya ertelenmesinin kesinlikle imkânsız olduğu konusunda ileri sürdüklerinin aksinin mümkün olduğunu iddia etmeyip, kendilerini âlemin sonradan olduğuna ileten kesin kanıta dayanırlar. Nitekim filozoflar da aynı şekilde bilginin (*ilm*) ve bilinenin (*ma'lûm*) artması konusunda herkesçe bilinen zorunluluğun reddini, ancak onların Tanrı'da bir olması söz konusu olduğunda, kendilerini öncesiz (Tanrı) hakkındaki nazariyelerine ileten kesin bir kanıta dayanarak [77] ileri sürerler. Bunun da ötesinde bazı filozoflar Tanrı'nın kendisini ve dolayısıyla yaptığı işi bilmesi konusundaki zorunluluğun reddini ileri sürerler; çünkü Tanrı konusunda onlar, O'nun yalnızca kendi özünü bildiğini söylerler. Bu görüş kabul edildiği takdirde, yanlış olan bir şeyi yanlış olan bir başkasıyla karşılaştırmak türünden bir durum ortaya çıkar; çünkü bütün varlıklar hakkında kesin bilgi ile ve herkesçe bilinen herhangi bir şeyle çelişecek kesin bir kanıt bulunmamaktadır. Kendisiyle çelişecek kesin bir kanıt bulunan herhangi bir şeyin ise, gerçekte kesinlik ifade etmediği hâlde, kesinlik ifade ettiği sanılmıştır. Bu nedenle, eğer bilginin ve bilinenin hem görülen hem de görülmeyen âlemde çoğaldığı kendiliğinden ve kesin olarak biliniyorsa, *biz filozofların, onların Tanrı'da bir olmaları* hususunda kesin bir kanıta sahip olmadıklarını kesinlikle söyleyebiliriz. Buna karşılık, bilginin ve bilinenin çoğalması görüşü bir sanı (zan)'dan ibaretse, işte o zaman filozofların

kesin bir kanıta sahip olmaları mümkündür. Aynı biçimde, eserin fâilin fiilinden sonraya kalmadığı kendiliğinden bilinen bir husus ise ve Eş'arîler de bunu reddeden kesin bir kanıt getirebileceklerini ileri sürdüklerine göre, biz de onların (Eş'arîlerin) böyle bir kanıta sahip olamayacaklarını kesin olarak biliriz. Eğer bu ve benzeri konular üzerinde ayrılık varsa, burada kesin ölçü ancak onları, Mantık kitaplarında kesin bilgi ve sanılar arasında bir ayırım yapılmasını sağlayan birtakım belirtiler ve koşullara göre incelemek suretiyle önyargı ve tutkudan kaynaklanmayan bir doğa yetisi ile düşünmeye dayanır. Söz gelişi, iki kişi belli bir deyiş hakkında tartışmaya [78] girişip, bunlardan biri o deyişin şiir biçiminde olduğunu, öteki ise olmadığını ileri sürerse, bu konuda verilecek olan hüküm, ancak şiir biçiminde olanla olmayanı kavrayabilecek sağlam bir doğa yetisi ile ve aruz bilgisiyle mümkün olur. Nasıl ki vezni kavrayan kimsenin bu kavrayışı, vezni inkâr edenin inkârına bir zarar vermezse, aynı biçimde bir kimsenin kesin bilgisi de, bu kesin bilgiyi inkâr edenin inkârına bir zarar vermez.

Bütün bu sözler son derecede temelsiz ve zayıftır. Eğer Gazzâlî'nin amacı, seçkin kişileri (*bilginleri*) ikna etmek idiyse, kitabını bu tür sözlerle doldurmaması gerekirdi. Bu konuda onun, karşısındakini kabul etmeye zorladığı hususlar, konuyla ilgisiz olduğu gibi, konu dışında da kaldığından, Gazzâlî sözlerini şöyle sürdürür:

[79]

Aslında biz bu konunun zorunlu kıldığı esasların ötesine geçemeyiz ve onlara şöyle deriz: Âlemin öncesiz olmasının imkânsız olduğunu ileri sürdüklerinde, size karşı çıkanların sözlerini nasıl inkâr edersiniz? Çünkü âlemin öncesizliği, gök kürelerinin yaptığı dönüşlerin hem sayı hem de birimleri bakımından altıda biri, dörtte biri ve yarısı bulunmaktadır. Sonuç olarak, sizin onun, ne çift ne de tek olduğunu kabul etmeniz gerekir.

[Derim ki:]

Daha sonra değineceğimiz gibi, bu da yine safsataya dayanan bir itirazdan ibarettir. Bu görüşün özü şudur: Nasıl ki

siz bizim, âlemin sonradan var edilmiş olmasıyla ilgili olarak, sonradan var edilmeseydi, dönüşler ne çift ne de tek olurdu, biçimindeki delilimizi reddedemiyorsanız, aynı biçimde, biz de sizin, fiilinin koşulları her zaman yerine getirilmiş olan fâilin eserinin kendisinden sonraya ertelenemeyeceğine ilişkin görüşünüzü reddedemeyiz. Bu görüşün amacı, kuşku yaratmak ve bu kuşkuyu kuvvetlendirmektedir. Böyle bir şey ise sofistlerin (*safsatacılar*) başvurdukları amaçlardan biridir.

Ey bu kitabı inceleyen kişi! İşte böylece sen bu kanıtta filozofların, âlemin öncesiz olduğuna ilişkin sözleriyle Eş'arîlerin, bunu reddeden sözlerini işitmiş oldun. Şimdi ise Eş'arîlerin bununla ilgili delillerini ve bu adamın (Gazzâlî'nin) aktardığı biçimiyle filozofların, Eş'arîlerin delillerini reddeden sözleri [80] ni dinle.

Gazzâlî der ki:

Size karşı çıkanların, âlemin öncesizliğinin imkânsız olduğuna ilişkin sözlerini nasıl inkâr edersiniz? Çünkü âlemin öncesizliği, gök kürelerinin yaptığı dönüşlerin hem sayı hem de birimleri bakımından sonlu ve sınırlı olmadığının ispatını gerektirmektedir. Oysa bu dönüşlerin altıda biri, dörtte biri ve yarısı bulunmaktadır. Söz gelişi, güneş küresi bir yılda, Zuhâl (*Satürn*) küresi ise otuz yılda bir dönüş yapmaktadır. Bu durumda Zuhâl'in dönüşü, Güneş'in dönüşünün otuzda biri, Müşteri (*Jüpiter*)'nin dönüşü ise, on iki yılda bir dönüş yapmakla, Güneş'in dönüşünün on ikide biri olur. Zuhâl'in dönüşlerinin sayı bakımından bir sonu bulunmadığı gibi, Güneş'in dönüşleri de, Zuhâl'in otuzda biri olduğu hâlde, sayı bakımından sonsuzdur. Yine Güneş'in yirmi dört saat içinde yaptığı günlük hareketinin bir sonu bulunmadığı gibi, otuz altı bin yılda bir kez dönüş yapan [sabit] yıldızlar küresinin dönüşlerinin de bir sonu bulunmamaktadır. Bir kimse bunun imkânsızlığı zorunlu olarak bilinen hususlardan biri olduğunu ileri sürerse, sizin görüşünüzle onunki arasında ne ayrılık kalır?

Hatta bir kimse dönüşlerin bu sayısının çift veya tek ya da hem çift hem tek yahut da ne çift ne tek olduğunu ileri sürer

ve sizin cevabınız da hem çift hem tek ya da ne çift ne tek olduğu biçiminde olursa, bu cevabın geçersiz olduğu zorunlu olarak bilinir. Eğer onun çift olduğunu söylerseniz, bu takdirde, çift birin kendisine eklenmesiyle tek olur. O hâlde sonsuz nasıl olur da bire gereksinme duyar? Eğer onun tek olduğunu söylerseniz, bu takdirde, tek, birin kendisine eklenmesiyle çift olur. O hâlde sonsuz nasıl olur da kendisinin eklenmesiyle çift olan bu bire gereksinme duyar? Böylece onun ne çift ne de tek olduğu sonucuna varmamız gerekir.

[81]

Derim ki:

Bu görüş şöyle özetlenebilir: Eğer siz aynı sınırlı zaman içinde iki devresel hareket, daha sonra ise yine aynı sınırlı zaman içinde bu hareketlerin belli bir parçasını (*cüz'*) düşünürseniz, bunların parçaları arasındaki oranla bütünleri arasındaki oran aynı olacaktır. Söz gelişi, Zuhâl'in bir yıl dediğimiz dönemdeki dönüşü, aynı dönemde Güneş'in dönüşlerinin otuzda biri oranında ise ve Güneş'in bütün dönüşlerini Zuhâl'in aynı dönemdeki bütün dönüşlerince oranla düşünerssek, dönüşlerin bütününe, öteki dönüşlerin bütününe oranının, onların bir parçasının ötekilerin bir parçasına oranıyla aynı olması gerekecektir. Bununla birlikte eğer iki hareketin bütünleri arasında, bunlardan her biri kuvve hâlinde olduğundan, yani başlangıca ve sona sahip olmadığından, bir oran bulunmadığı hâlde, parçaları arasında, her biri fiil hâlinde olduğundan, bir oran bulunmuyorsa, bu takdirde, bazılarının delillerini dayandırdıkları esasa göre, bütünün bütüne oranının, parçanın parçaya oranıyla aynı olması gerekmez. Çünkü her biri sonsuz olarak kabul edilen iki büyüklük ya da iki miktar arasında bir oran yoktur. O hâlde eski filozoflar, söz gelişi, hem Güneş'in hem de Zuhâl'in hareketlerinin bütünün [82] bir başlangıç ve sona sahip olmadığını kabul ettiklerine göre, bunlar arasında hiçbir oran yok demektir. Dolayısıyla buradan her iki bütünün de, bütüne oranla, *her iki parçada olduğu gibi, sonlu olduğu* sonucu çıkar ki, bu, apaçık bir husustur. Bu görüşe göre, parçaların parçalara oranı, çoğun aza olan oranı ile aynı ise, bir bütünün ötekine oranı da çoğun aza olan oranı

ile aynıdır. Böyle bir şeyi, ancak her iki bütün de sonlu olduğu takdirde, kabul etmek gerekir. Son bulunmadığı takdirde, ne çok ne az söz konusu edilebilir. Burada çoğun aza oranı gibi bir oran düşünülürse, bu, bir başka imkânsızlığın, yani bir sonsuzun bir başka sonsuzdan daha büyük olması gibi bir imkânsızlığın, doğması sonucunu düşünmeye iletir. Böyle bir şey, ancak fiil hâlinde sonlu olmayan iki şey düşünüldüğünde, imkânsız olur; çünkü o takdirde aralarında bir oran var demektir. Buna karşılık, o iki şeyin kuvve hâlinde sonlu olmadıkları düşünüldüğü takdirde ise, aralarında bir oran yok demektir. Bu konudaki gerçek cevap bu olup, Gazzâlî'nin filozoflar adına verdiği cevap değildir.

İşte bu suretle onların bu konudaki bütün kuşkuları giderilmiş olur. Onların bu kuşkularının en büyüğü, şöyle demeyi âdet edinmiş olmalarından ileri gelmektedir. Geçmişte gerçekleşmiş bulunan hareketler sonsuz hareketler olsaydı, kendisinden önce sonsuz birtakım hareketler geçmedikçe, şu anda bir hareket bulunmazdı. Bu husus, önceki hareketin sonraki hareketin varlığının koşulu olduğu kabul edildiği takdirde, filozoflarca, doğrudur ve kesinlikle kabul edilmektedir. Şöyle ki, bir tek hareketin varlığı gerekince, ondan önce sonsuz birtakım nedenlerin de bulunması gerekir. Oysa bilge kişilerden (*hükemâdan*) hiçbiri sonu olmayan nedenlerin varlığını, Dehrîlerin görüşlerinin aksine, mümkün görmemiştir; çünkü böyle bir şeyden nedensiz bir nedenlinin ve hareket ettiricisiz bir hareketlinin varlığı sonucu ortaya çıkar. Fakat kesin kanıt bazı kimseleri başlangıcı ve sonu bulunmayan ve fiili kendi varlığından sonraya ertelenmemesi gereken hareket ettirici öncesiz (*ezelî*) bir başlangıcın varlığına iletmesine göre, onun fiilinin de, kendisinin var olması durumundaki gibi, bir başlangıcının bulunmaması gerekir. Aksi takdirde onun fiili zorunlu olmayıp, mümkün olur ve böylece bir ilk başlangıç bulunmaz. Sonuç olarak, varlığının bir başlangıcı bulunmayan fâilin fiillerinin de, kendisinin varlığı durumundaki gibi, bir başlangıcının bulunmaması gerekir. Durum böyle olunca, [84] onun önceki fiillerinden hiçbirisinin daha sonraki fiillerinin

varlığının bir koşulu olmaması kesinlikle gerekir; çünkü bu iki fiilden hiçbirisi özülle fâil olmayıp, birinin ötekinden önce gelmesi ilintili bir husustur (*bi'l-araz*). Dolayısıyla onlar öz bakımından sonsuz olanın varlığını mümkün görmedikleri hâlde, ilinti bakımından varlığını mümkün görürler. Daha doğrusu, bu tür sonsuzun öncesiz (*ezelî*) bir ilk başlangıcın varlığına tabi zorunlu bir şey olması gerekir. Bu durum, birbirini izleyen ya da sürekli olan türden hareketlerde söz konusu olmayıp, kendisi gibi bir insanın doğmasına neden olan insan örneğinde görüldüğü gibi, önce gelenin daha sonrakinin nedeni olduğu sanısını uyandıran hususlarda söz konusu olur. Buna göre, söz konusu olan insanın doğmasına bir başkasının neden olmasının ise, varlığının ve insanın insandan var edilmesinin bir başlangıcı bulunmayan öncesiz bir ilk fâile kadar götürülmesi gerekir. Böylece, sonsuza dek bir insanın bir başkasından olması, ilintili olmakla birlikte, öncelik ve sonralık öz bakımındandır. Nitekim varlığının öncesi bulunmayan fâilin, bir alete baş vurmadan işlediği fiillerin nasıl bir öncesi yoksa, öncesi bulunmayan ve alete muhtaç olan fiillerini işlediği aletin de bir öncesi yoktur.

Kelâmcılar ise, ilintili (*arazî*) olanın öz bakımından olduğuna inandıkları için, bu öncesiz fâili reddetmiş olurlar ki, onların bu görüşlerinin içinden çıkmak güçleşir. Oysa onlar ileri sürdükleri bu kanıtın zorunlu olduğunu sanmaktadırlar. Filozofların söylediklerinden bu gerçek ortaya çıkmaktadır. [85] Onların ilk önderleri olan Aristoteles de, *"Eğer bir hareket bir başka hareket tarafından meydana getirilmiş olsaydı, hareket bulunmazdı; aynı biçimde, bir unsur bir başka unsur tarafından meydana getirilmiş olsaydı, unsur da bulunmazdı"*⁵ biçiminde bir açıklamada bulunmaktadır. Filozoflara göre, işte bu tür sonsuzun ne bir başlangıcı ne de bir sonu vardır ve bundan dolayı bu dizideki herhangi bir şeyin sona ermiş olduğunu ya da şu anda veya geçmiş zamanda var olduğunu söylemek

5 Aristoteles'te buna en yakın metin şudur: "...Çünkü hareketin hareketi, oluşmanın oluşması, ya da genel olarak değişmenin değişmesi olamaz." Bkz. *Fizik*, V, 2. 225b, 15; *Metafizik* XI, 12, 1068a, 15.

doğru olmaz; çünkü her sona ermiş olan şeyin kesin olarak bir başlangıcının bulunması, başlamamış olan şeyin ise sona ermemiş olması gerekir. Bu husus aynı zamanda başlangıç ve sonun birbiriyle ilişkili olmasından da açıkça anlaşılmaktadır. Bu nedenle gelecekte gök küresinin dönüşlerinin bir sonunun bulunmadığını ileri süren bir kimsenin, onların bir başlangıcının da bulunmadığını söylemesi gerekir; çünkü başlangıcı olan bir şeyin sonu olduğu gibi, sonu bulunmayanın da bir başlangıcı yoktur. Nitekim önce ve sonra konusunda da durum aynıdır; söz gelişi, öncesi olanın bir sonu bulunduğu gibi, öncesi bulunmayanın da bir sonu yoktur. O hâlde sonu bulunmayanın herhangi bir parçasının gerçekte bir sonu olmadığı gibi, bir başlangıcı da yoktur; herhangi bir parçasının başlan-[86] gıcı bulunmayanın da, kesinlikle bir sonu bulunmaz.

İşte bundan dolayı kelâmcılar, filozoflara, “*şu andaki hareketten önceki hareketler sona ermiş midir?*” diye soracak olurlarsa, onlar bu hareketlerin sona ermediğini, çünkü onların bir başlangıcı olmadığına göre, bir sonlarının da bulunmadığını, cevap olarak ileri sürerler. Kelâmcıların, filozofların bu hareketlerin sona erdiğini kabul ettiklerini sanmaları doğru değildir; çünkü filozoflara göre, ancak bir başlangıcı olan sona erebilir.

Böylece, açıkça görülmektedir ki, Gazzâlî'nin âlemin sonradan var olmasıyla ilgili olarak kelâmcılardan aktarmış olduğu kanıtlar kesinlik (el-yakîn) derecesine ulaşmakta yetersiz kaldığı gibi, kesin kanıt (el-burhân) derecesine de ulaşmaz. Aynı biçimde, bu kitapta Gazzâlî'nin filozoflardan alıp, aktardığı kanıtlar da kesin kanıt derecesinde değildir. İşte bizim [87] bu kitapta açıklamak istediğimiz husus budur. “*Öncesiz fâilin geçmişte işlemiş olduğu fiillerinin hangi noktada başladığını*” soran bir kimseye verilecek en iyi yanıt şudur: Onun varlığının hareket noktası ne ise, fiillerinin hareket noktası da odur; çünkü her ikisinin de bir başlangıcı yoktur.

Gazzâlî, gök kürelerinin hareketlerinden bazılarının bazılarından daha süratli olması ile ilgili delili geçersiz kılarken,

filozoflar adına şu yanıtı vermekte ve onları şöyle reddetmektedir:

[88]

Gazzâlî;

“Sizin görüşünüzdeki hatalı nokta, bu devresel hareketlerin, birimlerin toplamı olduğunu kabul etmenizdir; oysa bu dönüşler gerçekte yoktur; çünkü geçmiş son bulmuş, gelecek ise henüz gerçekleşmiş değildir; toplam, şu anda var olan şeyleri gösterir; hâlbuki bu durumda var olan bir şey yoktur” denirse, sözlerini aktardıktan sonra, buna karşılık olarak şu cevabı verir; Sayı, çift ve tek olmak üzere, iki bölüme ayrılır; sayılan şey, ister varlığı sürekli, ister süresiz olsun, bu iki bölümün dışında bir bölüme kesinlikle sahip olamaz. Söz gelişi herhangi bir sayıyı düşünecek olursak, ister var ister yok olsunlar, bunların mutlaka ya çift ya da tek olmalarını kabul etmemiz gerekir; çünkü sayılan şey, var olduktan sonra yok olsa da, onun çift ya da tek olmasıyla ilgili bu hüküm ortadan kalkmaz ve herhangi bir değişikliğe de uğramaz.

İşte Gazzâlî'nin sözünün vardığı sonuç budur.

Derim ki:

Bu görüş ancak zihinde veya zihnin dışında bir başlangıç ve sonu bulunan şeyler hakkında doğru olur; başka bir deyişle, akıl, bir şeyin hem varlığı hem de yokluğu hâlinde çift ya da tek olduğuna hükmeder. Kuvve hâlinde var olan, yani başlangıcı ve sonu bulunmayan sayıya gelince, onun çift ya da tek olması, başlangıcı ya da sonunun bulunması, geçmiş ya da [89] gelecek zamanda olması doğru olamaz; çünkü kuvve hâlinde bulunan bir şey gerçekte yok demektir.

Filozofların, geçmişte ve gelecekte bulunan dönüşlerin yokluğunu ileri sürerken, söylemek istedikleri işte budur. Bu sorunu özetleyecek olursak; başlangıca ve sona sahip sınırlı bir bütün olmakla nitelendirilen her şey, ya zihnin dışında, hem başlangıcı hem de sonu bulunduğu, ya da zihnin dışında olmayıp, zihin de bu durumda bulunduğu, bu biçimde nitelenmiştir. Hem zihinde hem de zihnin dışında fiil

hâlinde ve geçmişte sınırlı olan bütüne gelince, onun zorunlu olarak ya çift ya da tek olması gerekir. Zihnin dışında sınırlı olmayan bütün ise, ancak zihinde olması açısından sınırlı olabilir; çünkü zihin, varlığı bakımından sonsuz olan bir şeyi [90] tasavvur edemez. Dolayısıyla zihinde sınırlı olması açısından bu sınırsız bütün çift ya da tek olarak nitelendirilebilir; zihnin dışında bulunması açısından ise, onun çift ya da tek olarak nitelendirilmesi olanaksızdır. Geçmişte bulunan ve zihnin dışında kuvve hâlinde bulunduğu düşünülen, yani başlangıcı bulunmayan sınırsız bütünde de durum böyledir. Geçmişte bulunan bu sınırsız bütünün fiil hâlinde olması, yani bir başlangıç ve sona sahip olması düşünülmekç, çift ya da tek olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Hiçbir hareketin, zaman söz konusu olduğundaki gibi, zihinde bulunmadıkça, ne bütünü ne de toplamı, yani ne bir başlangıcı ne de bir sonu bulunabilir. Devresel hareketin ise, kendi tabiatının bir gereği olarak, ancak nefste bulunması bakımından, çift ya da tek olması zorunludur. Bu hata, bir şey zihinde belirli bir sıfatla bulunduğu takdirde, o şeyin zihnin dışında da aynı sıfatla bulunduğunun sanılmasından ileri gelmektedir.

Geçmişte gerçekleşmiş olan bir şey, ancak zihinde sonlu olarak tasavvur edilebildiğinden, geçmişte gerçekleşmiş olan her şeyin zihnin dışında da aynı biçimde olduğu sanılır. Gelecekte gerçekleşecek olan şeyler ise, tasavvur açısından, bir parça ötekini izlediği düşünüldüğü için, sonsuz olarak kabul [91] edilir. İşte bundan dolayı, Eflâtun⁶ ve Eş'arîler⁷ gelecekte gök

6 Eflâtun, Timaeus, 38B. Burada Eflâtun "sonsuzluğun hareket eden örneği" olarak tanımladığı zamanın gök küreleri ile birlikte var olduğunu söylemektedir.

7 Eş'arîler, geçmişte bir başlangıcın bulunmayışını olanaksız gördükleri hâlde, gelecekte bir sonun bulunamayacağını kabul ederler. Söz gelişi, Gazzâlî'nin öğretmeni ve ona çoğu düşüncelerinde öncülük eden İmâm el-Harameyn el-Cüveynî, bu konuda şu ilginç örneği vermektedir: Eğer bir kimse '*sana daha önce bir dinar vermeden bir dirhem, bir dirhem vermeden de bir dinar vermem*' derse, bu koşulun gerçekleşmesi imkânsızdır; çünkü bir dirhem vermek daha önce bir dinar vermeye, bir dinar vermek de daha önce bir dirhem vermeye bağlanmıştır ki, böyle bir şeyin gerçekleşmesi olanaksızdır. Fakat bir kimse '*sana bir dinar verirsem, peşinden mutlaka bir dirhem; bir dirhem verirsem, peşinden mutlaka bir dinar ve-*

küresinin dönüşlerinin sonsuz olabileceğini sanmışlardır. Bütün bunlar kesin kanıta değil, hayale dayanan yargılardır. Bu nedendir ki, kelâmcılardan çoğunun ileri sürdüğü gibi, âlemin bir başlangıcı olduğu takdirde, bir sonunun da bulunacağını ileri sürenler, ilkelerine daha bağlı ve durumları daha tutarlıdır.

Bundan sonra Gazzâlî şöyle söyler:

Ayrıca biz filozoflara deriz ki, sizin dayanmış olduğunuz ilkelere göre, nitelik bakımından birbirinden ayrı ve sonsuz sayıda şu anda var olan birimlerin, başka bir deyişle, ölüm dolayısıyla insanların bedenlerinden ayrılan nefslerinin bulunması imkânsız değildir. Bunlar çift ve tek olarak nitelendirilemeyen birtakım varlıklar olduğuna göre, siz, öncesiz iradenin zorunlu olarak var etmekle ilişkisinin geçersizliğini ileri sürdüğünüz gibi, bunun da geçersizliğinin zorunlu olarak bilindiğini ileri süren bir kimsenin sözünü nasıl inkâr edersiniz? Nefslerle ilgili bu görüş İbn Sînâ'nın benimsemiş olduğu bir görüştür ve belki bu görüşü, Aristoteles de kabul etmektedir.⁸

Derim ki:

Bence bu görüş son derecede zayıftır ve özü de şudur:

Sizin (filozofların), zorunlu olarak gördüğünüz bir şeyin aslında zorunlu olmadığı hususundaki görüşünüzü, inkâr etmeniz gerekmez; çünkü siz, karşıtlarınızın aklın bir gereği olarak imkânsızlığının bilindiğini ileri sürdükleri şeylerin ba-

rim' derse, bu koşulun gerçekleşmesi mümkündür; çünkü burada gelecekte gerçekleşecek bir söz verilmiştir. Bkz. *Kitâb eş-Şâmil fî Usûl ed-Dîn*, neşr. A.S. en-Neşşar, F. B. Avn ve S. Muhtâr, İskenderiye 1969, ss. 219-220; *Kitâb el-İrşâd*, neşr. M. Y. Mûsâ ve el-Abd el-Mun'im Abd el-Hamîd, Kahire 1950, ss. 26-27.

- 8 İbn Sînâ, öldükten sonra insan bedenlerinden ayrılan aklî nefslerin sayıca sonsuz olduklarını açıkça söylememekle birlikte, Gazzâlî, İbn Sînâ'nın, aklî nefslerin bedenlerden ayrıldıktan sonra da bireyselliğini koruduğu görüşünü benimsemesinden hareketle bu sonucu çıkarmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bedenden ayrılan aklî nefsin bireyselliği hakkında bkz. *Avicenna's De Anima*, neşr. Fazlur Rahman, OUP 1970, ss. 224-225; *Kitâb en-Necât*, neşr. Kürdî, Kahire 1331 1912, s. 302. Aristoteles'in ise böyle bir görüşü kabul ettiğine ilişkin hiçbir belirti yoktur. D. Ross'a göre, Aristoteles, nefsi her bireyde özdeş olarak görmektedir. bkz. *Aristotelestle*, Londra 1966, s. 151.

[92] zen mümkün olduğunu ileri sürmektesiniz. Başka bir deyişle, nasıl ki karşıtlarınızın imkânsız gördükleri şeyleri mümkün görüyorsanız, aynı biçimde karşıtlarınızın zorunlu bulmadıkları şeylerin de sizce zorunlu olduğunu belirtiyor ve böylece siz, bütün bu hususlarda her iki iddia arasında kesin bir ayırım yapamamış oluyorsunuz. Bu tür şeylerin hitabete dayanan zayıf veya saçma bir inatlaşmadan ibaret olduğu Mantık ilminde açıkça görülmektedir. Bu konuda verilecek cevap şudur: Zorunlu olarak bilindiği ileri sürülen şey, özü bakımından da böyledir. Oysa sizin, geçersizliğinin zorunlu olarak bilindiğini ileri sürdüğünüz şey, aslında ileri sürdüğünüz gibi değildir. Bu konuda kesin bir yargıya varmak, kanıtlama yoluyla değil, ancak doğrudan doğruya kavrama yoluyla olur. Söz gelişi, bir kimse, bir sözün ölçülü olduğunu, bir başkası ise, ölçülü olmadığını ileri sürerse, bu konudaki doğru yargı, üstün ve sağlam bir doğal gücün doğrudan doğruya kavranmasına dayanır.

Maddesiz nefslerin sayı bakımından çokluğunun ileri sürülmesine gelince, bu husus filozoflarca kabul edilmeyen bir görüştür; çünkü onlar, sayısal çokluğun nedeninin madde, sayısal çokluktaki birliğin nedeninin ise, sûret olduğunu kabul ederler. Sûret yönünden bir olduğu hâlde, madde olmaksızın sayı bakımından birçok şeylerin bulunması imkânsızdır. Nitekim bir kimse herhangi bir nitelik bakımından bir başka kimseden ancak araz (*ilinti*) yönünden ayırt edilebilir; çünkü bu niteliği kendisiyle paylaşan bir başkası mutlaka bulunabilir; oysa bunlar birbirlerinden ancak maddeleri yönünden ayrılabilirler. Aynı biçimde, fiil hâlinde mevcut olan bir sonsuzun imkânsızlığı, bu sonsuz ister cisim olsun, ister olmasın, filozoflarca kabul edilen bir ilkedir. Biz yalnızca İbn Sînâ'dan başka hiçbir kimsenin bu anlamda bir durumu bulunanla bulunmayı ayırt ettiğini görmüyoruz. Başka bir deyişle, ötekilerden hiç kimsenin bu sözü söylediğini bilmiyorum; üstelik bu, onların dayandığı ilkelerden hiçbirine de uymamaktadır; dolayısıyla bu, boş bir inançtan ibarettir; çünkü filozoflar fiil hâlinde mevcut olan sonsuzun, ister *cisim olsun, ister olmasın*,

varlığını inkâr ederler; aksi takdirde böyle bir şey, sonlunun sonsuzdan daha fazla olmasını gerektirecektir. Belki de İbn [94] Sînâ, halkın nefis konusunda duymaya alışık olduğu sözleri söylemekle onları ikna etmeyi amaçlamaktadır. Fakat bu, ikna gücü az olan bir sözdür; çünkü fiil hâlinde sonsuz şeyler bulunsaydı ve iki parçaya bölünseydi, parça bütüne eşit olurdu. Söz gelişi her iki yönden de fiil hâlinde sonsuz olan bir çizgi, ya da bir sayı bulunsaydı ve bunlar ikiye bölünseydi, bu bölümlerden her biri ve bütün, fiil hâlinde sonsuz olurdu ki, böyle bir şey imkânsızdır. İşte bütün bunlar, kuvve hâlinde değil ancak fiil hâlinde bir sonsuzun bulunduğu kabul edildiği takdirde söz konusu olur.

Gazzâlî der ki:

Nefsin öncesiz ve bir olduğu; onun ancak bedenlerde bölündüğü ve bedenlerden ayrıldığında, yeniden aslına dönüp, bir olduğunu ifade eden Eflâtun'un⁹ görüşü doğrudur denirse, buna şu karşılığı veririz: Bu, çok daha kötü, çok daha saçma ve aklın zorunlu olarak bildiği hususlara aykırı olduğuna inanılması çok daha yerinde olan bir görüştür. Çünkü bizce, Zeyd'in nefsi ya Amr'ın nefsinin aynıdır veya değildir. Aynı olması, zorunlu olarak saçmadır, çünkü herkes kendi nefsinin bilincinde olup, onun bir başkasının nefsi olmadığını bilir; aynı olsaydı, nefslerin özünümlü sıfatları olan ve nefslerle birlikte her türlü ilişkide yer alan bilgilerde de bir eşitlik söz konusu olurdu. Onların nefsleri birbirinin aynı olduğu hâlde, [95] yalnızca bedenlerle ilişkisi bakımından bölündüklerini ileri sürerseniz deriz ki: Hacim ve sayısal nicelik bakımından büyüklüğü olmayan bir'in bölünmesi, aklen zorunlu olarak imkânsızdır. O hâlde nasıl olur da bir; iki, hatta bin olur ve

9 Aslında Yeni Eflâtuncularda, özellikle Plotinus'ta bulunan bu görüşün kaynağını Eflâtun'a kadar götürmek mümkündür. Söz gelişi, Platon (*Eflâtun*), *Timaeus* (41 D)'da Demiurgus'un bireysel nefsleri, evrensel nefse aynı tözden (*cevherden*) biçimlendirdiğini; fakat bireysel nefslerin tözlerinin evrensel nefsin tözüne oranla, daha eksik olduğunu; Philebus (30 A)'ta bireysel nefslerin evrensel nefsin parçası olduğunu söylemekte, Phaderus (246 B)'ta ise, bireysel nefslerin varlığını yadsıyarak, geriye yalnızca bir tek evrensel nefis bıraktığı görülmektedir.

sonra da tekrar geri dönüp bir olur? Böyle bir şey, kanallara ve ırmaklara ayrılan ve sonra da tekrar denize dökülen deniz suyu gibi, büyüklüğü ve niceliği bulunan şeylerle ilgili olarak düşünülebilir. O hâlde niceliği olmayan şeyin bölünmesi nasıl mümkün olur? Bütün bunlarla biz, filozofların, öncesiz iradenin var etmeyle ilişkili olduğu biçimindeki karşıtlarının inançlarını ancak bunun imkânsızlığının zorunluluğunu ileri sürmek suretiyle sarsabileceklerini ve onların bu konularda kendi inançlarına aykırı olarak aynı zorunluluğu ileri sürenlerle hiçbir farkları kalmadığını göstermeyi amaçlamaktayız. Bu konuda başka türlü düşünmek mümkün değildir.

Derim ki:

Zeyd sayıca Amr'dan başka olduğu hâlde sûret -yani nefs-bakımından her ikisi de birdir. Söz gelişi, Zeyd sayıca Amr'dan başka olduğu gibi, Zeyd'in nefsi de sayıca Amr'ın nefsinden başka olsaydı, Zeyd'in nefsi ile Amr'ın nefsi sayıca iki, fakat sûret bakımından bir olur ve böylece nefsin bir başka nefsi bulunurdu. O hâlde zorunlu olarak şu sonuç ortaya çıkar: Zeyd'in [96] ve Amr'ın nefsleri sûret bakımından birdir. Sûret bakımından bir olana sayısal çokluk, yani bölünme, ancak maddeler vasıtasıyla ilişir. Eğer beden yok olduğunda nefis yok olmuyorsa, ya da kendisinde bu nitelik ile ilgili bir şey varsa, bedenlerden ayrıldığında nefsin sayıca bir olması zorunlu olur. Burada bu konuyu daha fazla açıklamaya gerek yoktur. Eflâtun'un görüşünü geçersiz kılmak için onun kullandığı kanıt safsatadan ibarettir. Özet olarak bunu açıklayacak olursak, Zeyd'in nefsi ya Amr'ın nefsinin aynıdır ya da değildir; oysa Zeyd'in nefsi Amr'ın nefsinin aynı olmayıp, ondan başkadır. "Başkalık" ise, ortaklaşa bir ad olan bir terimdir. Aynı biçimde, "aynılık" da "başka"nın kullanıldığı birtakım şeyler hakkında kullanılır. Bu nedenle Zeyd'in ve Amr'ın nefsi bir yönden birlik, öteki yönden ise çokluk ifade eder. Başka bir deyişle o sûret yönünden [97] bir kendisine sahip olan yönünden ise çoktur.

Gazzâlî'nin, bölünmenin ancak niceliğe sahip olan şeyde düşünülebileceği biçimindeki sözü, kısmen doğru değildir.

Şöyle ki, bu söz özünlü olarak bölünebilen şeyler hakkında doğru olduğu hâlde, ilintili olarak bölünebilen, yani özünlü olarak bölünebilen bir şeyde bulunmasından ötürü bölünebilen şeyler hakkında doğru değildir. Söz gelişi, özünlü olarak bölünebilen şey cisimdir; ilintili olarak bölünebilen şey ise, cisimlerde bulunan beyazlığın, cisimlerin bölünmesiyle bölünmesi gibidir. Bunun gibi sûretler ve nefisler de ilintili olarak, yani bulundukları şeyin bölünmesiyle bölünebilir. Nefs daha çok ışığa benzeyen bir şeydir. Işığın, aydınlık cisimlerin bölünüp, bu cisimler yok olduğunda, tekrar birlenmesi hususu, bedenlerle birlikte bulunan nefis için de geçerlidir. Onun böylesine safsatalı sözler ileri sürmesi çirkindir; çünkü onun böyle bir şeyi kabul eden birisi olmadığı sanılabilir. O, bu sözleriyle ancak kendi zamanında yaşayan kitlelere hoş görünmeyi amaçlamıştır; oysa kendisi böyle yapmakla gerçeği [98] ortaya çıkarmayı amaçlayanların tutumlarından alabildiğince uzaklaşmış olmaktadır. Belki bu adamı (Gazzâlî'yi), içinde yaşadığı zaman ve mekânı düşünerek mazur görebiliriz. Nitekim, o kitaplarında kendisini zora koşmuş ve bu sözleri hiçbir biçimde kesinlik ifade etmediği için, şöyle demiştir:

Bütün bunlarla biz, filozofların, öncesiz iradenin var etmeyle (*ihdas*) ilişkili olduğu biçimindeki karşıtlarının inançlarını, ancak bunun imkânsızlığının zorunluluğunu ileri sürmek suretiyle sarsabileceklerini ve onların bu konularda kendi inançlarına, aykırı olarak aynı zorunluluğu ileri sürenlerle hiçbir farkları kalmadığını göstermeyi amaçlamaktayız. Bu konuda başka çıkar yol bulunmamaktadır. [99]

Derim ki:

Belli durumlarda olduğu kendiliğinden bilinen bir şeyin bu durumda bulunmadığını ileri süren bir kimse, aradaki ayrılığı ortaya koyacak bir kanıt bulamaz; çünkü her kanıt, ancak birbirine karşıt iki zümrenin birleştikleri birtakım bilinen öncüllerle açıklanabilir. Eğer karşıtlardan biri, ötekinin ileri sürdüğü her kanıtın aksini iddia ederse, tartışma yolu kapanmış olur. Aslında bu niteliğe sahip olan kimselerin insanlıkla

ilgileri kalmaz; dolayısıyla onların güçlükleri çözümlemeyi terk ettiklerinden dolayı eğitilmeleri gerekir. Bir kimse, kendiliğinden bilinen bir şeyin, kendisinde bulunan bir şüpheden dolayı, kendiliğinden bilinmediğini ileri sürdüğü takdirde ise, onun bu şüphesinin ilacı vardır ki, bu da o şüphenin giderilmesidir. Doğa gücünde bulunan bir eksiklikten dolayı kendiliğinden bilinen bir şeyin bulunabileceğini kabul etmeyen bir kimseye gelince, bu kimseye bir şeyi anlatmak imkânı olmadığı gibi, onu eğitmenin de bir anlamı yoktur; çünkü, o kör bir kimseyi, renkleri veya renklerin varlığını kabul etmekle yükümlü kılan bir kimseye benzer.

Gazzâlî, filozoflar adına delil getirerek, der ki:

Eğer, “bu görüş (yani şimdiki zamanın sonsuz bir geçmişten sonra gelmesi), sizin aleyhinize çevrilebilir; çünkü yüce Tanrı âlemi yaratmadan, söz gelişi bir ya da iki yıl önce ya-
[100] ratma gücünde idi ve bu gücün bir sınırı yoktu; böyle olduğu hâlde, sanki O, bekleyip, âlemi o anda yaratmamıştır da, daha sonra yaratmıştır, bu durumda yaratma işinin kesintiye uğrama süresi, ya sonludur ya da sonsuzdur; eğer sonlu dersiniz, yaratıcının varlığı da sonlu olur; yok eğer sonsuz dersiniz, içerisinde sayıları sonsuz olan birtakım imkânların bulunduğu süre sona ermiş demektir” denirse buna şöyle karşılık veririz: Bize göre, süre ve zaman yaratılmıştır. Fakat biz bu sorunun gerçek yanıtını, filozofların ikinci delilini incelerken açıklayacağız.

Derim ki:

Âlemin sonradan var edilmiş olduğunu ileri sürenlerin çoğu, zamanın da âlemlerle birlikte var edilmiş olduğunu söylerler. Bu nedenle Gazzâlî'nin yaratma işinin kesintiye uğrama süresinin sonlu ya da sonsuz olması gerektiğini söylemesi, doğru bir söz değildir; çünkü başlangıcı bulunmayan bir şey geçip gitmediği gibi, sona da ermiş olamaz; nitekim karşıt görüşteki kimseler, yaratma işinin kesintiye uğramasının bir süresi bulunduğunu kabul etmemektedirler. Onlara bu konuda şöyle bir sorunun yöneltmesi gerekir:

Zamanın sonradan yaratıldığı kabul edildiği takdirde, onun başlangıcını oluşturan ucunun, içinde bulunduğumuz şu andan daha uzakta bulunması mümkün müdür, yoksa mümkün değil midir? Eğer bunun mümkün olmadığını söylerlerse, yaratıcının, ötesine geçemeyeceği sınırlı bir ölçü koymuş olurlar ki, kendilerine göre, böyle bir şey son derecede çirkin ve imkânsızdır. Eğer onlar zamanın başlangıcını oluşturan ucunun, şu andaki yaratılmış olan ucundan daha uzakta bulunmasının mümkün olduğunu söylerlerse, onlara, yeniden şu soru [101] yöneltilebilir: Bu ikinci ucu ötesinde bir başka ucu daha bulunması mümkün müdür? Evet, karşılığını verirlerse, ki aslında başka türlü yanıt vermeleri de mümkün değildir, onlara şöyle denir: Bu takdirde sonsuz sayıda zaman sürelerinin var olabileceği gerçeği ortaya çıkar ve sizin, gök kürelerinin dönüşleri hakkında ileri sürdüğünüz hususlara uygun olarak onların da sona ermesinin, bu noktadan itibaren mevcut olan zaman sürelerinin var olmasının bir koşulu olduğunu kabul etmeniz gerekir. Sonsuz olan şeyin sona ermediğini söylerse- niz, gök kürelerinin dönüşleri hakkında karşıtlarınızı kabule zorladığınız hususları, onlar ele alarak, sonradan yaratılmış zaman sürelerinin mümkün olduğu konusunda, size karşı bir delil olarak getirebilirler.

"Bu iki husus arasındaki fark, bu sonsuz imkânların fiil alanına henüz çıkmamış sürelerle ait olmasıdır; hâlbuki sonu bulunmayan dönüşlere ait imkânlar fiile çıkmıştır."

denirse, şu karşılık verilir: Nesnelere ait imkânlar, bazılarının ileri sürdüğüne göre, ister nesnelerden önce ister onlarla birlikte bulunsunlar, nesnelerden ayrı olması mümkün olmayan şeylerdir. O hâlde bu imkânlar zorunlu olarak nesnelerin sayısına bağlıdır. Bu durumda, eğer şu andaki dönüşten önce sonsuz dönüşlerin varlığı imkânsız olsaydı, sonsuz dönüşlere ait imkânların varlığı da aynı biçimde imkânsız olurdu. Ancak [102] bir kimse şöyle diyebilir: Zaman, yani âlemin zamanı, sınırlı bir süreden oluşmaktadır; dolayısıyla bazılarının âlemin ölçüsü hakkında ileri sürdükleri gibi, ondan daha büyük ya da daha küçük bir zamanın bulunması mümkün değildir. Bu ne-

denle bu tür kanıtlar kesinlik ifade etmemektedir. Fakat âlemin sonradan yaratılmış olduğunu kabul eden bir kimse için en güvenilir yol, imkânın mümkünden önce geldiğini kabul etmediği hâlde, zamanın sınırlı bir süreye sahip bulunduğunu ve büyüklüğün de sonlu olduğunu kabul etmesidir. Ancak büyüklüğün bir bütünü bulunduğ hâlde zamanın böyle bir bütünü yoktur.

Gazzâlî, filozoflardan aktararak, şöyle der:

Filozoflar, karşıtlarının bu konuda bir tür akıl yürütmeye başvurarak, öncesizin fiilinin öncesizden sonraya ertelenebileceğinin ilk (*a priori*) bilgilerden olduğu biçimindeki görüşlerini, inkâr ettikleri için [kelâmcılara] şöyle denilebilir: Zamanların, tanrısal iradenin kendileriyle ilişkili olabilmesi bakımından, eşit olduklarını ileri sürerek başka bir biçimde delil getirmek suretiyle bu delilin zorunlu olduğu iddiasını bırakan bir kimseye nasıl karşı çıkarsınız? Bu durumda belki bir zamanı, daha önceki ve daha sonraki zamandan ayıran nedir? Daha önce ya da daha sonranın irade edilmiş olması imkânsız değildir. Nitekim siz, beyaz ve siyah, hareket ve sükûnla ilgili olarak şunları söylüyorsunuz: Beyaz, öncesiz irade ile var edilmiş olduğu hâlde, onun içinde bulunduğu şey beyazı olduğu kadar siyahı da kabul edecek bir durumdadır. O hâlde, öncesiz irade siyaha değil de niçin beyaza ilişmiştir? irade ile ilişkisi sırasında bu iki mümkünden birini ötekinden ayıran nedir? Oysa biz zorunlu olarak biliyoruz ki, bir şey kendi benzerinden ancak bir ayırt edici aracılığıyla ayırt edilebilir. Bunun aksi mümkün olsaydı, yokluğu mümkün olduğu gibi varlığı da mümkün olan âlemin sonradan var edilmiş olması mümkün olur ve böylece yokluk yönüyle imkân bakımından eşit olan varlık yönü bir ayırt edici olmaksızın belirlenmiş ve ortaya çıkmış olurdu. Eğer Tanrı'nın iradesinin belirleyici bir ilke olduğunu ileri sürerseniz, o zaman bu irade niçin belirlenmiştir, sorusunu sormak gerekir. Eğer öncesize "*niçin*" sorusu yöneltilemez dersiniz, o hâlde bırakın âlem de öncesiz oluversin ve onun yaratıcısı ve yaratma nedeni de sorulmayıversin, çünkü öncesize "*niçin*" sorusu yöneltilemez. Öncesizin

mümkün olan iki şeyden birini tesadüfen belirlenmesi mümkün görülürse, âlemin, başka biçimlerde olması muhtemel olan belli biçimlerde belirlendiğini söylemek son derece uzak bir ihtimal olacaktır. Bu takdirde böyle bir şeyin tesadüfen ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim siz tanrısai iradenin belirli bir zamanı ve belirli bir biçimi tesadüfen belirlemiş olduğunu söylemektесiniz. Böyle bir sorunun gereksiz olduğunu; çünkü bunun Tanrı'nın amaçlayabileceğı ve takdir edebileceğı her şeye ilişkin bulunduğunu söylerseniz, deriz ki: Hayır, aksine bu soru gereklidir, çünkü o her zamanı ilgilendirir ve karşıtlarımız için Tanrı'nın her türlü takdirinde söz konusudur.

Deriz ki: Âlem, var olduğu biçimde, sahip olduğu niteliklerle var olduğu zaman ve mekânda tanrısai irade sayesinde var olmuştur; irade bir şeyi benzerinden ayırt etme gücünde olan bir niteliktir; eğer böyle bir güce sahip olmasaydı, yalnızca kudret yeterli olurdu. Oysa kudretin iki zıddı oranı eşit olduğu ve bir şeyi benzerinden ayırt edecek bir belirleyicinin bulunması gerektiğı için, şöyle denmiştir: Öncesizin kudretin ötesinde, bir şeyi benzerinden ayırt edebilecek bir niteliğı vardır. Söz gelişi, iradenin birbirine benzer iki şeyden birisini niçin belirlediğini sormak, bilginin bilineni olduğu gibi, niçin içerdiğini sormaya benzer. Buna, bilgi bu tabiata sahip bir nitelikten ibarettir, biçiminde cevap verilebilir. Aynı biçimde "irade" de aynı tabiata sahip olan, daha doğrusu, özü bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan bir nitelikten ibarettir.

Şöyle bir itirazda bulunulabilir: Tabiatı, bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan bir niteliğı kabul etmek, akla uygun olmayıp çelişiktir; çünkü onun "benzer" olmasının anlamı, ayırt edilmemiş olmaktır; "ayırt edilmiş" olmasının anlamı ise benzer olmamaktadır. İki ayrı yerde bulunan iki siyahlığın her bakımdan birbirine benzediğini sanmak gerekmez, çünkü bu iki siyahlıktan biri bir şeyde, diğeri bir başka şeydedir ve bu, bir ayırt etmeyi gerektirir. Aynı biçimde, iki ayrı zamanda bir tek mekânda bulunan iki siyahlık da mutlak surette benzer değildir, çünkü bunlar zaman bakımından birbirinden ayrılmaktadır; o hâlde bunlar nasıl olur da her yönden birbirine eşit

olur? İki siyahlığın birbirine eşit olduğunu söylediğimizde, bu sözümüzle onların mutlak sûrette değil, siyahlık bakımından, özellikle kendisine oranla benzer olduklarını amaçlarız. Aksine yer ve zaman herhangi bir ayırım bulunmaksızın bir olsaydı, artık iki siyahlık ve herhangi bir ikilik düşünülemezdi. Bu da gösteriyor ki, “tanrısal irade” sözü bizim irademizden alınmıştır ve iki benzer şeyin irademizle ayırt edilebileceğinin düşünülmesi mümkün değildir. Söz gelişi, susamış bir kimsenin önünde amacına uygun olarak her bakımdan birbirine benzer iki bardak su bulunsaydı, bunlardan hiçbirini alması mümkün olmazdı. Aksine o kimse, ancak bunlardan en güzel veya en hafif yahut da sağlıklı ise sağ yanına en yakın olanını veya gizli ya da açık buna benzer bir nedenle alabilir]. Böyle olmasaydı, bir şeyi benzerinden ayırt etmek, kesinlikle düşünülemezdi.

Derim ki:

Bu bölümde Gazzâlî'nin, filozoflara ait sonradan yaratılanın öncesiz bir fâilden çıkmasının mümkün olmadığı hakkındaki kanıtlara ilişkin sözlerinin özü şudur: Hiçbir iradenin varlığı söz konusu olamaz. Filozofların bu katı tutumu, karşıtlarının şu görüşünü kabul etmelerinden ileri gelmektedir: Buna göre, bütün karşıtlar, önce ve sonra gibi, zaman bakımından karşıt olanlar ve beyazla siyah gibi, nitelik bakımından birbirine karşıt olanlar, öncesiz iradeye oranla birbirine benzer; ayrıca onlara (kelâmcılara) göre, yokluk ve varlık da öncesiz iradeye oranla birbirine benzer. Filozoflar, kabul etmedikleri hâlde, bu öncülü karşıtlarından alıp, kabullendikten sonra, şöyle demişlerdir: İradenin tabiatı, iki benzerden birisinin gerçekleşmesini, ancak onlardan birinde bulunup, ötekinde bulunmayan bir belirleyici ve bir nedenle yeğleyebilmesidir. Böyle olmasaydı, onlardan biri tesadüfen var olacaktı. Filozoflar bu sözleriyle, kelâmcıların “öncesizin bir iradesi bulunsaydı, sonradan yaratılanın bir öncesizden çıkması mümkün olurdu” görüşlerini kabul eder görünmüşlerdir. Kelâmcılar, inandırıcı bir cevap veremedikleri için şu görüşe sığınmışlardır: Öncesiz irade, tabiatı, Tanrı için kendisini iki benzer fiilden birine yönelten bir belirleyici bulunmaksızın,

bir şeyi benzerinden ayırmak olan bir niteliktir; bu nitelik, tabiatı ısıtmak olan sıcaklık ya da tabiatı bilineni içermek olan bilgi gibi bir niteliktir. Onların karşıtları olan filozoflar onlara şöyle dediler: Böyle bir şeyin olması imkânsızdır; çünkü iki benzer şey, irade sahibi olan varlık açısından birbirine eşit olup, onun fiili, ancak onların benzer olmamaları, yani birinin sahip olduğu niteliğe ötekinin sahip olmaması dola- [104] yısıyla onlardan biriyle ilişkili olabilir. Bununla birlikte onlar, her yönden birbirine benziyor ve Tanrı için hiçbir belirleyici ilke bulunmuyorsa, irade her ikisiyle de eşit olarak ilişkili olacak demektir. Durum böyle olunca, irade, fiilin bir nedeni olduğu için, fiilin biriyle ilişkili olması, ötekiyle ilişkili olmasından daha uygun olmayacak veya birbirine karşıt iki fiille aynı zamanda ilişkili olacak ya da hiçbirleriyle ilişkili, olmayacaktır ki, her iki husus da imkânsızdır. Bu nedenle filozoflar ilk görüşlerinde bütün nesnelerin ilk fâile oranla eşit oldukları görüşünü kabul etmiş görünmekle kelâmcıları, Tanrı için, kendisinden daha önce gelen bir belirleyici ilkenin bulunması gerektiğini kabule zorlamışlardır ki, böyle bir şey imkânsızdır. Kelâmcılar, iradenin tabiatı, benzer olması bakımından bir benzeri ötekinden ayırt etmek olan bir nitelik olduğu cevabını verdiklerinde, filozoflar, irade kavramından böyle bir şeyin anlaşılamayacağını ve akla uygun olamayacağını ileri sürerek, katı tutumlarını sürdürmüşlerdir. Böylece onlar, başlangıçta kabul ettikleri kelâmcılara ait olan ilkeyi inkâr eden görünmektedirler.

Bu bölümün içerdiği hususlar kısaca işte budur. Bu da sözü asıl sorundan irade sorununa aktarmak demektir; böyle bir şeyi yapmak ise safsatadan ibarettir. [105]

Gazzâlî, iradenin ispatı konusunda kelâmcılar adına cevap vererek, şöyle der:

[Filozoflara] iki yönden itiraz edilebilir: Bunlardan birincisine göre, siz *"bu düşünülemez"* biçimindeki sözünüzü zorunlu olarak mı yoksa bir akıl yürütmenin sonucu olarak mı ileri sürüyorsunuz? Gerçekte bunlardan hiçbirini ileri süremez-

siniz. Tanrı'nın iradesini bizim irademize benzetmeniz, tıpkı bilgide ortaya konan benzetme gibi, asılsız bir benzetmedir. Aslında Tanrı'nın bilgisi, kabul etmiş olduğumuz bazı hususlar açısından kendi bilgimizden başkadır. O hâlde irade konusunda ayrılığı ileri sürmek imkânsız değildir. Bu (sizin görüşünüz) ne, âlemin içinde ne de âlemin dışında bulunan, ne onunla bitişik ve ondan ayrı olan mevcut bir özün aklen düşünülemeyeceğini söylemeye benzer, çünkü biz kendimizle ilgili olarak böyle bir şeyi düşünemeyiz. Bunun hayale dayanan bir husus olduğu ileri sürülmüştür; çünkü aklî delil, akıl sahiplerini bunun doğruluğunu kabul etmeye sevk etmiştir. O hâlde aklî delilin, tabiatı bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan Tanrı'ya ait bir sıfatın kabulüne götürdüğünü ileri süren bir kimsenin görüşünü nasıl inkâr edersiniz? Eğer "irade" ismi uygun değilse, bunun yerine bir başka isim kullanabilirsiniz; çünkü isimler konusunda tartışmaya gerek yoktur. Bizim bu ismi kullanmamızın tek nedeni, Şeriatın bu ismi kullanmış olmasıdır. Aslında irade, dilde, amaçlanan şeyin belirlenmesi için kullanılmıştır, oysa yüce Tanrı için böyle bir amaç söz konusu değildir. Dolayısıyla burada amaçlanan şey, dille söylenen söz olmayıp, ifade ettiği anlamdır. Bununla birlikte böyle bir şeyin kendimizle ilgili olarak düşünülemeyeceğini kabul etmeyiz. Çünkü şiddetli bir arzu duyduğu hâlde, hiçbirini alamayan bir kimsenin önünde birbirine eşit iki hurma tanesinin bulunduğunu düşünecek olursak, bu kimse tabiatı bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan bir nitelik sayesinde bu hurmalardan bir [106] tanesini mutlaka alacaktır.

Güzellik, yakınlık, alma kolaylığı gibi sizin ileri sürdüğünüz bütün belirleyici niteliklerin yokluğunu varsayabiliriz; ancak yine de geriye bir alma imkânı kalmaktadır ve siz şu iki olasılıktan birini seçme durumuyla karşı karşıya bulunmaktasınız: Ya siz, o kimsenin amaçlarına oranla bir eşitliğin düşünülemeyeceğini ileri süreceksiniz ki, böyle bir şey ileri sürmek, mümkün olmakla birlikte, aslında aptallıktan başka bir şey değildir; ya da bu eşitlik varsayıldığında, şiddetli arzu duyan kimse sürekli olarak bu iki hurma tanesine şaşkınca

bakacak ve dolayısıyla amaçsız salt irade ve seçme gücü ile onlardan hiçbirini alamayacaktır ki, yine bu da imkânsızdır ve saçmalığı zorunlu olarak bilinen bir husustur. O hâlde, ister bu dünyada ister ötekinde olsun, seçme gücüne dayanan fiilin gerçekleşmesini araştıran bir kimsenin, tabiatı bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan bir niteliği ispat etmesi zorunludur.

Derim ki:

Bu tartışma iki noktada özetlenebilir:

1) Gazzâlî, bu dünyadaki iradenin bir şeyi, benzer olması itibarıyla benzerinden ayırt etmesinin imkânsız olduğunu, fakat aklî delilin, tabiatı ilk fâilde bulunmak olan böyle bir sıfatın varlığını zorunlu kıldığını kabul etmektedir. Böyle bir sıfatın varlığının mümkün olmadığını sanmak, âlemin ne içinde ne de dışında bulunan bir varlığın olamayacağını sanmaya benzer. Buna göre, fâili (*Tanrı'yı*) ve insanı nitelendiren irade [107] de, öncesizde bulunması sonradan yaratılarda bulunmasından başka olan bilgi ve öteki sıfatlar gibi ortak bir adla ifade edilir. Biz ancak şer'i açıdan Tanrı'nın iradesine "*irade*" adını veririz. Bu katı tutumun son derecede yüksek bir mertebeye ulaşmasının, onun bir cedelden (*diyalektikten*) öteye geçmesine neden olduğu açıktır; çünkü böyle bir sıfatın, yani var etme dolayısıyla bir şeyi benzerinden ayırt eden bir niteliğin ispatına götüren kesin kanıt, ancak birbirine benzer, irade olunan nesnelerin varlığını ortaya koyar; irade olunan şeyler birbirine benzer olmayıp, birbirine karşıttır; çünkü birbirine karşıt olan bütün nesneler varlık ve yokluğa bağlıdır. Bu varlık ve yokluk ise, benzerliğin tam tersine, aşırı bir karşıtlık durumundadır. Onların (kelâmcıların), iradenin, kendileriyle ilişkili olduğu nesnelerin benzer olduklarını ileri sürmeleri doğru değildir; bu konuyu daha sonra ele alacağız. Eğer onlar "*ancak ilk irade sahibi amaçlardan yüce olduğu, amaçlar da bir şeyi fiilen benzerinden ayırt ettiği için, kendisine oranla onların birbirine benzer olduklarını ileri sürdük*" derlerse, buna şöyle karşılık veririz: İrademizin nesnelerle ilişkili olmasını

sağlayan kendi amaçlarımızda olduğu gibi gerçekleşmesi irade sahibinin özünü yetkinleştiren amaçlara gelince, bunların [108] yüce Tanrı hakkında söz konusu edilmesi imkânsızdır; çünkü tabiatı böyle olan irade, irade edenin özünde bir eksiklik bulunduğu ortaya çıkan bir yetkinliğe ulaşma isteğidir. İrade edilen nesnenin özüne ait olan amaçlar ise, irade edilen nesneden irade eden için daha önce bulunmayan bir şeyin gerçekleşmesini değil, bir şeyin yokluktan varlığa çıkmasında olduğu gibi, böyle bir şeyin, yalnızca irade edilen nesne için gerçekleşmesini sağlar; çünkü, hiç kuşku yok ki, varlık, var edilen nesne için yokluktan daha üstündür. İlk iradenin var olan nesnelerle ilişkili olması işte bu şekilde olur; çünkü bu irade, onlar için her zaman iki karşıttan en üstün olanı seçer ve bu da öncelik ve öz bakımından olur. İşte bu, bu delili içeren tartışmanın iki yönünden birisini oluşturmaktadır.

11) Tartışmanın ikinci yönüne gelince, Gazzâlî bu sıfatın bu dünyada görülen iradeden kaldırılmasını kabul etmeyip, birbirine benzeyen nesnelerle ilgili olarak bizde bir şeyi benzerinden ayıran bir iradenin bulunduğunu kanıtlamaya çalışır. Gazzâlî bu konuda şu örneği verir. Söz gelişi, bir kimsenin önünde her yönden birbirine benzeyen iki hurma tanesi bulunduğu, onun bu hurmalardan aynı anda her ikisini birden alamayacağı ve onun için bunlardan herhangi birini tercih [109] ettirecek bir neden düşünülemeyeceği varsayılmaktadır. Bu duruma rağmen o, bu hurmalardan bir tanesini almak suretiyle zorunlu olarak birini ötekinden ayırt etmiş olacaktır. Ancak böyle bir şey yanıltıcıdır. Çünkü bu nitelikte bir şeyin bulunduğu ve hurma tanesini yeme ya da alma ihtiyacı duyan bir kimsenin varlığı var sayılıp, bu kimse bu durumda hurmalardan birisini alırsa, böyle bir şey bir benzeri ötekinden ayırmak anlamına gelmeyip, ancak bir benzeri ötekinin yerine koymaktan, yani iki benzerin eşit olduklarını kabul etmekten başka bir şey değildir; çünkü bu kimse, hurmalardan hangisini alırsa alsın, isteğine ulaşmış ve amacı gerçekleşmiş olur. Böylece onun iradesi bu hurmalardan birini almakla ve onu ötekinden ayırt etmekle değil, ancak birini almayı kesinlikle

her ikisini de almayı bırakmaktan ayırt etmekle ilişkilidir; başka bir deyişle, bu durum her iki hurma için de, amaçların eşit olduğu varsayılınca, ortaya çıkar; bu durumda o kimsenin bunlardan birini alması, ötekini almasını etkilemeyip, hangisi olursa olsun, onlardan birini alması almayı terk etmesini etkiler ve böylece onu almayı, almayı terk etmeye yeğlemiş olur. Bu kendiliğinden açık olan bir husustur; çünkü onlardan birini, ötekinden ayırt etmek, aslında birini ötekine yeğlemektir; oysa benzer olmaları bakımından iki benzerden birini yeğlemek mümkün değildir; aslında bunlar, varlıkları bakımından iki bireysel nesne olarak birbirine benzememektedir; çünkü iki bireyden her biri kendisine özgü bir nitelikten dolayı ötekinden farklıdır. İrâdenin onlardan birinde bulunan özel bir kavramla (*ma'na*) ilişkili olduğunu varsayarsak, her ikisinde de başkalık söz konusu olduğu için, irâdenin bunlardan biriyle ilişkili olup, ötekiyle ilişkili olmaması düşünülebilir. Bu durumda irade, benzer olmaları bakımından iki benzerle ilişkili olmamış olur. Gazzâlî'nin, itirazının birinci yönü olarak, anlatıklarının anlamı işte budur. [110]

Daha sonra Gazzâlî, iki benzeri birbirinden ayırt eden bir niteliğin bulunmadığını ileri sürenlerin sözlerine *karşı* itirazının ikinci yönünü şöyle ifade etmektedir:

İtirazın ikinci yönünü şöyle deyimlendiririz: Siz, kendi görüşünüzde de bir şeyi benzerinden ayırt etmekten geri durmadınız; çünkü âlem, kendisini zorunlu kılan bir nedenden ötürü belirli ayrıntıları olan özel bir biçimde var olmuştur. O hâlde niçin bu ayrıntılardan bazıları yeğlenmiştir? Bir şeyi ötekinden ayırt etmenin imkânsızlığı, ister Tanrı'nın fiili, ister tabiat, ister zorunluluk dolayısıyla gerekliliği bakımından olsun, fark etmez. [Belki de siz şöyle diyeceksiniz: Âlemin evrensel düzeni, olduğundan farklı olamaz; eğer âlem, şu andaki durumundan daha küçük ya da daha büyük olsaydı, bu düzen mükemmel olmazdı; aynı şey gök küreleri ve yıldızların sayıları hakkında da söylenebilir. Yine diyebilirsiniz ki: Büyük küçükten, çok azdan, anlam itibarıyla, farklıdır; o hâlde bunlar benzer olmayıp, farklıdırlar; fakat insan gücü, onların ölçü-

sü ve ayrıntıları ile ilgili hikmeti kavramaktan acizdir; ancak bunlardan bazılarında, söz gelişi, burçlar küresinin ekvatora oranla eğiliminde, zenit noktasının ve merkez dışındaki gök küresinin oluşturulmasındaki hikmette olduğu gibi, bir hikmet bulunduğunu kavramak mümkündür. Oysa çoğu durumlardaki sır kavranamadığı hâlde, bunların farklı oldukları bilinmektedir ve bir şeyin bir başkasından ayırt edilmesi imkânsız değildir; çünkü âlemin düzeni buna dayanmaktadır. Zamanlara gelince, bunlar âlemin imkânı ve düzenine oranla kesinlikle birbirine benzerler; âlem, yaratılmasından sonra ya da önce yaratılmış olsaydı, bu düzen düşünülemezdi gibi bir iddiada bulunmak mümkün değildir; çünkü zamanlar arasında benzerlik bulunduğu zorunlu olarak bilinmektedir. Bu durumda şöyle cevap veririz: Zamanlar konusunda biz, size karşı aynı delili kullanabilirsek de, -çünkü Tanrı'nın âlemi, yaratılması için en uygun zamanda yarattığını ileri süren bazı kimseler bulunmaktadır- biz bu karşılıkla yetinmeyip, sizin kendi koyduğunuz ilkeye göre, ayrılık bulunması mümkün olmayan iki hususu derinliğine ele alacağız: Bunlardan biri, küresel hareketin yönündeki farklılık; öteki ise küresel harekette Güneş'in yörüngesine oranla kutupların yerinin belirlenmesidir. Kutupları şu biçimde açıklayabiliriz: Gökyüzü hareketsiz gibi görünen iki kutup üzerinde hareket eden bir küredir. Gökyüzü küresi aynı cinsten ve basit parçalardan oluşmaktadır; özellikle en yüksek gök küresi,¹⁰ yani dokuzuncu küre kesinlikle hiçbir yıldıza sahip değildir. İşte bu iki küre, kuzey ve güney olmak üzere iki kutup üzerinde hareket etmektedir. Bu durumda biz deriz ki: Onlara göre, sonsuz olan birbirine karşıt noktalar arasında hiçbir iki nokta yoktur ki, kutup olarak düşünülmesin. O hâlde niçin kuzey ve güney noktaları kutup olmak ve hareketsiz olmak üzere belirlenmiştir? Güneş'in yörüngesi üzerinde bulunan birbirine karşıt iki nokta niçin kutupları oluşturmazın? Eğer gökyüzünün büyüklüğü ve biçiminde bir hikmet bulunduğu söz konusu ise,

10 Güneş'in Dünya çevresinde döndüğünün sanıldığı dönemlerde, Güneş'in birlikte hareket ettiği ve çeşitli burçlara girmesini sağlayan küre.

kutupların yerini, bütün parçalar ve noktalar dışında bu kutupları kutup olarak belirlemek amacıyla diğerlerinden ayırt eden nedir? Aslında bütün noktalar birbirine benzemekte ve gök küresinin bütün parçaları birbirine eşit bulunmaktadır. İşte bu güçlükten kurtulmanın yolu yoktur.

Denebilir ki: Kutup noktasının bulunduğu yer, bu yerin kutbun yeri olmasına ve burada hareketsiz bulunmasına elverişli olan özel bir nitelikle ötekilerden ayırt edilir, öyle ki; bu nokta bulunduğu mekândan, yerden, içinde bulunduğu durumdan ya da ne isim verilmesi düşünülürse düşünülün ondan ayrılmamaktadır; gök kürelerine ait öteki bütün yerler, dönmek suretiyle yeryüzüne ve diğer gök kürelerine oranla durumunu değiştirmekte ve yalnızca kutuplar, bulunduğu yer bakımından, hareketsiz kalmaktadır; belki de bu yerin ötekilere oranla hareketsiz bulunması daha uygundur. Deriz ki: Bu husus ilk kürenin parçalarının tabiat bakımından, değişik olmasıyla açıklanır; bu durumda ilk kürenin parçaları birbirine benzer değildir ve bu sizin koyduğunuz ilkeye aykırıdır; çünkü sizin, gökyüzünün küre biçiminde olmasının zorunluluğu hakkında getirmiş olduğunuz delillerden biri şudur: Gökyüzü basit bir tabiata sahip olup, parçaları birbirine benzemekte; bu parçaların aralarında bir farklılık bulunmamaktadır ve şekillerin en basiti de küredir; çünkü dörtgen, altıgen vb. şekiller, kendilerinin birtakım açılarının bulunmasını ve bu açıların farklı olmalarını gerektirir; böyle bir şey ise, ancak basit tabiata bir şeyin eklenmesiyle ortaya çıkar. Fakat bu husus, her ne kadar sizin görüşünüze aykırı bulunsa da, karşıtlarınızın iddiasını ortadan kaldırmaz; başka bir deyişle, bu özel nitelik hakkındaki soru hâlâ olduğu gibi durmaktadır; çünkü acaba öteki parçalar (*cüzler*) bu özelliği kabul etmekte midir, yoksa etmemekte midir? Eğer *“evet, etmektedir”* karşılığını verirlerse, bu takdirde birbirlerine benzeyenler arasından bu nitelik niçin belirlenmiştir? *“Hayır, bu özellik ancak o yer için söz konusu olup, öteki parçalar böyle bir özelliği kabul etmezler”* derlerse, şu karşılığı veririz: Öteki parçalar, sûretleri kabul eden bir cisim oluşturmaları yönünden zorunlu olarak birbirlerine

benzerdirler ve bu özel niteliği bu yere, salt bir cisim ve salt gökyüzü olması dolayısıyla, mal etmek doğru değildir; çünkü gökyüzünün öteki parçaları da bu niteliği paylaşmaktadır. O hâlde bu niteliğin o yere verilmesinin ya bir hükme ya da tabiatı bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan bir niteliğe bağlı olması gerekir. Böyle olmadığı takdirde filozofların, âlemin gerçekleşmesi açısından, zamanların birbirine eşit olduğuna dair sözleri doğru olacağı gibi, karşıtlarının da, gökyüzünün parçalarının, bu niteliğin kabulünde eşit olduklarına, çünkü [111] bu niteliğin], yerin hareketsiz olmasının, değişmesinden daha uygun bulunmasını sağladığına dair sözleri de doğru olacaktır. İşte bu güçlükten kurtulmanın yolu yoktur.

Derim ki:

Bu sözün özü şudur: Filozoflar, âlemin yaratıcısında bir şeyi benzerinden ayırt eden bir niteliğin bulunduğunu kabul etmek zorundadırlar; buna göre âlemin, bulunduğu şekilden başka bir şekilde bulunmasının ve sahip olduğu nicelikten başka bir niceliğe sahip olmasının mümkün olduğu açıkça görülmektedir; çünkü âlem olduğundan daha büyük ya da daha küçük olabilir. Durum böyle olunca, bu farklı olasılıklar, âlemin varlığının bir gereği olarak, birbirine benzerdirler. Öte yandan filozoflar, âlemin ancak kendisine özgü bir biçimi, cisimlerinin özel niceliği ve özel bir sayısıyla var olabileceğini ve âlemin belli bir anda var olması, bir başka anda var olmasından daha uygun olmayacağı için, sözü edilen benzerliğin ancak sonradan var olma anlarında düşünülebileceğini ileri sürerlerse, onlara şöyle denebilir: Buna, âlemin yaratılması en uygun zamanda gerçekleşmiştir, demek suretiyle karşılık [112] vermeniz mümkündür. Fakat biz (kelâmcılar) onlara, aralarında farklılık bulunduğunu ileri süremeyecekleri iki benzer şeyi gösterebiliriz. Bunlardan birisi, gök kürelerine ait olan hareketin yönünü, öteki ise gök kürelerine oranla iki kutbun yerini belirlemektir; çünkü kürenin merkezinden geçerek birini ötekine bağlayan bir çizgide bulundukları varsayılan birbirine karşıt iki noktanın iki kutbu oluşturması mümkündür. Bu kürede bulunan öteki noktalara oranla aynı kürenin

kutbu olmaya elverişli olan öteki noktaların yerine iki noktayı belirlemek, ancak iki benzeri birbirinden ayıran bir nitelikle mümkün olur. Eğer filozoflar, kürede bulunan her yer, iki kutbun yeri olmaya elverişli değildir derlerse, onlara şöyle deriz: Bu ilkeye göre, sizin parçaların benzer olmadıklarını kabul etmeniz gerekir. Oysa siz, birçok yerde kürenin basit olduğunu ve dolayısıyla onun küresel olan basit bir şekli bulunduğunu ileri sürmüş bulunuyorsunuz. Aynı şekilde onlar, kürede benzer olmayan yerlerin bulunduğunu ileri sürerlerse, onlara şöyle bir soru yöneltilebilir: Bu yerler tabiatları dolayısıyla hangi yönden benzer değildirler? Bir cisim olmaları bakımından mı yoksa göksel bir cisim olmaları yönünden mi? Oysa [113] bu iki yönden aralarında bir benzerliğin bulunmaması doğru değildir. Bununla ilgili olarak Gazzâlî diyor ki:

Durum böyle ise, filozofların, *“âlemin sonradan var olması ile ilgili zamanların benzer olduklarını”* söylemeleri doğru olacağı gibi karşıtlarının, *“gök küresinin bütün parçalarının kutup olmaları bakımından eşit oldukları ve bu parçalardan ikisinin belli bir durumda ve hareketsiz belli bir yerle belirlendiğinin açıkça görülmediğini”* söylemeleri de doğru olacaktır.

Bu katı tutumun özeti işte budur ve bu tutum hitabete dayanmaktadır; çünkü kesin kanıtla zorunlu olduğu görülen şeylerden çoğu, başlangıçta mümkün gibi görünür. Filozoflar buna şöyle karşılık verirler: Âlemin beş cisimden oluştuğuna dair kesin kanıt bulunmaktadır. Bunlardan biri, ne ağır ne de hafif olan ve dönerek hareket eden küre şeklindeki gök cisimleridir. Geriye kalan dört cisimden ikisinden biri mutlak anlamda ağır olan ve dönen cisim küresinin merkezini oluşturan yeryüzü; öteki ise mutlak anlamda hafif olup, gök küresinin iç yüzünde bulunan ateştir. Öteki ikisinden yere bitişik olanı su olup, havaya oranla ağır, yere oranla hafiftir; suya bitişik olanı [114] ise suya oranla hafif, ateşe oranla ağır olan havadır. Yerin mutlak ağırlığa sahip olmasının nedeni, onun küresel hareketten en uzak noktada bulunmasıdır; bu nedenle yer, hareketsiz bir merkez durumundadır; öte yandan ateşin mutlak anlamda hafif olmasının nedeni ise, küresel harekete en yakın nokta-

da bulunmasıdır. Bu ikisi arasında bulunan cisimlerde ancak şu iki özellik bulunur; bunlar, ağırlık ve hafifliktir, çünkü iki ucun, yani en uzak nokta ile en yakın noktanın tam ortasında bulunurlar. Küresel dönüş yapan cisim bulunmasaydı, tabiatı bakımından ister mutlak ister göreceli anlamda olsun, ne ağırlık ne hafiflik, ne alt ne de üst bulunur ve yine tabiatları bakımından cisimler arasında bir ayrılık bulunmazdı. Oysa yerin tabiatı belli bir yere doğru hareket etmek, ateşin tabiatı ise bir başka yere doğru hareket etmektir. Bu ikisi arasındaki cisimlerde durum aynıdır. Âlem, ancak küresel bir cisim olması yönünden sonludur; küresel cisim, özü ve tabiatı dolayısıyla sonludur; çünkü onu küresel bir yüzey çevrelemektedir. Düz cisimlere gelince, bunlar özlere bakımından sonlu değildirler; çünkü onlarda bir fazlalık ve eksikliğin bulunması mümkündür; bunlar ancak kendisinde fazlalık ve eksikliğin olamayacağı ve bu nedenle de özü bakımından sonlu olan bir cismin ortasında bulundukları için sonludurlar. Bu durumda âlemi çevreleyen cismin ancak küre şeklinde olması doğru olur. Aksi takdirde, cisimlerin ya başka cisimlerde son bulması gerekir ki, böyle bir şey sonsuzca devam eder; ya da boşlukta son bulması gerekir ki, her iki durumun da imkânsız olduğu açıkça görülmektedir. Böyle düşünen bir kimse, bilir ki varsayılan her âlem ancak bu cisimlerden oluşabilir; cisimlerin ise, ya küresel olup, ne ağır ne hafif olması, ya da düz olup, ya ağır ya da hafif olması, yani ya ateş, ya yer olması, ya da bu ikisi arasında bulunan bir şey olması gerekir; bunların da ancak küresel olması ya da küresel yüzeyin içinde bulunması zorunludur; çünkü her cisim ya merkeze ya merkezden ya da merkezin etrafında hareket eder; gök cisimlerinin sağa ve sola doğru hareketlerinden cisimler birbirleri ile karışıp kaynaşarak bütün karşıt varlıklar meydana gelir; birbirine karşıt olan bu dört cismin parçaları, bu hareketlerden ötürü, daima sürekli bir varoluş ve çözülüş içindedirler; bu hareketlerden herhangi biri durduğu takdirde, bu düzen ve tertip bozulmuş olur, çünkü açıkça görülüyor ki, bu düzenin, bu hareketlerin fiilen var olan sayısına bağlı olması zorundur; çünkü bu ha-

reketlerin sayısı, olandan daha az ya da daha çok olsaydı, bu düzen bozulacak ya da başka bir düzen hâlini alacaktı; yine [117] açıkça görülüyor ki, bu hareketlerin sayısı ya bu dünyadaki nesnelerin varlığı için zorunlu bulunduğundan, ya da en üstün olduğundan ileri gelmektedir.

Bütün bunlar için aslında kesin bir kanıt başvurmaya gerek yoktur; eğer sen kesin kanıt isteyen biri isen, böyle bir kanıt için bu kanıtın bulunduğu yerlere bakarsın. Burada sen, onların (kelâmcıların) kanıtlarından daha doyurucu olan şu sözleri dinle! Çünkü bu sözler, her ne kadar senin için kesinlik ifade etmeseler de, bilimsel incelemenin bir sonucu olarak kesinliğe ulaşmada senin daha iyi düşünmene yardımcı olacaktır. Senin gök kürelerinden her birinin, belli ölçüsü ve şekli bulunan cisimlere sahip olmaları ve bu cisimlerin, özleri bakımından rastgele bir yönde değil, belli yönlerde hareket etmeleri dolayısıyla diri olduklarını düşünmen gerekir. O hâlde, bu nitelikte olan her şey zorunlu olarak diri demektir; başka bir deyişle, niteliği ve niceliği belirli bir cismin rastgele bir yönde kendi dışında bir şeyden ötürü değil, belli bir yönde kendi özünden ötürü mekânda ve iki karşıt yöne doğru aynı anda hareket ettiğini gördüğümüz zaman, onun kesinlikle [118] canlı olduğuna hükmederiz. Biz *"kendi dışında bulunan bir şeyden ötürü"* sözünü söyledik, çünkü, demir, kendisine dışarıdan bir mıknatıs yaklaştırıldığında, ona doğru hareket eder; aynı şekilde o, mıknatısa doğru rastgele bir yönde de hareket edebilir. Böyle bir şey doğru olunca, gök cisimlerinde tabiatları bakımından bulundukları yerden başka bir yerde bulunmaları mümkün olmayan kutuplar adını verdiğimiz yerler var demektir. Tıpkı bunun gibi bu dünyada bulunan canlıların da belli fiiller için cisimlerinin belli yerlerinde bulunup, başka yerlerinde bulunması mümkün olmayan hareket uzuvları gibi belli uzuvları vardır; çünkü bu uzuvlar canlıların belirli yerlerinde bulunmaktadır. Küre şeklindeki canlılara ait olan kutuplar işte bu uzuvlara, başka bir deyişle hareket uzuvlarına benzer; ancak, küre şeklindeki canlılar ile küre şeklinde olmayan canlılar arasında şu fark vardır. Bu uzuvlar küre

şeklinde olmayan canlılarda şekil ve güç (*kuvve*) bakımından, küre şeklinde olan canlılarda ise, yalnızca güç (*kuvve*) bakımından farklılık gösterirler. Bu nedenle ilk bakışta bu uzuvların farklılık göstermedikleri ve gök küresinde bulunan iki [119] kutbun rastgele iki noktada bulunabileceği sanılmıştır. Bir kimse, bu dünyada bulunan bu türden canlılardaki bu hareketin rastgele bir yerde ve başka türden canlılarda bulunması gereken bir yerde bulunabileceğini ileri sürerse, gülünç bir duruma düşer; çünkü bu hareket her canlıda ancak onların tabiatlarına en uygun düşen yere ya da onların, hareketlerini yerine getirebilecekleri bir yere yerleştirilmiştir. Gök cisimlerinin, kutupların yerleri bakımından farklılık göstermeleri de işte buna benzer. Şöyle ki, gök cisimleri tür bakımından bir olmadığı gibi, sayıca da çok olmayıp, türe ait yalnızca bir tek bireyin varlığının söz konusu olduğu yerlerde, çeşitli canlıların bireylerinde olduğu gibi, tür bakımından çoktur.

Derim ki:

Aynı cevap, gök tabakaları niçin çeşitli yönlerce doğru hareket ederler, sorusuna karşılık olarak da verilebilir; çünkü canlı olmaları bakımından onların sağ, sol, ön ve arka gibi belirli yönlerden hareket etmeleri gerekir; bu yönler aslında canlıların hareketleriyle belirlenmiş olan yönlerdir. Ancak bu hareketler bu âlemdeki çeşitli canlılarda şekil ve kuvvet bakımından farklı oldukları hâlde, gök cisimlerinde yalnızca kuvvet bakımından farklıdır. İşte bu nedenle Aristoteles şu görüşü ileri sürmektedir:¹¹

[120] Gökyüzünün sağ, solu, önü, arkası üstü ve altı bulunmaktadır. Gök cisimlerinin, hareketlerinin yönleri bakımından, farklılık göstermeleri, tür bakımından farklılık göstermelerine dayanmaktadır. Hareketlerinin yönlerinin değişmesiyle türlerinin de değişeceği hususu ona özgü bir şeydir. İlk gök cismi tek başına canlı bir varlık olduğu için, onun tabiatı, ya zorunlu olarak ya da üstün olması bakımından, onun, bütün parçalarıyla birlikte doğudan batıya doğru bir tek hareketle

11 Aristoteles, *De Caelo*, II., 2. 284b, 6-25.

hareket etmesini gerektirir. Öteki gök kürelerinin tabiatı ise, onların bu hareketten farklı bir biçimde hareket etmelerini gerektirmektedir. Evrenin cismine ait tabiatın gerektirdiği yön, yönlerin en üstün olanıdır; çünkü bu gök cismi, gök cisimlerinin en üstünüdür; hareket eden cisimlerin en üstünü- nün ise en üstün yöne sahip olması zorunludur.

Bütün bunlar burada doyurucu bir biçimde, yeri geldikçe de kesin kanıtla açıklanmıştır. Bu husus Tanrı'nın şu sözlerin- de de açıkça görülmektedir:

"Allah'ın sözlerinde değişme yoktur." (Yunus, 10:64)

"Allah'ın yaratmasında değişme yoktur." (Rûm, 30: 30).

Eğer sen kesin kanıt isteyen biri isen, bu kanıtı senin, bu- [121] nunla ilgili yerlerde arayıp bulman gerekecektir.

Bütün bunları anlayınca *Gazzâlî'nin*, gök cisimlerinin tek tek her cismine ve bu dünyadaki cisimlere oranla iki farklı hareketin birbirine benzediği konusunda burada ileri sürdü- ğü delillerinin yanlış olduğunu anlamakta güçlük çekmezsiz; çünkü ilk bakışta doğudan hareketin ilk gök küresinden baş- kalarına, batıdan hareketin ise ilk gök küresine ait olabileceği düşünülebilir. Bu ise yengeç burcundaki hareket yönünün in- sandaki hareket yönüyle aynı olabileceğini düşünmeye ben- zer. Ancak, insan ve Yengeç Burcu hakkındaki bu düşünce, on- ların şekil bakımından farklı bulunmalarından ötürü, hatıra gelmeyebilirse de, gök küreleri hakkında, şekil bakımından uyumlu oldukları için, hatıra gelebilir. Herhangi bir sanat ese- rine bakan kimse, bu eserin yapılmasındaki hikmeti ve amacı açıkça anlamıyorsa, onun hikmetini açıkça kavrayamaz. Onun [122] hikmetini hiçbir biçimde kavrayamadığı zaman, bu eserin herhangi bir biçim ve niceliğe, parçaları bakımından herhan- gi bir duruma ve bileşikliğe sahip olabileceğini düşünmesi mümkündür. Kelâmcıların gök cismiyle ilgili tutumları da işte böyledir. Bütün bunların birer sanıdan ibaret oldukları daha ilk bakışta anlaşılır. Sanat eseriyle ilgili olarak bu tür sanıla- ra sahip olan kimse, bu eserler ve yapıcısı hakkında bilgisiz olup, bu konularda doğru olmayan birtakım sanılara sahiptir.

Yaratıklar konusunda da durum böyledir. Bu ilkeyi açıklığa kavuştur ve acele etmeyip, Tanrı'nın yaratıkları konusunda daha ilk bakışta bir yargıya varma! Yoksa yüce Tanrı'nın söz konusu ettiği şu kişilerden olursun;

"Ey Muhammed! Size, amelce en çok kayba uğrayanları haber verelim mi? de, Bu kimselerin dünya yaşamındaki çalışmaları boşa gitmiştir; oysa onlar güzel iş yaptıklarını sanıyorlardı." (Kehf, 18: 103-104)

Yüce Tanrı bizi, gerçekleri gören kişilerden kılsın ve bizden bilgisizlik perdelerini kaldırsın; kuşkusuz Tanrı nimet veren ve cömert olandır. Gök cisimlerine özgü fiiller üzerinde düşünmek aslında bunların hükümrânlığı üzerinde düşünmek demektir. Nitekim yüce Tanrı, Hz. İbrâhîm'i bu husustan şu [123] âyetle haberdar etmiştir:

"Kesin bilgi sahibi bulunanlardan olması için İbrahim'e göklerin ve yerin hükümrânlığını şöylece gösterdik." (En'âm, 6: 75)

Şimdi ise burada Gazzâlî'nin hareketler konusundaki görüşünü aktaralım. Bu görüş şöyledir:

Gazzâlî der ki:

İkinci nokta, yönler birbirine eşit olduğu hâlde gök kürelerinin bazıları doğudan batıya bazıları da batıdan doğuya olan, hareketinin yönünün belirlenmesiyle ilgilidir. [Oysa tıpkı zamanlar gibi yönler de birbirine eşit olduğuna göre, bu tür hareketin nedeni nedir? Bununla ilgili olarak şöyle bir itiraz ileri sürülebilir: Evren yalnızca bir yönde dönüyor olsaydı, gök kürelerinin durumları farklı olmaz; yıldızların birbirleriyle üçlü, altılı vb. gibi biçimlerde olan birtakım ilişkileri ortaya çıkmaz ve evrenin hiçbir değişiklik olmaksızın bir tek durumda bulunması gerekirdi; oysa bu farklı ilişkiler âlemde sonradan var olan şeylerin ilkelerini oluşturmaktadır. Buna şu karşılığı veririz:

Biz, hareketin yönünün farklı olması hususuyla kendimizi bağlı saymıyoruz; aksine en yüksek gök küresinin doğudan batıya doğru; onun altında bulunan gök küresinin ise karşıt yönde yani batıdan doğuya doğru hareket ettiğini ileri sürü-

yoruz; oysa bu tarzda meydana gelen her şey, tersi bir durum gerçekleştiği takdirde, yani en yüksek gök küresi batıdan doğuya doğru, onun altındaki de karşıt yönde hareket etmek suretiyle, aynı şekilde meydana gelebilir ve böylece aralarında bir farklılık bulunulması yine söz konusu olur. Hareket devresel ve birbirine karşıt olduğuna göre, bu hareketin yönleri birbirine eşit demektir. *“O hâlde, bir yön, kendisine benzeyen bir haşkasından niçin ayırt edilmiştir? Her iki yön de birbirine karşıt ve zıt oldukları hâlde, nasıl olur da benzer olabilirler?”* derlerse, deriz ki: Bu bir kimsenin şöyle demesine benzer: *“Önce ve sonra âlemin varlığında birbirine zıt olduğu hâlde, nasıl olur da bunların birbirine benzer oldukları ileri sürülebilir?”* Oysa onlar yine de zamanların, gerçekleşme imkânı ve gerçekleşmeleri hâlinde düşünülebilen yararlar bakımından, birbirine eşit olduğunun bilindiğini ileri sürmektedirler. Aynı şekilde biz de yerlerin, durumların, mekânların ve yönlerin, hareketi kabul etmeleri ve onunla ilgili olabilecek yararlar bakımından eşit olduklarının bilindiğini ileri süreriz. Eğer onlar, bu eşitliğe rağmen, onların farklı olduklarını ileri sürebilirlerse], karşıtlarının da hâllerin ve zamanların farklı olduklarını ileri sürmeleri mümkün olur.

Derim ki:

Daha önce de geçtiği üzere, bu delilin ve verilen cevabın inandırıcılık niteliğini açıkça bilmektesin. Bütün bunlar, bu yüce tabiatları ve yaratılışlarının nedeni olan hikmetin fiillerini anlayan ve yüce Tanrı'nın bilgisini bilgisiz olan insanın bilgisine benzeten bir kimsenin işidir.

Gazzâlî der ki:

Eğer onlar, birbirine karşıt ve zıt iki yön, nasıl birbirine eşit olur, derlerse, deriz ki: Bu, bir kimsenin şöyle demesine [124] benzer: Âlemin varlığında önce ve sonra birbirine zıt oldukları hâlde, bunların birbirine benzedikleri nasıl ileri sürülebilir? Oysa onlar yine de çeşitli anların, gerçekleşme imkânı ve gerçekleşmelerinde düşünülebilen yararlar bakımından birbirine eşit olduğunun bilindiğini ileri sürmektedirler. Aynı

şekilde biz de, yerlerin, durumların, mekânların ve yönlerin, hareketi kabul etmeleri ve onunla ilgili olabilecek yararlar bakımından eşit olduğunun bilindiğini ileri süreriz.

[Derim ki:]

Bu sözün geçersiz olduğu kendiliğinden (apaçık olarak) bilinmektedir; çünkü insanın varlık ve yokluk imkânının, yaratıldığı madde bakımından eşit olduğu ve bunun, varlığı yokluğa yeğleyen bir fâilin bulunduğu bir delil olduğu kabul edilse bile, gözlerin görme ve görmeme imkânının birbirine eşit olduğu düşünülemez. Buna göre, bir kimsenin, birbirine karşıt olan yönlerin benzer olabileceklerini ileri sürmesi [125] mümkün olmayıp, ancak bunları kabul eden şeyin benzer olduğunu ve bunlardan birbirine benzer fiillerin doğduğunu ileri sürmesi mümkündür. Aynı şekilde önce ve sonra da, bir şeyin önce, bir başka şeyin de sonra olması bakımından, birbirine benzer değildir. Bunların, ancak varlığı kabul etme yönünden birbirine benzer oldukları ileri sürülebilir. Bütün bunlar doğru değildir; çünkü öz bakımından karşıt olanlar, onları kabul edenlerin de farklı olmalarını gerektirir; bu durumda zıt fiilleri kabul eden şeyin aynı anda bir tek şey olması imkânsız olur. Filozoflar, bir şeyin varlık ve yokluk imkânının aynı anda eşit olabileceğini kabul etmezler; çünkü bir şeyin varlık imkânının zamanı, onun yokluk imkânının zamanından başkadır. Onlara göre, zaman, sonradan var olan şeyin sonradan var olmasının ve yok olan şeyin de yok olmasının şartıdır. Eğer bir şeyin var olma imkânının zamanı ile yok olma imkânının zamanı bu şeyin yakın maddesi bakımından aynı olsaydı, onun varlığı, yokluğunun mümkün olmasından dolayı, geçersiz olur ve böylece onun var ya da yok olması, bunları kabul eden şey yönünden değil, ancak onları meydana getiren varlık yönünden mümkün olurdu.

Bu nedenle fâilin varlığını bu tarzda ispat etmeye çalışan bir kimse, kesin kanıta değil, cedel ve iknaya dayalı bir söz söylemiş olmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın her fiilin bir fâili

bulunduğunu ispat ederken bu yolu izlediği sanılır.¹² Eskiler [126] (*Mütekaddimîn*) ise bu yolu izlememişlerdir. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ bu konuda dindaşlarımızdan kelâmcılara uymuşlardır. Evrenin sonradan yaratıldığını ileri sürenlere göre, onun sonradan yaratılmış olmasında “önce” ve “sonra”nın bulunması düşünülemez; çünkü zaman bakımından önce ve sonra, ancak şimdiki ana oranla düşünülebilir. Onlarca âlemin var olmasından önce bir zaman bulunmadığına göre, onun âlemin var olduğu andan önce gelmesi nasıl düşünülebilir? Bu durumda âlemin var olması için bir zaman belirlemek mümkün değildir; çünkü ondan önce ya zaman yoktur ya da sonsuzca uzayan bir zaman var demektir. Bu iki durumda da âlem için tanrısal iradenin ilişkili olduğu belirli bir zaman bulunmamaktadır. İşte bu nedenledir ki, bu kitaba “*Tehâfüt el-Felâsife*” (Filozofların Tutarsızlığı) değil, tek başına “*Tehâfüt*” (Tutarsızlık) kitabı demek daha doğru olacaktır; çünkü bu kitap, onu okuyan kimseye tutarsızlıktan başka bir yarar sağlamamaktadır.

Gazzâlî der ki:

[127]

Filozoflar, bu eşitliğe rağmen, onların farklı bulunduklarını ileri sürebilirlerse, karşıtlarının da hâllerin ve zamanların farklı olduklarını ileri sürmeleri mümkün olur.

[Derim ki:]

Gazzâlî bu sözyle şunu amaçlamaktadır: Filozofların, hareketlerin yönlerinde farklılık bulunduğuna dair iddiaları doğru ise, karşıtlarının da benzer olduklarına inandıkları hâlde, zamanlarda bir farklılığın söz konusu olduğunu iddia etmeleri de doğru olur. Karşıt yönlerle farklı zamanlar arasında bir uygunluk bulunduğu kabul edildiği takdirde, bu tartışma gerçekte ilgili olmayıp, kişisel bir görüşün sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Buna çoğu kez zamanlar ve yönlerde bulunan bu farklılıklar arasında bir uygunluk bulunmadığı için itiraz edilir. Oysa karşıt görüşte olanın bu ikisi arasında, hem farklı

12 Fârâbî, *Kitâb el-Fusûs*, Haydarabad, 1345/1926, s. 3; İbn Sînâ, *Kitâb en-Ne-cât*, s. 347.

olmaları hem de benzer olmaları bakımından, bir eşitlik bulunduğunu kabul etmesi gerekir. Bu nedenle, bütün bu görüşler cedele dayanan birtakım görüşlerdir.

[128] Gazzâlî der ki:

Onların (filozofların) delillerinin esasına karşı olan ikinci itiraz şöyle deyimlendirilebilir: Sonradan olanın öncesizden meydana gelmesini siz imkânsız görüyorsunuz, oysa sizin bunu kesinlikle kabul etmeniz gerekir; çünkü âlemde birtakım sonradan var olan nesneler bulunup, bunların da birtakım nedenleri vardır. Sonradan var olan nesnelerin sonsuz sayıda sonradan var olan nesnelere dayandırılması imkânsızdır. Böyle bir şeye akıl sahibi bir kimsenin inanması düşünülemez. Böyle bir şey mümkün olsaydı, senin yaratıcıyı kabul etmen ve mümkün varlıkların dayanağı olan zorunlu varlığı ispat etmen gerekmezdi. Bununla birlikte, sonradan var olan nesnelerin birbirini izleyerek gidişinin son bulduğu bir uca sahip olsaydı, işte bu uç öncesiz olur ve dolayısıyla kendi ilkelere uygun olarak sonradan olanın öncesizden çıkmasının mümkün olduğunu kesinlikle kabul etmek gerekirdi.

Derim ki:

Eğer filozoflar böyle bir akıl yürütmeye öncesiz varlığın, sonradan olan varlık yönünden fiilen var olduğunu kabul etmiş olsalardı, başka bir deyişle, sonradan var olması bakımından sonradan var olanın ancak öncesizden çıktığını kabul etmiş olsalardı, bu meselede güçlükten kurtulamazlardı. Fakat bilinmesi gerekir ki filozoflar sonradan var olanın varlığının ilintili olarak sonsuzca sonradan var olandan çıkabileceğini kabul ederler; işte o zaman bu durum, sonradan var olan iki nesneden birinin yok olmasının ötekinin varlığının şartı olması şeklinde sınırlı ve sonlu bir maddede tekerrür etmiş

[129] olur. Söz gelişi, filozoflara göre, üçüncü bir insanın meydana gelmesini sağlayan madde olabilmesi için, önceki insanın yok olması koşuluyla, insanın insandan türemesi zorunludur. Yine örnek olarak iki insan düşünelim; bunlardan biri ötekini, yok olan bir insanın maddesinden meydana getirir; İkincisi,

özü bakımından bir insan durumuna gelince, birinci insan yok olur ve dolayısıyla ikinci insan da bu birinci insanın maddesinden üçüncü bir insanı meydana getirir; daha sonra ise ikinci insan yok olup, üçüncü insan bu ikinci insanın maddesinden dördüncü bir insanı meydana getirir. Böylece biz, hiçbir imkânsızlık ortaya çıkmaksızın, fâil varlığını sürdürdüğü sürece, iki maddede fiilin sonsuz olarak devam edeceğini düşünebiliriz. Eğer bu ilk fâilin varlığının öncesi ve sonrası yok ise, bu fiilin de, yukarıda da açıkça görüldüğü gibi, varlığının öncesi ve sonrası yok demektir. Aynı şekilde bu hususun geçmişte de böyle olduğu düşünülebilir; yani bir insan var olunca, daha önce onu meydana getiren bir insan ve yok olan bir insan var demektir. Bu insandan önce de yine onu meydana [130] getiren bir insanla yok olan bir insan bulunmaktadır; çünkü bu tabiatla olan her şey, öncesiz bir fâile dayandığından (kısr) döngü tabiatında olup, bu durumda bütünün fiilen var olması mümkün değildir. Oysa insanın insandan sonsuz maddeler sayesinde meydana gelmesi ve sonsuz olarak bir çoğalmanın söz konusu olması, bu durumda sonsuz bir maddenin ve sonsuz bir bütünün varlığı mümkün olacağı için, imkânsızdır; çünkü kendisinde herhangi bir yok olma bulunmaksızın, sonsuzca çoğalan sonlu bir bütün var olsaydı, sonsuz olan bir bütünün var olması mümkün olacaktı. Aristoteles da bu hususu *Fizik*'inde¹³ açıkça belirtmiştir. Bu duruma göre, Eskiler (eski filozoflar) hiçbir şekilde değişmeyen öncesiz bir varlığı, sonradan var olanların sonradan var olmaları itibariyle ondan meydana gelmesi nedeniyle değil, bunların cins bakımından öncesiz olmaları itibariyle ondan meydana gelmesi nedeniyle kabul etmişlerdir. Onlara göre, en doğrusu bu sonsuza dek gidişin öncesiz bir fâilin varlığının zorunlu bir sonucu olma- [131] sıdır; çünkü sonradan var olanın ancak öz bakımından sonradan olan bir nedenden meydana gelmesi gerekirdi. Eskilerin herhangi bir değişikliğe uğramayan sayıca tek öncesiz (*ezelfî*) bir varlığın fiilen var olduğunu kabul etmelerinin iki nedeni vardır: Bunlardan birincisi, bu döngüsel varlığın öncesiz oldu-

13 Aristoteles, *Fizik*, III, 5. 204b, 20.

ğunun onlarca anlaşılmış olmasıdır; çünkü onlar şu anda var olan bireyin, daha öncekinin yok olmasıyla meydana geldiğini ve aynı şekilde onlardan yok olanın yok olmasının da daha sonrakini meydana getirdiğini anlamışlardır. O hâlde onlara göre, bu öncesiz değişikliğin, öncesiz bir hareket ettiriciden ve tözü yönünden değişmeyip, ancak parçaları bakımından mekânda değişikliğe uğrayan, başka bir deyişle, oluşan nesnelerin bazılarına yaklaşıp, bazılarından uzaklaşan ve bunun sonucu olarak da bunlardan yok olanın yok olmasına, var olanın da var olmasına neden olan öncesiz bir hareketliden meydana gelmesi zorunludur. Bu gök cismi yalnızca mekânda değişikliğe uğrayan bir varlıktır. Bu varlık mekân dışında başka tür bir değişikliğe uğramaz ve sonradan var olan fiilleri bakımından sonradan var olanların nedenidir. Fiillerinin sürekli olması, yani başlangıcının ve sonunun bulunmaması dolayısıyla bu varlık başlangıcı [132] ve sonu bulunmayan bir nedenden doğar. Filozofların kesinlikle cisim olmayan ve maddesi bulunmayan öncesiz bir varlığı kabul etmelerinin ikinci nedeni ise, hareketin bütün türlerinin mekândaki harekete dayandığını ve mekândaki hareketin de hem öz hem de ilinti bakımından kendisi kesinlikle hareket etmeyen bir ilk hareket ettirici tarafından özü dolayısıyla hareket ettirilmesine bağlı olduğunu görmüş olmalarıdır. Böyle olmasaydı, aynı anda sonsuz sayıda hem hareket eden hem de hareket ettirenler bulunurdu ki, böyle bir şey imkânsızdır. O hâlde bu ilk hareket ettiricinin öncesiz olması gerekir; aksi takdirde o, ilk olmazdı. Durum böyle olunca, dış âlemde var olan her hareket, ilinti bakımından değil, öz bakımından bu hareket ettiriciye dayanır. Hareket ettiği anda hareket edenle birlikte bulunan işte bu ilk hareket ettiricidir. Bir insanın bir başka insan doğurması gibi, hareket ettirilenden önce bir hareket ettiricinin bulunması, öz bakımından değil, ilinti bakımındandır. Yaratılışının başlangıcından sonuna, yani var oluşundan yok oluşuna dek, insanın varlığının bir koşulu olan hareket ettirici ise, işte bu ilk hareket ettiricidir. Aynı biçimde, onun varlığı bütün var olanların; göklerin, yerin ve bunların arasında bulunan [133] nesnelerin korunmasının da bir koşuludur.

Bütün bunlar burada kesin kanıtla değil, yukarıda görülen türden sözlerle açıklanmıştır ve bu sözler insaf sahibi bir kimse için karşıtlarımızın sözlerinden daha doyurucudur. Bu husus sence açıksa, Gazzâlî'nin bu konuda filozoflara karşı itirazda bulunurken, filozofların karşıtlarından ayrılmasına neden olan bir ayrılığa sen düşmezsın. Aslında Gazzâlî'nin ayrılığa düşer görünmesi yeterli değildir; çünkü öncesiz bir varlığın gerçekte var olduğunu kabul etmelerinin nedeni açıkça bilinmezse, sonradan olan varlığın öncesizden meydana geldiği konusundaki ayrılıklarının nedeni de açıkça bilinmiş olmaz. Daha önce de söylediğimiz gibi, onlar bu hususu, tözü bakımından öncesiz olup daire şeklindeki bütünsel hareket bakımından değil, belirli hareketleri bakımından var ve yok olan bir varlık ya da cins yönünden öncesiz, yani öncesi ve sonu bulunmayan birtakım fiiller aracılığı ile açıklarlar.

Gazzâlî, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Şöyle bir şey ileri sürülebilir: Biz, ne olursa olsun, sonradan olan bir varlığın öncesizden çıkmasını değil, sonradan olan varlıkların ilkinin *öncesizden* çıkmasını imkânsız görürüz; [134] çünkü sonradan var olma durumu, daha öncekinden hem varlığın ağır basması yönünden, hem de bir anın, bir aletin, bir koşulun, bir tabiatın, bir amacın ve onun yeni bir duruma sahip olmasını sağlayacak herhangi bir nedenin bulunması dolayısıyla, bir ayrılık göstermez. Eğer söz konusu olan bu varlık, bu duruma göre, sonradan olan ilk varlık değilse, kendisinden bir başka şey çıktığı zaman onun, belirli bir mahalli kabule yatkın olması ya da uygun bir zamanın ortaya çıkması vb. dolayısıyla, öncesizden çıkması mümkün olur.

Gazzâlî, filozoflar adına bu yanıtı verdikten sonra, onlara şu karşılığı verir:

Onda yatkınlığın, uygun bir zamanın ya da herhangi bir yeni durumun ortaya çıkması ile ilgili bu soru çözümlenmiş olmayıp, ya sonsuzca bir zincirleme gerekecek ya da kendisinden öncesi bulunan bir ilk varlığın çıktığı bir öncesizde durmak gerekecektir.

Derim ki:

İşte bu soru, Gazzâlî'nin filozoflara yöneltmiş olduğu ilk sorudur. Bunun bir sonucu olarak da Gazzâlî, filozofları, sonradan olanın öncesizden çıktığını kabule zorlamıştır. Filozoflar adına soruya uygun olmayan, yani sonradan var olan bir ilk varlık bulunmaksızın sonradan olanın öncesizden çıkabileceği şeklinde bir cevap verince, aynı soruyu onlara karşı bir kanıt olarak bir kez daha yöneltmektedir. Bu sorunun cevabı, daha önce de görüldüğü gibi şöyledir: Sonradan olan, sonradan olması bakımından değil, öncesiz olması bakımından, yani cins yönünden öncesiz, fakat parçaları bakımından önceli olması dolayısıyla ilk öncesizden çıkar; çünkü onlara (filozoflara) göre, her öncesiz fâil, kendisinden özü itibariyle sonradan olan bir varlık çıksa da, ilk öncesiz varlık değildir. Yine onlara göre, her öncesiz fâilin fiili de ilk öncesiz varlığa dayanır; yani ilk olmayan öncesiz varlığın fiilinin koşulunun bulunması, sonradan var edilenin ilk öncesiz varlığa dayanması gibi, ilk öncesiz varlığa bağlıdır; bu bağlılık ise parçalar dolayısıyla değil, bütün dolayısıyladır.

Daha sonra Gazzâlî, filozofların görüşleri hakkında çeşitli açıklamalar bulunduğunu ileri sürerek onlar adına cevap verir. Şöyle ki: Sonradan olan varlığın öncesizden (*kadîm*) çıkması, ancak öncesi ve sonunun bulunmaması bakımından, öncesize; her parçasının var ve yokluğu düşünülmesi bakımından ise, sonradan olan varlığa benzeyen devresel bir hareket aracılığı ile düşünülebilir. Böylece bu hareket, parçalarının sonradan olması dolayısıyla sonradan var olanların başlangıcı (*ilkesi*), bütünüünün öncesiz (*ezelf*) olması bakımından da öncesizin fiili olmuş olur.

Daha sonra Gazzâlî, filozofların, sonradan olan varlığın ilk öncesiz varlıktan çıktığına ilişkin sözlerine itiraz ederek, onlara şöyle der:

Devresel hareket sonradan mı yaratılmıştır, yoksa öncesiz midir? Eğer öncesiz ise, o, sonradan var olanların nasıl olur da başlangıcı olabilir? Eğer sonradan yaratılmış ise, o sonra-

dan var olana muhtaç olacak ve bu muhtaç olmalar zincirleme birbirini izleyip gidecektir. Siz, onun bir yönden öncesiz, bir yönden de sonradan var olana benzediğini; çünkü onun sabit olması bakımından öncesize, değişken olması bakımından da sonradan olana benzediğini ileri sürmektесiniz. Bu görüşünüze karşı deriz ki: O, sabit olması yönünden mi, [137] yoksa değişken olması yönünden mi sonradan olanların başlangıcıdır? Eğer o, sabit olması yönünden sonradan olanların başlangıcı ise, sonradan olan bir şey nasıl olur da sabit olması bakımından bir başka şeyden çıkabilir? Eğer değişken olması bakımından ondan çıkıyorsa, değişkenliği gerektiren bir şeye muhtaç demektir ki, bu durum zincirleme olarak birbirini izleyecektir.

[Derim ki:]

Gazzâlî'nin sözünün anlamı işte budur. Bu söz de safsatadan başka bir şey değildir. Sonradan olan varlık, sabit olması bakımından değil, değişken olması bakımından, devresel hareketten çıkar; şu kadar var ki, devresel hareket, yenilenmesi bakımından, yenilenen ve sonradan var edilen bir nedene muhtaç değildir; çünkü onun yenilenmesi, sonradan var edilmiş olmayıp, başlangıcı ve sonu bulunmayan öncesiz bir fiildir. O hâlde bunu yapan varlığın öncesiz bir fâil olması gerekir; çünkü öncesiz fiil, öncesiz bir fâilin; sonradan yaratılan fiil de, sonradan yaratılan bir fâilin fiilidir. Hareketin öncesiz olmasından, ancak onun başlangıcı ve sonunun bulunmaması anlaşılır. Onun sabit olmasından anlaşılan da budur; çünkü hareket, sabit olmayıp, değişkendir. [138]

Gazzâlî işte bu hususu kavradığı içindir ki şöyle der:

Bu sonuçtan kurtulmaları için filozoflar bir tür hileye başvurumaktadırlar ki, biz bunu yeri geldikçe açıklayacağız.

İkinci Kanıt

Gazzâlî der ki:

Filozofların ileri sürdüğüne göre, âlemin Tanrı'dan sonra geldiğini ve Tanrı'nın âlemden önce olduğunu söyleyen bir

kimsenin, bu sözle Tanrı'nın zaman bakımından değil, öz bakımından önce geldiğini amaçlamış olması gerekir; söz gelişi, "bir" in "iki" den önce gelmesi, zaman bakımından bunların birlikte bulunması mümkün olduğu hâlde, tabiatı dolayısıyladır; aynı şekilde Güneş'in hareketinin, ona tabi olan gölgenin hareketinden, elin hareketinin yüzüğün hareketinden, su içindeki elin hareketinin suyun hareketinden önce gelmesi gibi, neden de nedenliden önce gelir; çünkü bütün bunlar, zaman bakımından eşit oldukları hâlde, bunlardan biri neden, öteki ise nedenlidir; zira kişinin hareketi ile gölgenin hareket ettiği, suyun içinde bulunan elin hareketi ile suyun hareket ettiğinin söylenmesi mümkün olduğu hâlde, aralarında bir eşitliğin bulunması söz konusu olsa da, gölgenin hareketi ile kişinin hareket ettiği ve suyun hareketi ile elin hareket ettiği söylenemez. Eğer Tanrı'nın âlemden önce gelmesinden amaçlanan bu ise, her ikisinin de ya sonradan yaratılmış ya da öncesiz olması gerekir; çünkü bunlardan birinin sonradan yaratılmış, ötekini ise öncesiz olması imkânsızdır.

- [139] Eğer Tanrı'nın âleme ve zamana olan önceliğinin öz bakımından değil, zaman bakımından olduğu amaçlanırsa, o takdirde âlemin ve zamanın varlığından önce âlemin yok olduğu bir zaman bulunurdu; çünkü yokluk varlıktan önce gelmiş ve Tanrı'yla varlık arasında sonu bulunup, başı bulunmayan uzun bir süre geçmiştir; buna göre zamandan önce geçmişte sonu olmayan bir zaman var demektir ki, böyle bir şey çelişiktir. İşte bundan dolayı, zamanın sonradan var olduğunu söylemek imkânsızdır. Hareketin ölçüsü diye tanımlanan zamanın öncesiz olması zorunlu olduğuna göre, hareketin de öncesiz olması zorunludur. Hareketin öncesiz olması zorunlu olunca da hareketinin sürekli olmasıyla zamanın sürekli olmasını sağlayan hareketli nesnenin öncesiz olması zorunlu olur.

Derim ki:

Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı görüşün ifade etliği husus, kesin bir kanıt değildir. Bu görüşü şöyle özetleyebiliriz: Tanrı âlemden önce ise, ya kişinin gölgesinden önce gelme-

si gibi zaman bakımından değil, nedensellik bakımından, ya [140] da yapı ustasının, yapının duvarından önce gelmesi gibi, zaman bakımından önce gelir. Eğer Tanrı, kişinin, gölgesinden önce gelmesi gibi, önce geliyor ve öncesiz ise, o zaman âlem de öncesiz demektir. Eğer Tanrı zaman bakımından önce geliyor ise, kendisi ile âlem arasında öncesi olmayan bir zamanın geçmesi gerekir ki, buna göre zaman da öncesiz olur; çünkü zamandan önce bir zaman bulunduğuna göre, onun sonradan var olduğu düşünülemez. Zaman öncesiz olduğuna göre, hareket de öncesiz demektir; çünkü zaman ancak hareketle birlikte düşünülebilir. Hareket öncesiz olduğuna göre, hareketli de öncesizdir ve dolayısıyla onu hareket ettiren de zorunlu olarak öncesiz olur.

Bu kanıtın doğru olmamasının tek nedeni, Tanrı hakkında zamanın söz konusu edilememesidir; oysa âlem için zamanda bulunmak söz konusudur. Buna göre, öncesizi âlemlle kıyaslamak suretiyle onların aynı anda birlikte olduklarını söyle- [141] yemeyeceğimiz gibi, zaman ya da nedensellik bakımından Tanrı'nın âlemden önce olduğunu da söyleyemeyiz; çünkü öncesiz için zamanda bulunmak söz konusu olmadığı hâlde, âlem için söz konusudur.

Gazzâlî der ki:

Buna şöyle karşı çıkılabilir: Zaman sonradan var edilmiş ve yaratılmış olup, bundan önce kesinlikle zaman yoktur. *"Yüce Tanrı âlemden ve zamandan öncedir"* sözünüzün anlamı, O'nun âlem ve zaman açısından önce var olması, daha sonra da âlem ve zamanın var olup, O'nunla birlikte bulunmasıdır. *"O var iken âlem yoktu"* sözünüzün anlamı ise, Tanrı'nın özünün var olup, hiçbir biçimde âlemin özünün bulunmamasıdır. *"Tanrı vardı ve O'nunla birlikte âlem de vardı"* sözünüzün anlamına gelince, bu, yalnızca iki özün var olması demektir. Ayrıca, önce olmanın anlamı, yalnızca Tanrı'nın varlık bakımından tek başına bulunmasıdır. Buna karşılık, âlem de bir tek belirlenmiş bireye benzemektedir. *"Söz gelişi, Tanrı var iken İsa yoktu, fakat daha sonra, var olan Tanrı'yla birlikte İsa da"* [142]

vardı” dersek, bu sözümüz, ancak bir özün var olup, ötekinin bulunmadığını, daha sonra ise, iki özün de var olduğunu ifade eder. Her ne kadar bu durumda hayal gücü bir üçüncü şeyin, yani zamanın varlığını düşünmeden edemiyorsa da, gerçekte böyle bir şeyin varlığının düşünülmesi gerekmez. Çünkü hayal gücünün yanılgılarına katılmamız gerekmez.

Derim ki:

Aslında bu çirkin bir yanıltmacadır; çünkü kesin kanıt, iki tür varlığın bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu iki tür varlıktan biri, tabiatında hareket bulunan varlıktır ki, bunun zamandan ayrılması mümkün değildir; öteki ise tabiatında hareket bulunmayan varlıktır ki, bu varlık öncesiz (*ezelî*) olup, zamanla nitelendirilemez. Tabiatında hareket bulunan varlık, duyular ve akılla bilinen bir varlıktır. Tabiatında hareket ve değişme [143] bulunmayan varlık ise, her hareketlinin bir hareket ettiricisi ve her eserin bir fâilinin bulunduğunu, birbirini hareket ettiren nedenlerin sonsuzca devam etmeyip, hiçbir şekilde hareket etmeyen bir ilk nedende son bulacağını kabul edenlerce, kesin olarak kanıtlanmıştır. Yine kesin olarak kanıtlandığı üzere, tabiatında hareket bulunmayan varlık, tabiatında hareket bulunan varlığın nedenidir. Ayrıca kesin kanıtla gösterildiği üzere, tabiatında hareket bulunan varlık zamandan ayrılamaz; tabiatında hareket bulunmayan varlığa ise hiçbir şekilde zaman ilişmez. Buna göre, iki varlıktan biri ötekinden önce gelmiş demektir. Başka bir deyişle, kendisine zaman ilişmeyen varlığın ne zamanda bir önceliği ne de kişinin gölgesine önceliğinde olduğu gibi, hareketli varlığın tabiatına bağlı olan nedenin [144] nedenliden önce gelmesi söz konusudur. Bu nedenle hareket etmeyen varlığın hareket edenden önce gelmesini, iki hareketli varlıktan birinin ötekinden önce gelmesine benzeten kimse kesinlikle yanılgı içindedir; çünkü bu cinsten iki varlıktan her birinin ötekine kıyaslandığında, ya ötekiyle zamanda ya ondan önce ya da ondan sonra olması gerekir.

Eski filozofların görüşlerini iyice anlayamadıkları için, daha sonra gelen İslam filozofları böyle bir yanılgıya düşmüş-

lerdir. O hâlde iki varlıktan birinin ötekinden önce gelmesi, değişmez olan ve zamanda bulunmayan varlığın, değişen ve zamanda bulunan varlıktan önce gelmesidir; işte bu, önceliğin bir başka türüdür. Bu durumda bu iki varlığın zamanda oluşması veya birinin ötekinden önce gelmiş olması, doğru değildir. O hâlde Gazzâlî'nin *"Tanrı'nın âlemden önce gelmesi, [145] zamanda bir öncelik değildir"* sözü doğrudur. Fakat Tanrı'nın zamanda bir önceliği bulunmadığı takdirde, âlemin ondan sonra gelmesinden ancak nedenlinin nedenden sonra gelmesi anlaşılır; çünkü sonra gelme, önce gelmenin karşıtıdır; iki karşıt şey ise, bilimlerde ortaya konduğu üzere, zorunlu olarak aynı cinstendir. Öncelik zamanda olmasaydı, sonralık da zamanda olmazdı. Böylece daha önce karşılaşılan güçlük burada da ortaya çıkar. Şöyle ki: Nedenli, bir fiili yerine getirme koşullarına sahip olan nedenden nasıl olur da sonra gelebilir? filozoflar, hareketli varlığın bütün olarak bir ilkesi bulunduğunu kabul ettikleri için, bu güçlükten etkilenmezler. Dolaısıyla onlar için sonradan var olan varlıkların öncesiz bir varlıktan çıktığını ileri sürmeleri mümkün olmuştur. Onların bu konudaki kanıtlarından biri şudur: Hareketli varlığın bir başlangıcı bulunmadığı gibi, bütün olarak sonradan var olan bir şey de değildir. Nitekim sonradan var olan bir şey kabul edildiği takdirde, onun var olmadan önce de var olduğu kabul edilmiş olur; çünkü sonradan var olma, bir harekettir; hareket ise, ister zamanda isterse anda zamansız olsun, zamanlı [146] olarak hareketli bir nesnede bulunur. Yine her sonradan var olan nesnenin, var olmadan önce de var olması mümkündür. Gerçi, daha sonra değinileceği üzere, bu ilke kelâmcılar arasında tartışma konusudur. İmkân, hareketli varlığa ilişik olan zorunlu bir niteliktir. O hâlde, sonradan var olan bir varlık kabul edildiği takdirde, onun var olmadan önce de var olması gerekir. Burada söz konusu edilen bütün bu sözler, cedel türündendir; fakat kelâmcıların ileri sürdüklerinden çok daha doyurucudur.

Gazzâlî'nin, *"söz gelişi, Tanrı var iken İsa yoktu, fakat daha sonra var olan Tanrı'yla birlikte İsa vardı"*, dersek bu sözümüz

ancak bir özün var olup, ötekinin yok olduğunu, daha sonra ise iki özün de var olduğunu ifade eder ve bu, üçüncü bir şeyin, yani zamanın varlığının düşünülmesini gerektirmez” sözü doğrudur. Ancak İsa’nın Tanrı’dan sonra gelmesi, özü bakımından zamanda bir sonralık olmayıp, bir sonralık söz konusu olduğu takdirde, bu sonralık ilinti bakımından bir sonralıktır; [147] çünkü zaman, sonra gelen şeyden önce gelir; başka bir deyişle, İsa’nın varlığı, zamanın önce gelmesini ve kendisinin sonradan var edilmiş olmasını gerektirir. Âlem için böyle bir gereklilik ancak İsa ve öteki var olup yok olan varlıklarda olduğu gibi, her iki ucundan da zamanın daha öteye uzandığı hareketlinin bir parçası olduğu takdirde, söz konusu edilebilir. Bütün bunlar burada kesin kanıtla ortaya konmamış, yalnızca karşılıklı katı tutumun ve Gazzâlî’nin daha sonra filozoflardan aktardığı delillerin doğru olmadığı açıklanmıştır.

Gazzâlî, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Bir kimse bu konuda diyebilir ki: *“Tanrı vardı ve âlem yoktu”* sözümüzün, bir özün varlığı ve âlemin yokluğu dışında, üçüncü bir anlamı daha vardır; çünkü gelecekte âlemin yokluğunu varsayarsak, bu durumda bir özün varlığı, bir başka [148] özün de yokluğu söz konusu olacaktır. Oysa *“Tanrı vardı ve âlem yoktu”* demek doğru olmayıp, *“âlem yok iken Tanrı var olacaktır”* demek doğru olur, çünkü geçmiş için *“Tanrı vardı âlem yoktu”* denebilir. *“Vardı”* ile *“var olacaktır”* sözümüz arasında bir fark bulunmaktadır; çünkü bunlardan biri ötekinin yerine geçemez. O hâlde bu farklılığın nereden geldiğini inceleyelim. Kuşkusuz *“vardı”* ve *“var olacaktır”* sözcükleri arasında ne özün varlığı ne de âlemin yokluğu yönünden bir farklılık bulunmayıp, bu farklılık sadece üçüncü bir kavramda bulunmaktadır; çünkü biz, gelecekte âlemin yokluğu hakkında *“Tanrı vardı, âlem yoktu”* dersek bize, şu itirazda bulunulur: Bu yanlış; çünkü *“vardı”* sözcüğü ancak *“geçmiş”i* ifade eder ve bu da *“vardı”* sözcüğünün altında üçüncü bir anlamın bulunduğunu gösterir ki, bu üçüncü anlam da *“geçmiş”* kavramıdır. *“Geçmiş”* kavramı, kendi özü dolayısıyla zaman; başkası dolayısıyla ise hareket ifade eder çünkü hareket, zamanın

geçmesine bağlı olarak geçmektedir. O hâlde âleminden önce, âlemin fiilen var olmasında son buluncaya dek, geçip gitmiş olan bir zamanın zorunlu olarak bulunması gerekir.

Derim ki:

[149]

Gazzâlî, burada kısaca onların şunu bilmelerini istemektedir: *"Bu şey vardı, şu şey yoktu"* daha sonra ise *"bu şey vardı ve şu şey de vardı"* diyen bir kimsenin sözünde üçüncü bir anlam daha vardır ki, bu da zamandır. İşte bunu ifade eden şey de *"vardı"* sözcüğüdür. Bunun kanıtı ise, bu anlamdaki kavramın geçmiş ve gelecek yönünden farklılık göstermesidir; çünkü biz geçmişte belli bir şeyin varlığını, bir başka şeyin yokluğuyla birlikte düşündüğümüz takdirde *"bu şey vardı, şu şey yoktu"* deriz. Öte yandan gelecekte bir şeyin yokluğunu, bir başka şeyin varlığıyla birlikte düşündüğümüz takdirde ise *"bu şey var olacaktır, şu şey var olmayacaktır"* deriz. O hâlde bu iki kavramın değişik olması, burada üçüncü bir anlamın bulunmasını gerektirir. Eğer *"bu şey vardı, şu şey yoktu"* sözümüzdeki *"vardı"* sözcüğü, bir anlam taşımasaydı, *"vardı"* ile *"var olacaktır"* sözümüz arasında bir farklılık bulunmayacaktı. Gazzâlî'nin bütün söyledikleri bundan ibarettir ve açıkça kendiliğinden bilinen hususlardır. Bununla birlikte, tabiatları [150] zamanda bulunmak olan varlıkları, öncelik ve sonralık bakımından, birbiriyle karşılaştırdığımızda, bu husustan kuşku duyulamaz. Eğer bu varlıklar zamanda bulunsaydı, *"vardı"* sözcüğü vb., bu tür önermelerde, *"Tanrı bağışlayıcı ve esirgeyici idi."* sözünde olduğu gibi, konu ile yüklem arasındaki *"bağ"*-dan başka bir şeye işaret etmezdi. *"Tanrı vardı, âlem yoktu, daha sonra Tanrı vardı ve âlem de vardı"* sözünde olduğu gibi, bunlardan biri zamanda bulunup, öteki bulunmadığı takdirde de durum aynıdır. Bu nedenle bu tür varlıklarda böyle bir karşılaştırma yapmak doğru değildir. Böyle bir karşılaştırma ancak âlemin yokluğunu varlığıyla karşılaştırdığımız zaman, kuşku göstermeyecek bir biçimde doğru olur; çünkü âlemin varlığı zamanda olsaydı, yokluğunun da zamanda bulunması gerekirdi. Âlemin âlem var olduğu anda, yokluğu doğru olmadığına göre, bu yokluğun varlıktan önce olması gerekir. Buna [151]

göre yokluk varlıktan önce, âlem ise yokluktan daha sonradır; çünkü hareketteki öncelik ve sonralık ancak zamanla birlikte kavranabilir. Bu görüşün eksik yönü, karşılaştırmının Tanrı ile âlem arasında yapılmış olmasıdır. İşte yalnızca bu yönden Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı bu görüş, geçersiz olduğu gibi, kesin bir kanıt da oluşturmaz.

Gazzâlî, filozofların görüşüne karşı çıkma konusunda kelâmcılar adına onlara yanıt olarak, der ki:

Bu iki sözcüğün temel anlamı, bir özün varlığı, öteki de yokluğudur. Bu iki sözcük arasındaki bağlantıyı ortaya koyan üçüncü unsur, bizimle ilgili olan zorunlu bir ilişkidir. Bunu şöyle kanıtlayabiliriz: Biz gelecekte âlemin yokluğunu, daha sonra da kendimizce bir ikinci varlığı düşünecek olursak bu durumda *"Tanrı vardı, âlem yoktu"* dememiz gerekir. Kendisinden, ister ilk yokluğu isterse varlıktan sonra gelen ikinci yokluğu [152] amaçlayalım, bu görüşümüz doğrudur. Bunun bir ilişkiyi gösterdiğinin belirtisi, *"gelecek"*ın geçmiş olabileceği ve onun *"geçmiş"* sözcüğü ile ifade edilebileceğidir. Bütün bunlar, hayal gücünün bir şeyin öncesini düşünmeksizin, o şeyin başlangıcını düşünemeyeceğinden ileri gelir. Hayal gücünden ayrılamayan bu önceliğin gerçekte var olan bir şey olduğu düşünülür ki, bu da zamandır. Bu durum hayal gücünün, söz gelişi, baş yönünde, yüzeyinin ötesinde herhangi bir şey bulunmaksızın sonlu bir cismi düşünmekten aciz kalmasına benzer. Böylece âlemin ötesinde dolu ya da boş mekânın bulunduğu düşünülür. Âlemin yüzeyinin üstünde bir şeyin ve onun ötesinde bir uzaklığın bulunmadığı söylenirse, hayal gücünün böyle bir şeyi kabul etmesi mümkün değildir. Aynı biçimde, âlemin varlığından önce gerçekte var olan bir öncenin olmadığı ileri sürülürse, hayal gücünün böyle bir şeyi de kabul etmesi mümkün değildir. Bunun yanında, hayal gücünün, âlemin ötesinde sonsuz bir uzantıya sahip olan bir boşluğun bulunduğunu düşünmekte yanılgıya düşmesi mümkündür; çünkü böyle bir boşluğun kendiliğinden kavrandığı söylenemez. Uzantı ise, boyutları birbirinden uzak olan cisme tabidir. Cisim sonlu olduğu takdirde, ona tabi olan uzantı da sonlu olur. Boşluk ve doluluğun kesintiye uğraması

kavranamadığına göre, hayal gücü, kabul etmese de âlemin ötesinde boşluğun da doluluğun da bulunmadığı anlaşılmış olur. Mekandaki uzantının cisme tabi olduğu söylenebileceği [153] gibi, zamandaki uzantının da aynı biçimde harekete tabi olduğu söylenebilir; çünkü zaman hareketin uzantısıdır; tıpkı bunun gibi, mekândaki uzantı da cismin boyutlarının uzantısıdır. Cismin boyutlarının sonlu olduğuna ilişkin kanıt, âlemin ötesinde mekânda bir uzantının varlığını imkânsız kıldığı gibi, her iki uçtan da hareketin sonlu olduğuna ilişkin kanıt da âlemin ötesinde zamanda bir uzantının düşünülmesini imkânsız kılar. Oysa hayal gücü, kendi hayali ve tasavvuru dolayısıyla böyle bir şeyi kabul etmekte ve bundan geri durmamaktadır. “Önce” ve “sonra”ya oranla ayırt edilebilen zamandaki uzantı ile “üst” ve “alta” oranla ayırt edilebilen mekândaki uzantı arasında hiçbir fark yoktur. Üstü bulunmayan bir üstün varlığını kabul etmek mümkün olursa gerçekte öncesi bulunmayan bir öncenin de kabul edilmesi mümkün olur. Böyle bir şey ancak, en yüksek noktanın bir üstünün de bulunduğu ileri sürüldüğünde olduğu gibi, kuruntuya dayalı bir hayalden ibarettir. Bu, üzerinde düşünülmesi gereken zorunlu bir sonuçtur; çünkü filozoflar, âlemin ötesinde boşluğun da doluluğun da bulunmadığı hususunda birleşmişlerdir.

Derim ki:

Bu görüş özetle iki itirazdan oluşmaktadır: Bunlardan biri “önce” ve “sonra”dan oluşan geçmiş ve geleceğin hayal gücüne kıyasla var olan iki nesne olduğunun düşünülmesidir; çünkü biz geleceğin geçmiş olacağını ve geçmişin de daha önce gelecek olduğunu düşünebiliriz. Durum böyle olunca, geçmiş ve [154] gelecek, özleri dolayısıyla var olan nesnelerden olmayıp, bunların, insan zihninin dışında ayrıca bir varlıkları da yoktur. Dolayısıyla bunlar, yalnızca insan zihninin meydana getirdiği şeylerdir. Hareket ortadan kalkınca, bu ilişki ve karşılaştırmaların da bir anlamı kalmaz.

Bütün bunlara şöyle yanıt verilebilir: Hareketle zaman arasında zorunlu bir bağlantının bulunduğu hususu doğrudur.

Zaman, zihnin harekete oranla meydana getirdiği bir şeydir; bununla birlikte ne hareket ne de zaman ortadan kaldırılabilir; çünkü zamanın varlığı, ancak, hareketi kabul etmeyen varlıklarda imkânsız olur. Zaman ancak hareketli varlıklarla ya da onların varlığının düşünülmesiyle zorunlu olarak ilişkilidir; çünkü burada hareketi kabul eden ve etmeyen olmak üzere yalnızca iki tür varlık bulunmaktadır. Bunlardan hiçbirisi öteki-ne dönüştürülemez. Aksi takdirde zorunlunun mümkün-e dönüştürülmesi imkân dahilinde olurdu. Eğer hareket mümkün değilken var olsaydı, hareketi kabul etmeyen varlıkların tabiatının da hareketi kabul eden varlıkların tabiatına dönüşmesi mümkün olurdu ki, böyle bir şey imkânsızdır. Bunun böyle olmasının nedeni, hareketin zorunlu olarak bir şeyde bulunmasıdır. Eğer hareket, âlemin varlığından önce mümkün olsaydı, hareketi kabul eden nesneler zorunlu olarak zamanda bulunurdu; çünkü hareket mutlak yoklukta değil ancak sükûnu kabul eden bir nesnede mümkündür. Bunun nedeni, yokluğun, varlığa dönüşmesi mümkün olmaksızın, yoklukta kesinlikle bir imkân hâlinin bulunmamasıdır. Bundan dolayı, sonradan var olan bir şeyin kendisinden önce gelen bir yokluğunun bulunması; bu şeyin yokluğunun, onun varlığını kabul eden bir şeyle (*mevzû*) bağlantılı olması ve öteki bütün karşıtlarda olduğu gibi kendisinden yokluğun kalkması gerekir. Söz gelişi, sıcak olan nesne soğuyunca, sıcaklığın tözü soğukluğa dönüşmeyip, ancak sıcaklığı kabul eden ve onu taşıyan nesne sıcaklıktan soğukluğa dönüşür.

Bu itirazlardan ikincisi ise, -ki sözü edilen itirazlardan en güçlü olanıdır- çirkin bir safsatadan ibarettir. Bu itirazın özüşüdür: Kendisinden önce hareketli nesne bulunmayan ilk hareketin başlamasından önce bir önceliğin bulunduğunu düşünmek, hayal gücünün, âlemin sınırının, söz gelişi, en üst [156] noktasının, zorunlu olarak, ya bir başka cisimde ya da bir boşlukta son bulunduğunu düşünmesine benzer; çünkü uzantı, cisme tabi olan bir şeydir; tıpkı bunun gibi, zaman da harekete tabi olan bir şeydir. Eğer sonu olmayan bir cismin varlığı mümkün değilse, sonu olmayan bir uzantısının da varlığı

mümkün değildir. Sonu olmayan bir uzantının varlığı mümkün olmadığına göre, her cismin bir başka cisimde ya da söz gelişi boşluk gibi, kendisinde uzantı düşünülebilen bir nesnede son bulması ve bunun da böylece sonsuzca devam edip gitmesi mümkün değildir. İşte hareket ve harekete bağlı olan zaman da böyledir. Eğer geçmiş bir hareketin sonsuz olması imkânsız olup, başlangıcında sınırlı olan bir ilk hareket varsa, onun bir öncesinin bulunması imkânsız olur; çünkü onun bir öncesi olsaydı, ilk hareketten önce de bir başka hareket bulunurdu.

İşte bu itiraz, daha önce de söylediğimiz gibi, çirkindir ve yanıltmaca ve saptırma türündedir. "*Safsata Kitabı*" (*Sopbistici Elenchi*)'nı okursan, bu gerçeği daha iyi anlarsın. Başka bir deyişle Gazzâlî, zaman ve hareket gibi, herhangi bir durumu (*vaz'*) bulunmayan ve bütünü de olmayan bir niceliği, cisim gibi, durumu ve bütünü bulunan bir niceliğe benzetmekte ve durumu bulunan nicelikte sonsuzluğun imkânsızlığını, [157] durumu bulunmayan nicelikte sonsuzluğun imkânsızlığına bir kanıt olarak göstermektedir. Böylece Gazzâlî, cisim gibi, fiilen var olduğu düşünülen bir nicelikte artma olduğunu tasavvur ettiğinde, zihnin bu fiilini her iki nicelik için de aynı türdenmiş gibi göstermektedir. Oysa böyle bir şeyin yanlış olduğu açıkça görülmektedir; çünkü fiilen var olan bir büyüklükte artma olabileceğini tasavvur etmek, bu artmanın yine fiilen var olan bir başka büyüklükte son bulması gerekeceği için, büyüklüğün özünde ve tanımında bulunmayan bir şeyi tasavvur etmek demektir. Sonradan var olan harekette öncelik ve sonralığı düşünmek ise, tözü bakımından var olan bir şeyi düşünmek demektir; çünkü sonradan var olan bir hareket, ancak zamanda mümkündür; başka bir deyişle zamanın, hareketin başlangıcından daha öteye geçmesi gerekir. Aynı biçimde başlangıcı bir başka zamanın sonu olan bir zamanı düşünmek mümkün değildir; çünkü "*an*", geçmişin sonu ve geleceğin de başlangıcı olan şeydir, biçiminde tanımlanır; çünkü "*an*" şimdi var olandır; şimdi var olan ise, zorunlu olarak geçmişle gelecek arasında bulunur. Şimdi var olandan [158]

önce bir “geçmiş”in bulunmadığını düşünmek imkânsızdır. [Matematikteki] noktada ise durum böyle değildir; çünkü nokta çizginin ucu olup, çizgiyle birlikte bulunur. Bunun nedeni, çizginin hareketsiz olmasıdır. Dolayısıyla bir çizginin başlangıcı olup, ötekinin sonu olmayan bir noktayı düşünmek mümkündür. “An”a gelince, onun hem geçmiş hem de gelecek zamanla birlikte bulunmaması mümkün değildir. O hâlde “an” zorunlu olarak geçmişten sonra, gelecekte de öncedir. Kendi başına var olması mümkün olmayan şeyin geçmiş bir zamanın sonu olmaksızın, geleceğin varlığından önce bulunması da mümkün değildir. O hâlde bu yanlışlığın nedeni “an”ın noktaya benzetilmesidir. Sonradan var olan her hareketten önce bir zamanın bulunduğuunun kanıtı şudur: Her sonradan var olan nesnenin daha önce yok olması gerekir; sonradan var olduğu doğrulanan nesnenin bu var olduğu anda yok olması [159] mümkün değildir. O hâlde onun içinde bulunduğu doğrulanan anın dışında başka bir anda yok olması doğru olur; her iki an arasında ise, bir zaman bulunur; çünkü bir noktayı bir başka nokta izlemediği gibi, bir anı da bir başka an izlemez. *Bu durum*, bilimlerde açıkça ortaya konmuştur. O hâlde hareketin bulunduğu andan önce zorunlu olarak bir zaman var demektir; çünkü gerçekte var olan iki an düşündüğümüzde, bunlar arasında kesinlikle bir zaman bulunmaktadır.

Bu konuda söylenenin aksine, “üst” “önce”ye, “an” “nokta”ya, “durumu olan nicelik”, “durumu bulunmayan niceliğe” benzemez. Şimdi var olmayan, kendisinden önce bir “geçmiş” bulunmayan bir anın bulunabileceğini ileri süren kimse sözü edilen niteliğe sahip olan bir an kabul etmek suretiyle zamanı ve anı ortadan kaldırmış ve daha sonra da başlangıcı bulunmayan bir zamanı ortaya koymuş olmaktadır ki, bu durum kendi kendisiyle çelişiktir. Bu nedenle, her sonradan var olan nesnedeki önceliğin varlığını hayal gücüne bağlamak doğru değildir, çünkü önceliği ortadan kaldıran kimse sonradan var olan şeyi de ortadan kaldırmış olur. Oysa üstün üst olduğunu ortadan kaldıran kimse, bunun aksini kabul etmiş olur; çünkü [160] bu kimse, mutlak üstü ortadan kaldırmaktadır. Mutlak üst or-

tadan kaldırıldığında, mutlak alt da ortadan kaldırılmış olur. Bu ikisi birden ortadan kaldırılınca da, ağır ve hafif ortadan kaldırılmış olur. Hayal gücünün, boyutları düz olan bir cismin başka bir cisimde son bulunduğuna ilişkin verisi yanlış olmayıp, zorunlu olarak doğrudur; çünkü boyutları düz olan nesnede artma söz konusu olabilir. Kendisinde artmanın söz konusu olduğu şeyin ise tabiatı bakımından bir sınırı yoktur. Bu nedenle düz cisimlerin, onları kuşatan küre biçiminde bir cisimde son bulması zorunludur; çünkü bu cisim her bakımdan tam olup, kendisinde artma ve eksilme söz konusu olamaz. Bu bakımdan zihin, küre biçimindeki cismin kendisinden başka bir şeyde son bulmasını tasavvur etmek istediğinde, imkânsız olan bir şeyi tasavvur etmek [istemiş] olur. İşte bütün bunlar, kelâmcılar ve konuyu düzenli bir biçimde incelemeye girişmeyenlerce kavranamayan sorunlardır.

Aynı biçimde zaman, sonun büyüklüğe bağlı olması anlamında harekete bağlı değildir; çünkü son, büyüklükte bulunduğu için büyüklüğe bağlıdır; bu durum, ilintinin kendisini belirleyen bir şeyde bulunmasına, kendisine bu şey sayesinde işaret edilmesine ve onun bu şeyin bulunduğu yerde bulunmasına benzer. Zamanla hareketin birbirinden ayrılmazlığı konusunda ise, durum böyle değildir. Aksine zamanın harekete bağlı olması, daha çok, sayının sayılan şeye bağlı olmasına benzer. Başka bir deyişle, sayının sayılan şeyin belirlenmesiyle belirlenmediği ve çoğalmasıyla çoğalmadığı hususu, zamanla hareketler arasındaki ilişkide de aynı biçimde söz konusudur. Bu nedenle zaman her hareket ve her hareketli için aynı olup, her yerde bulunmaktadır. Öyle ki, yeryüzündeki bir mağarada bir grubun küçük yaşlarından itibaren kapalı tutulduklarını düşünecek olursak, bunların âlemdeki duyularla algılanan hiçbir hareketi algılayamasalar da, zamanı algıladıklarını kesinlikle söyleyebiliriz.

İşte bu nedendir ki, Aristoteles, zamanda hareketlerin varlığının, daha çok sayıda sayılanların varlığına benzediğini

ileri sürmektedir¹⁴ çünkü sayı, sayıların çoğalmasıyla çoğalmadığı gibi, sayılanların yerlerinin belirlenmesiyle de sayının yeri belirlenemez. Aristoteles'e göre bu nedenle, zamanın kendine özgü özelliği, tıpkı sayının sayılan nesneleri ölçme-[162] si gibi, hareketleri ve hareketli olmaları yönünden hareketli varlıkların varlığını ölçmektir.¹⁵ İşte bu nedenle Aristoteles, zamanı tanımlarken, onun harekette bulunan öncelik ve sonralık dolayısıyla hareketin sayısı oluşunu söylemektedir¹⁶ Durum böyle olduğuna göre, sonradan var olan belli bir sayılabilir nesnenin varlığını varsaydığımız takdirde, sayının sonradan var olmuş olması gerekmeyp, kendisinden önce bir sayının gelmesi, sayılabilir bir nesnenin varlığının zorunlu koşuludur. Tıpkı bunun gibi, sonradan var olan bir hareket bulunuyorsa, bu hareketten önce bir zamanın da bulunması zorunludur. Zaman, hangi türden olursa olsun belli bir hareketin varlığı dolayısıyla meydana geliyorsa, ancak o hareketle birlikte algılanabilir. İşte böylece sen, zamanın tabiatının büyüklüğün tabiatından çok daha farklı bir şey olduğunu anlamış olursun.

Gazzâlî, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Şöyle denilebilir: Bu karşılaştırma yetersiz bir karşılaştırmadır; çünkü âlemin ne üstü ne de altı vardır; o yalnızca küre biçimindedir, kürenin ise üstü bulunmadığı gibi altı da yoktur. Bir yöne başının üstünde olmasından dolayı, üst, bir başkasına da ayaklarının altında olmasından dolayı, alt adını verir-[163] sen, bunlar sana göre değişen isimlerdir. Sana göre alt olan yön, ayaklarının tabanı, senin ayaklarının tabanının tam altına düşecek biçimde yer küresinin karşıt yönünde durduğunu düşündüğün bir başkasına göre, üsttür. Hatta gökyüzünün, gündüzün senin üstünde bulunduğunu düşündüğünde parçalarından oluşan yön; geceleyin bütününü yeryüzünün altında bulunur. Yeryüzünün altında bulunan şey ise, günlük dönüş dolayısıyla yeryüzünün üstüne geri döner. Oysa âlemin var-

14 Aristoteles, *Fizik*, IV, 11. 219, 6 vd., 220b, 7-10.

15 Aristoteles, *Fizik*, IV, 12. 220b, 15-24; 221b, 14-18.

16 Aristoteles, *Fizik*, IV, 11. 219b, 1-2; 220a, 24-25.

lığının başlangıcının, onun sonu hâline dönüşmesi düşünülemez. Söz gelişi, bir ucu kalın, öteki ucu ince olan bir odun parçası düşünecek ve ince olan ucun son bulduğu yöne üst, kalın ucun son bulduğu yöne de alt adını verecek olursak; böylece âlemin parçalarında öze ilişkin bir ayrılık görülmez. Bunlar yalnızca bu odun parçasının biçimine uygun olarak verilen birtakım isimlerden ibarettir; çünkü bu odun parçası tersine çevrildiğinde, isimler de değişmiş olur. Oysa âlem değişmez. Dolayısıyla âlemin parçaları ve onda bulunan yüzeyler değişmediği hâlde, âlemdeki üst ve alt yalnızca senin durumuna göre değişmektedir. Âlemden önce gelen yokluğa ve onun varlığının başlangıç noktasına gelince, bu, âlemin özüne ilişkin gerçek bir varlık olup, bunun değişip, son hâline gelmesi düşünülemez. Aynı şekilde, âleme ilişkin ve âlemin yok olması anında düşünülen yokluğun da âlemden önce gelen bir yokluk olduğunu düşünmek mümkün değildir. Âlemin varlığının [164] önce ve sonra olan iki ucu, âlemin özüne ilişkin ve gerçekte var olan uçlardır. Bunların üst ve altın dışında kendilerine oranla değişimleri suretiyle değişimleri düşünülemez. Biz (filozoflar) âlemin üstü ve altı bulunmadığını söyleyebilirsek de, siz (kelâmcılar) âlemin varlığının öncesi ve sonrası bulunmadığını söyleyemezsiniz. Önce ve sonra ortaya konduğuna göre, zamanın, önce ve sonra sayesinde kavranan şey dışında, başka bir anlamı yoktur.

Derim ki:

Gazzâlî'nin filozoflar adına verdiği bu yanıt, son derecede zayıftır. Bu yanıtın özü şudur: Üst ve alt göreceli olan şeylerdir. Bu nedenle onlarda hayal gücünün doğurduğu bir sonsuzca gidiş söz konusu olmaktadır. Oysa önce ve sonra ile ilgili olan sonsuzca gidiş, hayal gücünden doğan bir sonuç değildir; çünkü burada bir görecelik söz konusu olmayıp, yalnızca aklî bir kavram söz konusudur. Bunun anlamı şudur: Bir şeye ait olduğu düşünülen üstün, o şeyin altı olduğunun düşünülmesi de mümkündür. Aynı biçimde, altın da üst olduğunu düşünmek olasıdır. Oysa sonradan var olan bir şeyden önce gelen [165] ve önce adı verilen yokluğun, sonradan var olan şeyden sonra

gelen ve sonra adı verilen yoklukla aynı olduğunu düşünmek mümkün değildir. Bundan sonra da onlar için güçlük ortadan kalkmış değildir; çünkü filozoflara göre, burada doğal bir üst söz konusudur ve hafif olan cisim, bu üste doğru hareket eder, ayrıca burada bir de alt söz konusudur ve ağır olan cisim bu alta doğru hareket eder. Böyle olmasaydı, ağır ve hafif göreceli ve bir duruma bağlı olurdu. Onlara göre, cismin doğal üst denilen ucunun hayal gücünde ya bir boşlukta ya da bir dolulukta son bulması söz konusu olabilir. İşte bu kanıt, filozofların haklılığını ortaya koymak bakımından yalnızca şu iki yönden geçersiz olur; bunlardan biri, filozofların mutlak bir üst ve mutlak bir alt kabul etmekle birlikte mutlak bir önce ve [166] mutlak bir sonra kabul etmemeleridir. İkincisi ise, onlara karşı çıkanların şu görüşü ileri sürmeleridir. Hayal gücünün üstün bir üstü bulunacağı ve bunun da sonsuza dek süreceğini düşünmesinin nedeni, onun göreceli olması değildir; aksine, böyle bir şey, hayal gücünün, tıpkı sonradan var olan bir nesnenin ancak bir öncesinin bulunduğunu düşünmesi gibi, bir büyüklüğün de ancak başka bir büyüklüğe bitişik olduğunu düşünmesinden ileri gelmektedir. Bu nedenle Gazzâlî, üst ve alt sözcüğünden iç ve dış sözcüğüne geçmektedir.

Böylece o, filozoflara yanıt olarak, der ki:

Deriz ki: Üst ve alt sözcükleri arasında bir ayrılık yoktur; çünkü bu sözcükleri belirlemenin hiçbir anlamı yoktur. O hâlde iç ve dış sözcüklerini ele alarak şöyle diyebiliriz: Âlemin bir içi, bir de dışı vardır. [O hâlde acaba âlemin dışında dolu ya da boş bir nesne var mıdır? Onlar (filozoflar) diyeceklerdir ki: Âlemin ötesinde ne bir boşluk ne de bir doluluk vardır. Eğer siz dıştan âlemin en yüksek yüzeyini anlıyorsanız, onun bir dışı var demektir. Eğer bundan başka bir şeyi anlıyorsanız, onun bir dışı yok demektir. Onlar buna benzer bir biçimde bize “*âlemin varlığının bir öncesi var mıdır?*” diye sorarlarsa, yanıt olarak deriz ki: Eğer bu sözden âlemin varlığının başlangıcını, yani başladığı ucunu anlıyorlarsa, o takdirde onun bir öncesi vardır. Bu durumda âlemin bir dışı da var demektir; çünkü sizce bu dış, âlemin son ucu ve yüzeyinin

sona erdiği yerdir. Eğer siz önce sözcüğünden başka bir şeyi anlıyorsanız, o zaman âlemin bir öncesi yok demektir. Tıpkı bunun gibi, “*âlemin dışından*” yüzeyden başka bir şey anlaşılıyorsa, o takdirde de yine “*âlemin dışında bir şey yoktur*” denir. “*Öncesi bulunmayan varlığın bir başlangıcının bulunabileceği akla aykırıdır*” dersiniz, “*dışı bulunmayan bir cismin sonunun bulunabileceği de akla aykırıdır*” denir. “*Onun dışı yalnızca son bulduğu yüzeydir*” dersiniz, “*onun öncesi yalnızca varlığın başlangıcıdır*” deriz. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Tanrı var iken âlem yoktu. Bu gerçek, başka bir şeyi kabul etmeyi gerektirmez. Bu gerçek dışında bir şeyin kabulünün, hayal gücünün bir işi olduğunun kanıtı, onun hem zamana hem de mekâna bağlı olarak işlemesidir; çünkü karşıtlarımız, her ne kadar cismin öncesizliğine (*kıdemine*) inanıyorlarsa da, sonradan olduğunu düşünürken hayal güçlerine boyun eğmektedirler. Buna karşılık biz, cismin sonradan olduğuna inandığımız hâlde, büyük bir olasılıkla hayal gücümüz onun öncesizliğini kabul edebilir. Cisim konusunda durum işte böyledir. Zamana dönecek olursak, karşıtlarımız, öncesi bulunmayan bir zamanın öncesi bulunduğunu mümkün görmezler. Ancak yine de bu inancın aksine, onların hayal gücü böyle bir şeyi mümkün bir varsayım olarak benimseyebilir; oysa zaman, cisim konusunda olduğu gibi, hayal gücü tarafından ortaya konamaz; çünkü cismin sonlu olduğuna inanan ve inanmayanlar ortaklaşa olarak, ötesinde boşluk da doluluk da bulunmayan bir cismi kavrayamazlar; hatta hayal gücü de böyle bir şeyi kabule yanaşmaz. Bununla birlikte şöyle denebilir: Açık bir düşünceye sahip olan akıl, kanıta dayanarak cismin sonlu olduğunu reddedemediği takdirde, hayal gücüne değer vermez. Aynı biçimde bu niteliğe sahip olan akıl, öncesi bulunmayan bir varlığın başlangıcı bulunduğunu reddedemediği ve hayal gücü böyle bir şeyi kavrayamadığı takdirde de, yine hayal gücüne değer vermez; çünkü hayal gücü, bir başka cisim ya da hava ile sınırlı olmadan bir cismi algılamaya alışmadığı için, boşluğu da bu biçimde düşünür. Oysa algılanamadığı için boşlukta herhangi bir şey bulunamaz. Aynı biçimde hayal gücü,

sonradan var olan bir şeyin varlığını ancak bir başkasından sonra düşünmeye alışık olduğu için, var olup da sona ermiş bir öncesi bulunmayan sonradan var olan bir şeyi düşünmekten kaçınır.] İşte düşülen yanılmanın nedeni budur ve burada söz konusu edilen tutum da bu tartışmanın bir sonucudur.

[Derim ki:]

Gazzâlî'nin filozoflara karşı çıkarken, zamandaki sınırı büyüklükteki sınıra benzetmesi, bir kavramı ötekinin yerine koyduğu için, geçersiz olur. Biz bu benzetmedeki yanlışlığın neden ileri geldiğini ikna edici bir biçimde açıkladık ve ayrıca onun safsataya dayalı bir katı tutum olduğunu gösterdik. O hâlde bu konuya yeniden dönmeye gerek yoktur.

[167] Gazzâlî der ki:

Filozofların, karşıtlarını zamanın öncesiz olduğunu kabule zorlamak için ikinci bir yöntemleri daha vardır. Onlar derler ki: Sizce Tanrı'nın âlemi yaratmadan bir yıl, yüz yıl, bin yıl ya da sonsuzca uzanan bir süre önce onu yaratma gücüne sahip olduğu konusunda kuşku yoktur. Bu olasılıklar ise, ölçü ve nicelik bakımından birbirinden farklıdır. O hâlde âlemin varlığından önce biri ötekinden uzun olan ölçülebilir bir şeyin kabul edilmesi gerekir. (Bu durumda âlemin varlığından önce bir şeyin bulunması gerekmektedir.)¹⁷ [*"Yıllar"* sözcüğünün ancak gök küresinin yaratılması ve dönmesinden sonra söz konusu edilebileceğini ileri sürerseniz, *"yıllar"* sözcüğünü bırakıp, bir başka yol seçelim ve şöyle diyelim: Eğer biz âlemin başlangıcından şu ana dek âlemin küresinin, söz gelişi, bin dönüş yaptığını düşünürsek, bu durumda Tanrı şu anda var olan âlemden önce, söz gelişi, şu ana dek bin yüz dönüş yapan bir ikinci âlemi yaratabilir miydi? Bu soruya *"hayır"* karşılığını vererseniz, bu durumda öncesiz, güçsüzlükten güçlülüğe ya da âlem, imkânsızlıktan imkân hâline dönüşmüş olacaktır.

17 Bu tümce, gerek çeviride esas aldığımız Süleyman Dünya'nın neşrinde gerekse M. Bouyges'in *Tehâfüt el-Felâsife* neşrinde yer almamaktadır. Bununla birlikte, çevirisini verdiğimiz metne uygun olduğu ve M. Bouyges'in *Tehâfüt et-Tehâfüt* neşrinde yer aldığı için, çevirimize bu tümceyi de ekledik.

Bu soruya “evet” karşılığını verirsiniz, ki öyle demeniz de gerekir, bu durumda acaba Tanrı şu ana dek bin iki yüz dönüş yapan üçüncü bir âlemi yaratabilir miydi, diye sorulabilir. Bu soruya sizin mutlaka “evet” karşılığını vermeniz gerekir. Yine biz (filozoflar) deriz ki: Tasavvurda düzenleyerek üçüncü adını verdiğimiz âlem, gerçekte birinci de olsa, ikinci adını verdiğimiz âlemle aynı zamanda yaratılmış olabilir mi? Çünkü üçüncü âlem şu ana dek bin iki yüz dönüş, ikinci âlem ise bin yüz dönüş yapmaktadır. Dolayısıyla bunlar, dönerken, aynı uzaklığı eşit hızla geçmektedirler. Yukarıdaki soruya “evet” karşılığını vermeniz imkânsızdır; çünkü iki hareketin, sayıları farklı olduğu hâlde, aynı hıza sahip olup, aynı zamanda son bulması imkânsızdır. *“Şu ana dek bin iki yüz dönüş yapan üçüncü âlemin, şu ana dek bin yüz dönüş yapan ikinci âlemle aynı zamanda yaratılmış olması imkânsız olup, onun, ikinci âlemle, hayal gücü içinde bulunduğumuz andan kendisine doğru ilerlediğinde sıra bakımından en yakın olduğu için ilk adını verdiğimiz birinci âlem arasındaki miktara eşit bir miktar kadar ikinci âlemden önce yaratılmış olması gerekir”* dersiniz, bu durumda imkân sayısı bir başka imkân sayısının iki katı olur ve kendisinden başkalarının toplamının katları olan başka bir imkânın bulunması gerekir. Belli bir miktar kadar birbirlerine oranla uzun olan bu ölçülebilir ve niceliğe sahip imkânların zamanın dışında bir gerçeklikleri yoktur. O hâlde bu ölçülebilir nicelikler, herhangi bir ölçüye sığmayan yüce Tanrı’nın bir sıfatı olmadığı gibi, âlemin yokluğunun da bir sıfatı değildir; çünkü yokluk, çeşitli ölçülerle ölçülmedikçe bir şey değildir. Nicelik, nicelik sahibi bir şeyi gerektiren bir niteliktir. Bu nitelik ise, hareketten başka bir şey değildir. Öte yandan nicelik, hareketi ölçen zamandan başka bir şey değildir.] O hâlde size (kelâmcılara) göre, âlemden önce farklı niceliğe sahip bir şey vardır ki, bu da zamandır. Buna göre sizce âlemden önce bir zaman vardır.

Derim ki:

Bu görüşü şöyle özetleyebiliriz: Bir hareketi düşündüğümüzde, onunla birlikte ve onu ölçen bir uzantıyı da düşünmüş

oluruz. Sanki bu uzantı, hareketi; hareket de bu uzantıyı ölç-
 [168] mektedir. Bu durumda biz, bu ölçü ve uzantıda, var sayılan ilk
 hareketten daha uzun bir hareketi düşünebiliriz ve harekete
 eşit, uygun olan bu uzantı sayesinde bir hareketin ötekinden
 daha uzun olduğunu söyleriz. Durum böyle olunca ve âlemin
 de sizce (kelâmcılarca) başlangıcından şu ana dek bir uzantısı
 bulunduğuna göre, bu uzantının, söz gelişi, bin yıl olduğunu
 düşünelim. Yüce Tanrı, sizce, bu âlemden önce bir başka âle-
 mi yaratma gücünde olduğu için, Tanrı'nın belirlemiş olduğu
 uzantının, birinci âlem için belirlenmiş olan uzantıdan belli
 bir miktar kadar daha uzun olması düşünülebilir. Aynı şekil-
 de Tanrı'nın bu ikinci âlemden önce de bir üçüncüsünü yarat-
 mış olması mümkündür. İşte bütün bu âlemlerden her birinin
 varlığından önce var olması süresinin ölçülmesini mümkün
 kılan bir uzantının bulunması gerekir. Âlemlerdeki bu imkân
 hâli sonsuzca birbirini izlerse, yani bu âlemden önce başka
 bir âlemin, ondan önce bir başka âlemin bulunması mümkün
 [169] olur ve bu durum sonsuza dek devam ederse, bütün bu âlem-
 lerden önce gelen bir uzantının bulunduğu anlaşılmış olur.
 Bütün âlemleri ölçen bu uzantının yok olması mümkün de-
 ğildir; çünkü yokluk hiçbir şeyi ölçemez. O hâlde bu uzantının
 zorunlu olarak bir nicelik olması gerekir; çünkü niceliği ölçen
 şey, zorunlu olarak bir niceliktir. O hâlde biz bu ölçen niceliğe
 zaman adını vermekteyiz. Açıkça görüldüğü üzere, bu, varlık
 bakımından sonradan var olduğu düşünülen her şeyden önce
 gelmektedir. Bu durum tıpkı ölçünün varlık bakımından öl-
 çülen şeyden önce gelmesine benzer. Eğer zaman adı verilen
 bu uzantı bir ilk hareketin var olmasıyla var olsaydı, bu hare-
 ketten önce, kendisini ölçen bu hareketin içinde var olacağı
 ve ölçüsü durumunda olan bir uzantının bulunması gerekirdi.
 Aynı şekilde varlığı düşünülebilen her âlemden önce de onu
 ölçen bir uzantının bulunması gerekirdi. O hâlde bu uzantı
 sonradan var olmuş değildir; çünkü sonradan var olmuş ol-
 saydı, onun, kendisini ölçen bir uzantısı bulunurdu. Her son-
 radan olan şey de, kendisini ölçen ve zaman adı verilen bir
 uzantıya sahip olurdu.

Bu görüş konusunda izlenmesi gereken en uygun yol işte budur. Bu yol İbn Sînâ'nın zamanı kanıtlarken izlediği yoldur.¹⁸ Fakat her mümkünle birlikte bir uzantı ve her uzantı [170] ile birlikte onunla ilişkili olan bir mümkün bulunduğu için, izlenen bu yolu anlamak güçtür. Tartışma konusu olan da işte budur. Aksi takdirde, âlemde önce gelen imkânların, âlemde var olan mümkünle aynı tabiata sahip olduğu kabul edilmiş olur. Başka bir deyişle, âlemde bulunan bu mümkünün tabiatı, kendisiyle zamanın ilişkili olması olduğu gibi, âlemde önce gelen mümkünün tabiatı da, kendisiyle zamanın ilişkili olmasıdır. Bu husus, bu âlemde bulunan mümkünde açıkça görülmektedir. Bu bakımdan zamanın varlığını onun sayesinde düşünebiliriz.

Gazzâlî der ki:

Bu konuda yapılan itiraz, bütün bunların hayal gücünün bir işi olduğu noktasında toplanmaktadır. Bu itirazı reddetmenin en elverişli yolu, zamanı mekânla karşılaştırmaktır. Bununla ilgili olarak deriz ki: En yüksek gök küresini, bulunduğu büyüklükten bir arşın daha büyük yaratmak, Tanrı'nın gücü dahilinde mi idi? Eğer "hayır" karşılığını verirlerse, bu, Tanrı'nın güçsüz olduğu anlamına gelir. "Evet" karşılığını verirlerse, bu takdirde, o, iki arşın da, üç arşın da büyük olabilir ve bu olasılıklar sonsuzca artırılabilir. Bu durumda deriz ki: Bu, âlemin ötesinde ölçüsü ve niceliği bulunan bir uzaklığın kabul edilmesi anlamına gelir; çünkü iki ya da üç arşın daha büyük olan, bir arşın daha büyük olandan daha büyük bir yer kaplar. Bu duruma göre, âlemin ötesinde cisim ya da boşluk [171] gibi nicelik sahibi bir şeyi gerektiren bir nicelik var demektir. O hâlde âlemin ötesinde ya boşluk ya da doluluk bulunmaktadır. Bu durum karşısında ne cevap verebilirsiniz?

Aynı şekilde şöyle bir soru da sorabiliriz: Acaba Tanrı, âlemin küresini, yaratıldığından bir ya da iki arşın daha küçük yaratabilir miydi? Doluluk ya da kapladıkları yerlerden bir bö-

18 İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ*, et-Tabî'yyât I, tahk. Zâyid, Kahire (trç.), ss. 155-160; *Kitâb en-Necât*, s. 186 vd.

lümünün çıkarılması ve geriye onlardan bir miktarın kalması, bu iki büyüklük arasında bir farklılığa yol açmaz mı? Çünkü iki arşınlık büyüklük çıkarıldığında, ortadan kaldırılan doluluk, bir arşınlık büyüklük çıkarıldığında, ortadan kaldırılan doluluktan daha çoktur. Bu durumda boşluk ölçülmüş olmaktadır, oysa boşluk bir şey değildir. O hâlde o, nasıl ölçülmüş olmaktadır? Buna yanıtımız şudur: Âlemin varlığından önce zamana ilişkin birtakım imkânların bulunduğunu düşünmek, hayal gücünün kuruntusuna dayanmaktadır. Nitekim siz de bu konuda şu karşılığı vermektесiniz: Âlemin varlığının ötesinde mekâna ilişkin birtakım imkânların bulunduğunu düşünmek, hayal gücünün kuruntusuna dayanmaktadır. Bu her iki görüş arasında da hiçbir ayrılık yoktur.

Derim ki:

Âlemin cisminin ölçüsünün sonsuzca artması mümkün görüldüğü takdirde, varılan bu sonuç doğrudur; çünkü bu görüşe göre, kendisinden önce sonsuz niceliğe sahip olan birtakım imkânların geçtiği sonlu bir şeyin Tanrı tarafından yaratılmış olması gerekir. Bu husus, büyüklükteki imkân konusunda ge-

[172] çerli ise, zamandaki imkân konusunda da geçerlidir. O hâlde her ne kadar daha önce sonsuz sayıda mümkün olan zamanlar geçmiş olsa da, her iki yönden de sonlu olan bir zamanın bulunması düşünülebilir. Bunun yanıtı şudur: Âlemin daha büyük ya da daha küçük olduğunu düşünmek doğru olmayıp, imkânsızdır. Oysa bunun imkânsız olmasından bu âlemden önce bir âlemin mümkün olduğunu düşünmenin imkânsız olduğu sonucu çıkmaz. Ancak böyle bir sonuç, mümkünün tabiatı daha önce var olmuş ise, söz konusu olabilir. Bu durumda âlemin varlığından önce, zorunlu tabiat ve imkânsız tabiat olmak üzere yalnızca iki tabiat bulunmakta idi. Bu husus açıkça bilinmektedir; çünkü aklın üç tabiatın varlığı hakkında onların hem geçmiş hem de gelecekte sonsuz oldukları biçimindeki yargısı, zorunlu ve imkânsız hakkındaki yargısı gibidir.

[173] Bu itiraz, filozofları bağlamaz; çünkü onlar âlemin olduğundan ne daha küçük ne de daha büyük olabileceğine inan-

maktadırlar. Eğer bir büyüklüğün ötekinden daha büyük olması mümkün olup, bu artma sonsuzca devam ederse, sonu bulunmayan bir büyüklüğün var olması da mümkün demektir. Sonu bulunmayan bir büyüklüğün var olması mümkün olunca da, fiilen sonsuz bir büyüklük var olmuş olur ki, böyle bir şey imkânsızdır. Aristoteles da bunun imkânsızlığını ortaya koymuş ve büyüklüğün sonsuzca artmasının imkânsız olduğunu açıkça göstermiştir.¹⁹ Yaratıcıya güçsüzlük isnat etmemek için, bu imkânı kabul eden kimseye karşı, bu itiraz doğrudur; çünkü buradaki imkân hâli, filozoflara göre, âlemin varlığından önce bulunan bir imkân gibi, aklî bir imkândır. Bu nedenle âlemin zamanda var olduğunu ileri süren ve her cismin bir mekânda bulunduğunu söyleyen kimsenin âlemden önce de bir mekânın bulunduğunu kabul etmesi gerekir. Bu mekân, ya âlemin kendisinde var olduğu bir cisimdir ya da boşluktur; çünkü mekânın sonradan var olandan önce gelmesi zorunludur. Boşluğun varlığını reddedip, Cismin sonlu [174] olduğunu söyleyen kimsenin âlemin sonradan var olduğunu ortaya koyması mümkün olmadığı için, boşluğun varlığını inkâr eden sonraki Eş'arîlerden kimileri, kelâmcıların birleştikleri ilkelerden ayrılmışlardır. Fakat ben onların böyle bir şey söylediklerini görmedim; bunu bana onların görüşlerini inceleyen bazı kimseler söylediler. Eğer hareketi ölçen ve onun ölçüsü durumunda olan bu fiil hâlindeki uzantı, âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olduğunun düşünülmesi gibi, yanılgıya düşüren hayal gücünün bir işi olsaydı, zaman var olmazdı; çünkü zaman, hareketi ölçen bu uzantının zihinde kavranmasından başka bir şey değildir. Zamanın var olduğu kendiliğinden bilinen bir şey ise, bu takdirde zihnin bu fiilin hayal gücüne ait olan bir fiil olmayıp, onun akla dayanan gerçek bir fiili olması gerekir.

Gazzâlî der ki:

Buna şu itirazda bulunulabilir: Biz deriz ki: Mümkün olmayan şeyin, yapılması da güç dahilinde değildir. Aynı şekilde,

19 Aristoteles, *Fizik* III, 8. 208a, 8-25.

âlemin de olduğundan daha büyük ya da daha küçük olması mümkün değildir; dolayısıyla böyle bir şeyin gerçekleştirilmesi, gücün dışındadır.

[175] Derim ki:

Bu, Eş'arîlerin, güçsüzlük imkânsız olan şey hakkında değil, güç dahilindeki şey hakkında söz konusu olduğu için, Tanrı'nın âlemi daha büyük ya da daha küçük yaratamayacağını kabul etmenin, O'na güçsüzlük isnat etmek olduğu biçimindeki kinayıcı tutumlarına bir yanittir.

Gazzâlî, daha sonra bu görüşe karşı çıkarak, der ki:

Bu yanlışı örtme çabası, üç yönden geçersizdir. Bunlardan birisi şudur: Bu, akla bir hakarettir; çünkü aklın âlemin olduğundan bir arşın kadar daha büyük ya da daha küçük olabileceğini düşünmesi, siyahla beyazın ve varlıkla yokluğun aynı anda bir arada bulunduğunu düşünmesine benzememektedir. Burada imkânsız olan, olumlu ile olumsuzun aynı anda bir arada bulunmasıdır. Bütün imkânsızlıklar da buna dayanır. O hâlde bu, aptalca ve yanlış bir iddiadan ibarettir.

Derim ki:

Bu görüş, Gazzâlî'nin söylediği üzere, ilk bakışta akla hakaret gibi görünürse de, gerçek akıl söz konusu olduğunda, böyle bir hakaret yoktur; çünkü bu görüşün mümkün olup olmadığını söylemek, kanıtlanması gereken bir husustur. Bu [176] nedenle onun, bu görüşün, siyahla beyazın bir arada bulunmasını düşündüğümüzdeki aksine, imkânsız olmadığına ilişkin sözü doğrudur; çünkü böyle bir şeyin (siyahla beyazın bir arada bulunmasının) imkânsızlığı kendiliğinden bilinmemektedir. Bununla birlikte âlemin, olduğundan daha küçük ya da daha büyük olamayacağı hususu, kendiliğinden bilinmemektedir. İmkânsız olan bütün hususlar, imkânsızlığı kendiliğinden bilinen hususlara indirgenebilirse, bu takdirde bu indirgeme, ancak iki biçimde ortaya çıkabilir: Bunlardan birincisi, onun imkânsız olduğunun kendiliğinden bilinmesidir. İkincisi ise, böyle bir şeyi kabul etmekten er geç mutlaka im-

kânsızlığı kendiliğinden bilinen hususlara ilişkin bir imkân-sızlığın ortaya çıkmasıdır. Söz gelişi âlemin, daha büyük ya da daha küçük olabileceği düşünüldüğü takdirde, böyle bir şey âlemin dışında bir doluluğun ya da bir boşluğun bulunmasını gerektirir. Âlemin dışında bir doluluğun ya da bir boşluğun bulunduğunu düşünmekten ise, imkânsız türünden bazı im-kânsızlıklar ortaya çıkar. Söz gelişi, boşluğun bulunmasından, onun tek başına bir uzantı olduğu, cisimden, onun ya yukarı ya aşağı doğru ya da dairesel bir biçimde hareket ettiği so-nucu çıkar. Eğer durum böyle ise, bunların başka bir âlemin parçası olmaları gerekir. Oysa bu âlemle birlikte başka bir âle-min bulunmasının imkânsız olduğu Tabiat Biliminde açıkça [177] kanıtlanmıştır. Bundan, en azından bir boşluğun bulunduğu sonucu çıkar; çünkü her âlemin dört unsura ve kendi ekse-ni etrafında dönen küresel bir cisme sahip olması gerekir. Bu hususu daha iyi anlamak isteyen kimse, bu konunun geçtiği yerlere baksın. Böyle bir şey, ancak bir kimsenin kesin kanıtlarla incelemesi gereken ön koşulları yerine getirmesinden sonra, yapılabilir.

Daha sonra Gazzâlî, ikinci nedeni zikrederek, şöyle der:

Eğer âlem şu anda bulunduğu durumda ise, onun daha büyük ya da küçük olması mümkün değildir. Dolayısıyla bu-lunduğu gibi olması mümkün olmayıp zorunludur. Aslında zorunlunun nedene gereksinimi yoktur. O hâlde, Dehrîlerin dediği gibi yaratıcıyı ve nedenlerin nedeni olan Nedeni inkâr ettiğinizi söyleyin. Oysa sizin görüşünüz bu değildir.

Derim ki:

[178]

İbn Sînâ'nın kendi görüşüne uygun olarak, buna verdiği yanıt, gerçeğe uygundur. Ona göre, varlığı zorunlu olan özü dolayısıyla zorunlu ve başkası dolayısıyla zorunlu olmak üze-re, iki kısma ayrılır.²⁰ Buna benim yanıtlım ise, gerçeğe daha yakındır. Buna göre, zorunlu olan nesnelerin bir fâilinin ya da bir yaratıcısının bulunması gerekir. Söz gelişi, odunu biçen âlet, niceliği, niteliği ve maddesi belirli bir âlettir, yani onun demir-

den başka bir şeyden yapılmış olması, testere biçimi dışında bir biçiminin bulunması ve bu testerenin herhangi bir ölçüde olması mümkün değildir. Hiç kimse, bu testerenin varlığının zorunlu olduğunu söylemez. Bu yanıltmacanın ne kadar aşağılık bir şey olduğunu gör! Eğer zorunluluk, Eş'arîlerin yaratıklarla yaratıcı arasındaki ilişkide düşündükleri gibi, yapay nesnelerin niceliklerinden, niteliklerinden ve maddelerinden kaldırılacak olsaydı, yaratıcıda ve yaratıklarda bulunan hikmet (*bilgelik*) de ortadan kaldırılmış ve böylece her fâilin bir yapıcı ve var olan nesneleri her etkileyenin de bir yaratıcı olması mümkün olurdu. Bütün bunlar akli ve hikmeti (*bilgeliği*) inkâr etmek demektir.

[179] Gazzâlî der ki:

Üçüncü neden ise şudur: Bu görüş, karşıt görüşlü olanı aynı görüşle karşılık vermekten alıkoyamaz. Biz deriz ki: Âlemin var olmadan önce var olması mümkün olmayıp, herhangi bir artma ve eksilme olmaksızın varlık imkânla aynı ölçüdedir. Böylece siz, öncesizin güçsüzlükten güçlülüğe dönüşmüş olduğunu söylerseniz, deriz ki: *"Hayır, çünkü varlık mümkün değildi ve dolayısıyla güç dahilinde de değildir."* Mümkün olmayan bir şeyin gerçekleşmesinin imkânsızlığı güçsüzlük anlamına gelmez. Eğer, daha önce imkânsız iken, nasıl oldu da daha sonra mümkün oldu, sorusunu sorarsınız, buna şu karşılığı veririz: Onun (zamanın) bir anında imkânsız, ötekinden ise mümkün olması niçin imkânsız olsun? Eğer, anlar eşittir, derseniz, size şöyle denir: Ölçüler de eşittir o hâlde nasıl olur da bir ölçü mümkün olup, bir tırnak kadar daha büyük ya da daha küçük olan bir başkası imkânsız olur? Eğer bu imkânsız [180] değilse, öteki de imkânsız değil demektir. Onlara karşı çıkmanın yolu işte budur.

Gerçek yanıt şudur: Onların, imkânların düşünülmesi konusunda ileri sürdüklerinin hiçbir anlamı yoktur. Herkesçe kabul edildiği üzere, Tanrı öncesizdir, güçlüdür ve dilediği şeyi yapmak onun için imkânsız değildir. Bu varsayımda, hayal gücü, Tanrı'nın kudretini başka şeylerle karıştırmak sure-

tiyle onu zamana bağlı görmedikçe, uzantıya sahip bir zamanın varlığını gerektiren hiçbir şey yoktur.

Derim ki:

Bu görüşün özü şudur: Eş'arîler filozoflara şöyle derler: Bizce bu sorun, yani âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olmasını ileri süren kimsenin görüşü imkânsızdır. Bu sorun, ancak imkânın, bir şeyin fiile çıkmasından, yani mümkün olan şeyin varlığından önce geldiğini ileri süren kimsenin görüşüne göre düşünülebilir. Buna karşılık deriz ki: İmkân, hiçbir artma ya da eksilme olmaksızın bulunduğu biçimde fiil hâliyle birlikte gerçekleşir.

Derim ki:

Mümkün olan bir şeyin imkân hâlinin önce geldiğini yadsımak, zorunlu olan şeyleri yadsımaktır, çünkü mümkünün karşıtı imkânsızdır ve aralarından hiçbir orta terim yoktur. Eğer [181] bir şey var olmadan önce mümkün değilse, bu şey zorunlu olarak, imkânsız demektir. İmkânsızı var saymak imkânsız bir yanıştır. Oysa mümkünü varsaymak, mümkün olan bir yanlış olup, imkânsız bir yanlış değildir. Onların, imkânın fiille birlikte bulunduğunu söylemeleri de yanlıştır; çünkü imkân ve fiil aynı anda bir arada bulunamayan çelişik şeylerdir. O hâlde onların, imkânın ne fiille birlikte ne de ondan önce bulunduğunu kabul etmeleri gerekir. Bu tartışmada Eş'arîlerin vardığı doğru sonuç, öncesizin güçsüzlükten güçlülüğe dönüşmesi değildir; çünkü imkânsız olan bir işi yapamayana güçsüz denmez. Doğru sonuç, ancak bir şeyin imkânsız olma tabiatından var olma tabiatına dönüşmesidir. Bu ise, zorunlunun mümkününe dönüşmesi gibidir. Bir şeyi belli bir zamanda imkânsız, bir başka zamanda ise mümkün olarak görmek, onu mümkün olma tabiatından alıkoymaz. İşte her mümkünün durumu böyledir. Söz gelişi, her mümkünün varlığı, kendisinin bulun- [182] duğu nesnede karşıtı var olduğu anda, imkânsızdır. Karşıt görüşte olanlar, bir şeyin belli bir anda imkânsız, bir başka anda ise mümkün olduğunu kabul ederlerse, bu şeyin imkânsız tabiatında olmayıp, mutlak mümkün tabiatında olduğunu kabul

etmiş olurlar. Bunun sonucu olarak, eğer âlemin, yaratılmadan sonsuz bir süre önce imkânsız olduğu düşünülürse, var olduğu anda onun tabiatı imkânsızlıktan imkâna dönüşmüş olur. Bizim üzerinde durduğumuz sorun bu değildir. Daha önce de söylediğimiz gibi, bir konudan ötekine geçmek, saf-satacılarının işidir.

Gazzâlî'nin şu sözlerine gelince:

Gerçek yanıt şudur. Onların imkânların düşünülmesi konusunda ileri sürdüklerinin hiçbir anlamı yoktur. Herkesçe kabul edildiği üzere, yüce Tanrı öncesizdir, güçlüdür ve dilediği şeyi yapmak O'nun için imkânsız değildir. Bu varsayımda, hayal gücü, Tanrı'nın kudretini başka şeylerle karşılaştırmak suretiyle onu zamana bağlı görmedikçe, uzantıya sahip bir zamanın varlığını gerektiren hiçbir şey yoktur.

Derim ki:

Onun söylediği gibi, bu varsayımda zamanın öncesizliğini gerektiren hiçbir şey olmasaydı, onda âlemin gerçekleşme imkânının öncesiz olmasını gerektiren bir şey bulunur ve zaman da bu durumda olurdu; çünkü yüce Tanrı ezelden beri yapma gücünde idi, dolayısıyla burada O'nun fiilinin sürekli olarak varlığına bağlı olmasını imkânsız kılacak hiçbir şey yoktur. Belki de bu söylediğimizin tersi, yani Tanrı'nın belli bir anda güçsüz, bir başka anda ise güçlü olması imkânsızlığa işaret etmektedir. Ayrıca Tanrı'nın, öncesiz ve ezelî bir varlık olduğu hâlde, yalnızca sınırlı ve sonlu zamanlarda güç sahibi olduğunun söylenmesi de imkânsızdır. Böylece eski sorunlar yeniden ortaya çıkmış olmaktadır. Acaba âlemin öncesiz olması, ya da sonradan yaratılmış olması mümkün müdür? Yoksa onun öncesiz ya da yaratılmış olması mümkün değil midir? Yahut da sonradan yaratılmış olması mümkün olup, öncesiz olması mümkün değil midir? Eğer sonradan yaratılmış ise, Tanrı'nın ilk fiili olması mümkün müdür, değil midir? Eğer bu karşıtlardan birini akılla kavramak mümkün değilse, bu takdirde nakle (*Kur'ân ve Sünnete*) başvurmak gerekir. Aslında [184] bu sorun akılla kavranabilecek hususlardan değildir. Eğer İlk

Neden'in (*Tanrı'nın*) en üstün olan fiili terk edip, en değersiz olanı yapması mümkün değildir. Çünkü bu O'nun için bir eksikliktir, dersek öncesizin fiilini sonradan yaratılmış olanın fiili gibi sonlu ve sınırlı olarak düşünmekten daha büyük bir eksiklik olabilir mi? Çünkü sınırlı fiilin varlığı ve fiili sınırlı olmayan bir öncesiz fâilden değil, yalnızca sınırlı bir fâilden çıkması düşünülebilir. O hâlde bütün bunlar, gördüğümüz üzere, aklî şeyleri kavrayabilecek en ufak bir anlayışa sahip olan kimse için gizli olan şeyler değildir. Bu durumda Öncesiz için nasıl olur da şu anda kendisinden çıkan bir fiilden önce bir başka fiilin, ondan önce yine bir başka fiilin bulunması ve kendi varlığının sonsuza dek devam etmesi gibi, bu durumun zihinlerimizde sonsuza dek devam etmesi imkânsız olur? Çünkü varlığı zamanla ölçülemeyen ve her iki yönden de kuşatılamayan kimsenin fiilinin de zorunlu olarak zamanla kuşatılamaması ve sınırlı bir zamanla ölçülememesi gerekir. Bu durumda her varlığın fiili, ancak varlığında bir eksiklik varsa, yani varlığı yetkinliğe ulaşmamışsa, kendi varlığından sonraya ertelenebilir. Ya da bu varlık seçme gücüne sahiptir [185] ve dolayısıyla onun fiilî varlığından ve seçme gücünden sonraya ertelenebilir. Öncesizden ancak sonradan yaratılmış bir fiilin çıkabileceğini ileri süren kimse, öncesizin fiilinin belirli bir yönden zorunlu olduğunu ve bu yönden dolayı da fiilinde herhangi bir seçme gücünü sahip bulunmadığını kabul etmiş olur.

Üçüncü Kanıt:

Âlemin Öncesizliği Üzerine

Gazzâlî der ki:

Onlar âlemin varlığının, var olmadan önce mümkün olduğu görüşünde ısrar ederler; çünkü âlemin varlığının, imkânsız iken daha sonra mümkün olması düşünülemez. Bu imkân hâlinin öncesi yoktur; başka bir deyişle, o ezelden beri değişmez ve dolayısıyla varlığı ezelden beri mümkündür; çünkü âlemin varlığının imkânsız olarak nitelenebileceği hiçbir durum yoktur. Eğer imkân hâli ezelden beri mevcutsa, bu imkân hâli-

ne uygun olarak mümkün de ezelden beri mevcut demektir. Âlemin varlığının mümkün olduğu biçimindeki sözümüzün anlamı, onun varlığının imkânsız olmamasıdır. Onun varlığı sonsuza dek mümkün olduğuna göre, bu varlık yine sonsuza dek imkânsız değil demektir. Tersine onun varlığı sonsuza dek imkânsız olsaydı, onun varlığının sonsuza dek mümkün olduğu biçimindeki sözümüz geçersiz olurdu. Onun varlığının sonsuza dek mümkün olduğu biçimindeki sözümüz geçersiz olunca, imkân hâlinin ezelden beri var olduğu biçimindeki sözümüz de geçersiz olur. Yine bu imkân hâlinin ezelden beri mevcut olduğu biçimindeki sözümüz geçersiz olunca, imkân hâlinin bir öncesinin bulunduğu biçimindeki sözümüz doğru olur. Bir öncesi bulunduğu göre, onun varlığı daha önce imkânsız olur ve bu da âlemin mümkün olmadığı; yüce Tanrı'nın onun üzerinde bir kudretinin bulunmadığı bir durumun varlığının kabul edilmesi sonucuna iletti.

Derim ki:

Âlemin var olmadan önce öncesiz bir imkânla mümkün olduğunu benimseyen kimsenin, âlemin öncesiz olduğunu kabul etmesi gerekir; çünkü ezelden beri mümkün olan şeyin, ezelden beri var olduğu kabul edildiği takdirde, imkânsız olarak görülmesi gerekmez. Öncesiz olması mümkün olan şeyin, ezeli olması zorunludur; çünkü öncesizliği kabul etmesi mümkün olan şeyin yok olucu bir şey olması, ancak yok olucu şeyin öncesize dönüşmesi mümkün olduğu takdirde, mümkündür. Bu nedenle Aristoteles, öncesiz şeylerdeki imkân hâlinin zorunlu olduğunu söylemektedir.²¹

Gazzâlî der ki:

Buna şu biçimde karşılık verilebilir: Âlemin sonradan var olması ezelden beri mümkündür. O hâlde onun herhangi bir anda var olabileceğini düşünmekte hiçbir sakınca yoktur. Eğer âlemin sonsuzca var olduğu düşünülürse, o sonradan yaratılmış değil demektir; çünkü gerçek varlık imkân hâliyle uyuşmayıp, ondan farklıdır. Bu, onların mekân hakkındaki

21 Aristoteles, *Fizik*, III, 4. 203b, 29.

şu görüşlerine benzer: Buna göre, âlemin olduğundan daha büyük olabileceği ya da âlemin üstünde bir cismin yaratılabileceği ve onun üstünde de bir başka cismin bulunabileceği ve bu durumun, artma imkânına bir sınır konulmaksızın sonsuzca artırılabilmesi düşünülebilir. Bununla birlikte, sonu bulunmayan mutlak bir doluluğun varlığı mümkün değildir; bunun gibi, ucu bulunmayan bir nesnenin varlığı da imkânsızdır. Daha doğru bir deyişle, mümkünün, yüzeyi sonlu bir cisim olmakla birlikte, büyüklük ve küçüklük bakımından ölçüsünün belirlenemediği söylenebileceği gibi, varlığı sonradan mümkün olanın da durumunun böyle olduğu ve varlık ilkelerinin öncelik ve sonralık bakımından belirlenemeyeceği söylenebilir. Onun sonradan yaratılmış olmasının temeli, onun belirlenmiş olmasıdır; çünkü o, mümkün varlıktan başka bir şey değildir.

Derim ki:

Âlemden önce sayı bakımından ezelden beri bir tek imkân hâlinin bulunduğunu kabul eden kimsenin, âlemin öncesiz olduğunu da kabul etmesi gerekir. Gazzâlî'nin yanıtında ileri sürdüğü gibi, âlemden önce âlem için sayı bakımından sonsuz imkânların bulunduğunu kabul eden kimsenin ise, bu âlemden önce bir başka âlemin, bu ikinciden önce bir üçüncü âlemin bulunduğunu ve bunun da, insanlarda ve özellikle önce gelenin yok olmasının sonra gelenin varlığının koşulu olduğunun var sayılmasında olduğu gibi, sonsuza dek sürüp gittiğini kabul etmesi gerekir. Söz gelişi, eğer yüce Tanrı bu [188] âlemden önce başka bir âlem, o âlemden önce de yine bir başka âlem yaratma gücüne sahip olsaydı, bu olasılıkların sonsuzca sürmesi gerekirdi. Eğer böyle olmasaydı, kendisinden önce başka bir âlemin yaratılması mümkün olmayan bir âlemde durmak gerekirdi. Oysa kelâmcılar böyle bir şey söylememekte ve bunu âlemin sonradan yaratıldığına bir kanıt olarak görmemektedirler. Her ne kadar bu âlemden önce sonsuz sayıda başka âlemlerin bulunabileceği hususu imkânsız değil gibi görünse de, bu konu iyice incelendiğinde, aslında bu durumun imkânsız olduğu ortaya çıkar; çünkü bundan, bu

âlemin tabiatının, bu geçici âlemde bulunan bir tek insanın tabiatına benzediği sonucu çıkar ve dolayısıyla bu âlemin *İlk Nedenden* çıkması, insanın O'ndan çıkması biçiminde olur. Bu çıkış işlemi de ancak öncesiz bir hareketli ve öncesiz bir hareket aracılığıyla meydana gelir. O zaman bu âlem, bu âlemdeki gelip geçici varlıkların durumunda olduğu gibi, bir başka âlemin parçası olur ve bu durumun zorunlu olarak ya tek başına öncesiz bir âlemde son bulması ya da zincirleme olarak sürüp gitmesi gerekir. Eğer bu zincirlemenin bir yerde kesintiye uğraması zorunlu ise, onu bu âlemde durdurmak daha uygundur; çünkü bu âlemi sayı bakımından öncesiz bir tek şey olarak görmek mümkündür.

Dördüncü Kanıt

Gazzâlî der ki:

Dördüncü kanıtta onlar derler ki: Her sonradan var olan şeyden önce, onda bulunan bir madde gelir; çünkü sonradan var olanın bir maddesinin bulunması gerekir. Dolayısıyla madde sonradan var olmuş değildir. Sonradan var olanlar yalnızca maddeler üzerinde bulunan sûretler, ilintiler (*arazlar*) ve niteliklerdir.

[Bu husus şöyle açıklanabilir: Her sonradan olan şeyin varlığının, var olmadan önce, ya mümkün ya imkânsız ya da zorunlu olması gerekir. Bu şeyin imkânsız olduğu düşünülemez; çünkü özü bakımından imkânsız olan, hiçbir zaman var olamaz. Onun özü bakımından zorunlu olması da imkânsızdır; çünkü özü bakımından zorunlu olan, hiçbir zaman yok olamaz. Dolayısıyla bu durum, onun özü bakımından mümkün olduğunu gösterir.

O hâlde onun var olma imkânı, gerçekte var olmasından önce gelmiştir. Oysa var olma imkânı kendi başına bulunmayan göreceli bir niteliktir. Buna göre, onun mutlaka ilişkili olduğu bir şeyin bulunması gerekir: Bu şey ise, maddeden başka bir şey olmayıp, onun ilişkili olduğu şey işte bu maddedir. Bunu şöyle örnekleyebiliriz: Bu madde, sıcaklık ve soğukluğu veya siyahlık ve beyazlığı ya da hareket ve sükûnu kabul eder;

başka bir deyişle, bu nitelik ve değişmelerin onda meydana gelmesi mümkündür. Dolayısıyla imkân, maddenin bir niteliğidir. Maddenin bir başka maddesi yoktur ve sonradan var olamaz; çünkü sonradan var olsaydı, onun var olma imkânı varlığından önce gelir ve imkân, başka hiçbir şeye bağlı olmaksızın kendi başına bulunurdu. Oysa imkân göreceli bir nitelik olup, kendi başına var olan bir şey olarak düşünülemez. İmkânın, güç dahilinde olan ve Tanrı'nın gücü içinde bulunan bir şey anlamına geldiği söylenemez; çünkü bir şeyin güç dahilinde bulunduğunu ancak onun mümkün olmasıyla bilir ve *"bu şey güç dahilindedir, çünkü mümkündür; şu şey güç dahilinde değildir, çünkü mümkün değildir"* deriz. Eğer *"bu şey mümkündür"* sözü, *"bu şey güç dahilindedir"* anlamına gelseydi, *"bu şey güç dahilindedir, çünkü güç dahilindedir; şu şey güç dahilinde değildir, çünkü güç dahilinde değildir"* demiş gibi olurduk ki, bu, bir şeyi kendisiyle tanımlamaktır. Bu durum göstermektedir ki, onun mümkün olması, aklın açık ilk yargısı olup, ikinci bir yargının bilinmesini sağlar ve bu ikinci yargı da, onun güç dahilinde olmasıdır. Aynı şekilde, böyle bir şey mümkün olduğu için onun, Öncesiz'in (Tanrı'nın) bilgisiyle ilişkili olması da imkânsızdır; çünkü bilgi bilineni gerektirir. Oysa bilinen imkân kesinlikle bilgiden başka bir şeydir. Ayrıca o, göreceli bir nitelik olduğundan, kendisiyle ilişkili olan bir özün bulunması zorunludur. İşte bu öz maddeden başka bir şey değildir. O hâlde her sonradan var olan şeyden önce kesinlikle bir madde var demektir]. Dolayısıyla ilk madde hiçbir durumda sonradan var olmuş değildir.

Derim ki:

Bu sözün özeti şudur: Her sonradan var olan şey, var olmadan önce mümkündür. İmkân ise kendisinin içinde bulunduğu bir şeyi gerektirir ki, bu, mümkün olan şeyi kabul eden "mahal"dir; çünkü fiili kabul eden şeyin imkân hâlinin, fâilin imkân hâliyle aynı olduğuna inanmamak gerekir. Söz gelişi, *"Zeyd, falan şeyi yapabilir"* demek, yapılan şeyin mümkün ol- [190] duğunu söylemekten farklıdır. Bu nedenle fiili kabul eden şeyin imkân hâli, fâilin imkân hâlinin koşuludur; çünkü fâil im-

kânsız olan bir şeyi yapamaz. Sonradan var olan şeyden önce gelen imkân hâlinin herhangi bir dayanakta (*mahâlde*) bulunmaması ve fâilin, onun dayanağı ve mümkün bir şey olması mümkün fiilen gerçekleşince, imkân hâli ortadan kalktığı için, mümkün olmadığına göre, geriye yalnızca imkân hâlini kendisinde bulunduran şeyin mümkünü kabul eden bir şey olması mümkün fiilen gerçekleşince, imkân hâli ortadan kalktığı için, mümkün olmadığına göre, geriye yalnızca imkân hâlini kendisinde bulunduran şeyin mümkünü kabul eden şey olması kalmaktadır ki, bu da maddedir. Madde ise, madde olması bakımından meydana getirilmiş bir şey değildir; çünkü madde bu biçimde meydana getirilmiş olsaydı, bir başka maddeye muhtaç olur ve bu durum sonsuzca sürüp giderdi. Eğer madde oluşmuş bir şey ise, bu oluşma maddenin sûretle birleşmesinden ileri gelir. Her oluşan şey, yalnızca belli bir şeyden [191] oluşmaktadır. Bu durumun ya sonsuz olan madde doğrultusunda sonsuzca sürüp gitmesi gerekecektir ki, bu, öncesiz bir hareket ettiricinin bulunduğunu düşünsek bile, sonsuz bir şey fiilen var olamayacağı için, imkânsızdır. Ya da sûretlerin oluşmayan ve yok olmayan bir dayanak üzerinde birbirini izlemesi ve bu izlemelerin de öncesiz ve döngü biçiminde olması gerekecektir. Bu durumda, burada ezelden beri oluşan ve yok olan şeylerde görülen bu izlemelerin ifade ettiği ezeli bir hareketin bulunması zorunludur. Böylece açıkça görülmektedir ki, oluşan nesnelerden her birinin varlığı, ötekinin yokluğu; yokluğu ise ötekinin varlığı demektir. Böyle olmasaydı, bir şeyin hiçbir şeyden meydana gelmesi gerekirdi; çünkü oluşmanın anlamı, bir şeyin kuvve hâlinden fiil hâline dönüşmesi ve değişmesidir. Bu bakımdan bir şeyin yokluğunun varlığa dönüşmesi ve var olmakla nitelenmesi, yani onun oluştuğunun söylenmesi mümkün değildir. Böylece geriye, birbirine karşıt sûretleri üzerinde bulunduran ve bu sûretlerin, kendisinde birbirini izlediği bir şeyin bulunması kalmaktadır.

[192] Gazzâlî der ki:

Buna şöyle karşı çıkılabilir: Onların sözünü ettikleri imkân hâli aklın bir yargısıdır. Aklın, varlığını düşündüğü ve akla

göre düşünülmesi imkânsız olmayan her şeye, “mümkün”; düşünülmesi mümkün olmayan şeye, “imkânsız” ve yokluğu düşünülemeyen şeye de, “zorunlu” (vâcib) adını veririz. İşte bunlar, kendilerinin nitelendirilebilecekleri bir var olana gerek duymayan aklî yargılardır. Bu konuda üç kanıt bulunmaktadır. Bunlardan birincisi şudur: Eğer imkân hâli, kendisinin ilişkili olabileceği var olan bir şeyi gerektirse ve bu imkânın, onun imkân hâli olduğu söylene idi, o zaman imkânsızlık da var olan bir şeyi gerektirir ve bu imkânsızlığın, onun imkânsızlık hâli olduğu söylenirdi. Oysa imkânsızın, özü bakımından bir varlığı yoktur. Aynı şekilde imkânsızlığın, kendisinde gerçekleştiği ve kendisiyle ilişkili olduğu bir madde de yoktur.

Derim ki:

İmkân hâlinin var olan bir maddeyi gerektirdiği açıktır; çünkü bütün doğru aklî kavramların, kendileri dışında var olan bir şeyi gerektirmeleri zorunludur; zira “doğruluk”, tanımlandığı üzere, zihinde bulunanın zihnin dışındakine tamamiyle uymasıdır. O hâlde bir şeyin mümkün olduğunu söy- [193] lediğimizde, bundan, onun, kendisinde imkân hâlinin bulunduğu bir şeyi gerektirdiği anlaşılır. İmkânsız, var olan bir şeye dayanmadığı için, akılla kavranan imkânın da var olan bir şeye dayanmadığı biçimindeki kanıta gelince, bu, safsatadan ibarettir; çünkü imkânsız da imkân gibi bir dayanağı gerektirir. Bu durum açıkça bilinmektedir; çünkü imkânsız, mümkünün karşıtıdır ve birbirine karşıt olan zıtların da kesinlikle bir dayanağının bulunması gerekir. İmkânsızlık, imkânın bulunmamasıdır. Eğer imkân bir dayanağı gerektiriyorsa, bu imkânın bulunmaması olan imkânsızlık da bir dayanağı gerektiriyor demektir. Söz gelişi, biz boşluğun varlığının imkânsız olduğunu söyleriz; çünkü boyutların bağımsız olarak doğal cisimlerin dışında ya da içinde var olmaları imkânsızdır. Biz, ayrıca, iki karşıtın aynı zamanda ve yerde bulunmalarının imkânsız olduğunu söyleriz. Yine biz deriz ki, gerçekte ikinin bire eşit olması imkânsızdır. İşte bütün bunlar kendiliğinden açıkça bilinmektedir. O hâlde burada söz konusu edilen bu yanılmacayı göz önüne almanın bir anlamı yoktur.

[194] Gazzâlî der ki:

İkinci kanıt da şudur: Akıl siyah ve beyazın, var olmadan önce, mümkün olduklarına hükmeder. Eğer bu imkân hâli, kendisinin, üzerinde gerçekleştiği bir cisimle ilişkili ise ve dolayısıyla bunun, o cismin siyah ve beyaz olması mümkündür, anlamına geldiği söyleniyorsa, bu durumda beyaz, özü bakımından mümkün değildir ve onun imkân niteliği de yoktur. Mümkün olan, yalnızca cisim olup, imkân hâli onunla ilişkili-durumdur. O hâlde deriz ki: Özü bakımından siyahın kendisi ne durumdadır? Mümkün müdür, zorunlu mudur, yoksa imkânsız mıdır? Onun mümkün olduğunu söylemek gerekir. Bu göstermektedir ki, akıl imkân konusunda hüküm verirken, imkân hâlinin kendisiyle ilişkili bulunduğu var olan bir özü kabul etme gereğini duymamaktadır.

Derim ki:

Bu, bir yanıltmacadır; çünkü hem bir fiili kabul edene hem de kabul edilen şeye “*mümkün*” denir. Bir fiili kabul eden dayanığa verilen adın karşıtı “*imkânsız*”dır. Kabul edilen şeye [195] verilen adın karşıtı da “*zorunlu*”dur. İmkânla nitelendirilen ve imkânsızın karşıtı olan şey, fiil hâline çıkmış olduğu için, imkân hâlinde fiil hâline çıkan şey değildir; çünkü fiil hâline çıktığı anda imkân hâli ortadan kalkmış olur. O ancak “*kuvve*” hâlinde (henüz gerçekleşmemiş bir durumda) olması bakımından imkân hâliyle nitelendirilebilir. Bu imkân hâlini kendisinde bulunduran şey, kuvve hâlindeki varlıktan fiil hâlindeki varlığa dönüşen dayanaktır. Bu husus, mümkünün tanımından da açıkça anlaşılmaktadır; çünkü mümkün var olmaya ya da var olmamaya elverişli bir durumda bulunan “*yok*”tur. Bu mümkün olan “*yok*”, hem yok olması hem de fiilen var olması bakımından mümkün olmayıp, ancak kuvve hâlinde bulunması bakımından mümkündür. İşte bu nedenle [196] der ki, Mu‘tezilîler “*yok, bir tür özdür*” demişlerdir. Çünkü yokluk varlığın karşıtıdır. Bunlardan her biri ötekinden sonra gelir. Bir şeyin yokluğu ortadan kalkınca, onu bu şeyin varlığı izler; varlığı ortadan kalkınca da, yokluğu söz konusu olur.

Yokluğun kendisi varlığa dönüşemeyeceği ve varlığın kendisi de yokluğa dönüşemeyeceği için, bunları kabul eden kendilerinden başka bir üçüncü şeyin bulunması zorunludur. “İmkân”la, “oluşma” ile ve “yokluk niteliğinden varlık niteliğine dönüşme” ile nitelendirilen işte bu üçüncü şeydir; çünkü yokluk, ne oluşma ile ne de değişme ile nitelendirilebilir. Ayrıca, fiilen var olan şey de bu biçimde nitelendirilemez; çünkü var olan şey fiil hâline dönüştüğünde, oluşma, değişme ve imkân niteliği ondan kalkmış olur. O hâlde oluşma, değişme ve karşıtların birbirine dönüşmesinde olduğu gibi, “yokluktan varlığa dönüşme” ile nitelendirilebilecek bir şeyin zorunlu olarak bulunması gerekir. Başka bir deyişle, onların, üzerinde birbirlerini izleyecekleri bir dayanaklarının bulunması zorunludur. Ancak bu dayanak bütün ilintilerde söz konusu olan değişmelerde fiil hâlinde olup, tözde kuvve hâlinde bulunmaktadır.

Aynı biçimde biz, imkân ve değişme ile nitelendirilen bu şeyin fiilen var olan, yani fiilen var olması dolayısıyla kendisinde oluşma bulunan şey olduğunu da söyleyemeyiz, çünkü imkân ve değişme de geçip gitmekte ve kendisinde oluşma bulunan şeyin ise oluşan şeyin bir parçası olması gerekmektedir. O hâlde burada imkân hâlini kabul eden, değişme ve oluşmayı kendisinde bulunduran bir dayanağın zorunlu olarak var olması gerekmektedir. “Oluştı”, “değiştı” ve “yokluktan varlığa geçti” denen şey işte budur. Yine biz, bu dayanağın fiile çıkan şeyin tabiatında, yani fiilen var olan şeyin tabiatında olduğunu söyleyemeyiz; çünkü durum böyle olsaydı, var olan şey oluşamazdı; zira oluşma var olandan değil, yok olandan meydana gelmektedir. İşte bu tabiatın (dayanağın) kabul edilmesinde filozoflar ve Mu'tezile birleşmişlerdir. Ancak filozoflar, onun fiilen var olan sûretten, yani varlıktan ayrılamayacağını ve ancak nutfenin (*spermanın*) kana, kanın da ceninin (*embriyonun*) organlarına [198] dönüşmesi gibi, bir varlıktan başka bir varlığa dönüşeceğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü madde adı verilen bu dayanak, varlıktan yoksun olsaydı, kendi özü dolayısıyla var olurdu. Kendi özüyle var olsaydı, ondan bir oluşma ortaya çıkmazdı. Onlara göre, işte bu tabiata, var oluş ve yok oluşun nedeni olan ilk

madde (*heyûlâ*) adı verilmiştir. Bu tabiattan yoksun olan her varlık, onlara göre, ne oluşur ne de yok olur.

Gazzâlî der ki:

Üçüncü kanıt ise şöyledir: Onlara (filozoflara) göre, insanların nefsleri, kendi başında bulunan cisim ve maddede bulunmayıp, maddede herhangi bir yer de etmeyen tözlerdir. İbn Sînâ²² ve filozofların önde gelenlerinin görüşüne göre, bunlar sonradan var olmuşlardır ve var olmadan önce imkân hâline sahip oldukları hâlde, ne bir özleri ne de maddeleri bulunmaktadır. Onların imkân hâli göreceli bir nitelik olup, ne güçlünün (Tanrı'nın) gücüne ne de fâile dayanır. O hâlde bu imkân hâli neye dayanır? Bu güçlükler, böylece, onların aleyhine dönmüş olur.

[199] Derim ki:

İbn Sînâ'dan aktarılanlar dışında nefsin gerçek anlamda sonradan yaratılmış olduğunu söyleyen hiçbir filozof görmemişim. Tersine bütün filozoflar, nefsin sonradan yaratılmış olmasının, birleşmeyi kabul eden cisimsel imkânlarla bağlı olduğu ve onlarla ilgili bulunduğu görüşünde birleşirler. Bu imkânlar, Güneş ışınlarının kendisine çarpıp, yansımalarından dolayı, aynalarda bulunan imkânlarla benzer. Onlara (filozoflara) göre, bu imkân gelip geçici sûretlerin sahip olduğu imkân türünden olmayıp, kesin kanıtın iletildiğini ileri sürdükleri türden bir imkândır ve bu imkânı kendisinde bulunduran da ilk maddenin tabiatından başka bir tabiattır. Onların bu konulardaki görüşlerini ancak, onların kitaplarını, koymuş oldukları esaslara göre inceleyen, üstün bir yaratılışa ve bilgili bir öğretmene sahip olan kimse kavrayabilir. Gazzâlî bu gibi konuları, böylece kendisinden beklenmeyen bir biçimde ele almıştır. Bu da şu iki nedenden ileri gelmiş olabilir: Ya Gazzâlî bu konuları gerçek biçimiyle anlamış olmakla birlikte, gerçek durumlarından saptırmıştır -ki böyle bir şeyi ancak kötü amaçlı kişiler yapabilir ya da onları gerçek biçimiyle anlamamış ve anlayamadığı

22 *Avicenna's De Anima*, ss. 223-225; krş., *Kitâb en-Necât*, ss. 300-302, *Livre de Science*, c. II, Fransızca çev. M. Achena ve H. Masse, Paris 1958, s. 77.

şeylere dokunmak durumunda kalmıştır, ki bu da, bilgisizlerin yapacağı bir iştir. Aslında o, bizce, bu iki niteliğe sahip olamayacak kadar üstündür. Fakat kimi zaman iyi bir at da tökezleyebilir. İşte Gazzâlî'nin tökezlemesi de bu kitabı yazmış olmasıdır. Belki de Gazzâlî bu kitabı, yaşadığı zaman ve mekânın bir gereği olarak yazmak zorunda kalmıştır.

Gazzâlî, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Şöyle denilebilir: İmkân hâlini aklın yargısına indirgemek imkânsızdır; çünkü aklın yargısının, imkânı bilmekten başka bir anlamı yoktur. İmkân bilgi olmayıp, bilinen bir şeydir. Daha doğrusu imkânı içerir, onu izler ve onunla, olduğu gibi, [201] ilişki içindedir. Bilginin yok olduğu düşünülse de, bilinen şey ortadan kalkmaz. Oysa bilinen şeyin yokluğu düşünülünce, bilgi ortadan kalkar. Çünkü bilgi ile bilinen birbirine bağlı iki şeydir. Eğer akıl sahibi kişilerin imkân hâlini düşünmekten yüz çevirdikleri ve onu önemsemediklerini düşünecek olursak, şöyle dememiz gerekir: İmkân hâli ortadan kaldırılamaz; çünkü imkân hâlleri kendi başlarına vardırılar. Fakat akıllar ya bunu önemsememişler ya da bu akıllar ve akıl sahibi kişiler ortadan kalkmıştır. O hâlde geriye imkân hâlinin bulunduğu- nu kesinlikle kabul etmek kalmaktadır.

Aslında sözü edilen üç kanıtın bir geçerliliği yoktur; çünkü imkânsızlık da, kendisine bağlanabilecek bir varlığı gerektiren göreceli bir niteliktir. İmkânsız, iki karşıtın aynı anda bir arada bulunması anlamına gelir. Söz gelişi, bir nesne beyazsa, onun bu beyazlık bulunduğu sürece siyah olması imkânsızdır. O hâlde bir nitelikle nitelendirilen söz konusu nesnenin bulunması gerekir. Bu sırada o niteliğin karşıtının onda bulunmasının imkânsız olduğu söylenir. O hâlde bu imkânsızlık, bir nesnede bulunan ve onunla ilişkili olan göreceli bir niteliktir. Zorunlulu- [202] ğun ise, zorunlu olanın varlığı ile ilişkili olduğu açıktır.

İkinci kanıt gelince, bu siyahlığın kendi başına mümkün olmasıdır ki, böyle bir şey yanlıştır; çünkü siyahlık herhangi bir nesnede bulunmaksızın soyut olarak ele alındığı takdirde, onun mümkün olmayıp, imkânsız olduğu görülür. Ancak o, cisimde bulunan bir şekil olarak düşünüldüğünde mümkün

hâle gelir; çünkü cisim, şekil değişikliğine elverişli bir durumdadır ve cisim için her türlü değişme mümkündür. Eğer böyle olmasaydı, siyahlığın imkânla nitelendirilebilecek soyut bir varlığı olmazdı.

Üçüncü kanıt ise nefisle ilgilidir. Kimilerine göre, nefsin öncesiz olmakla birlikte, bedenlere ilişmesi mümkündür. O hâlde bu kanıt, bu filozoflara karşı ileri sürülemez. Nefsin sonradan yaratılmış olduğunu kabul eden kimselerden bir bölümü, onun bazı yerlerde Galen'in de belirttiği gibi maddede yer ettiğine ve unsurların dengeli bileşimine (*mizaç*) bağlı olduğuna inanmışlardır. O hâlde onlara göre, nefs bir maddede bulunur ve onun imkân hâli de maddesiyle ilişkilidir. Nefsin maddede yer etmeyip, sonradan var olduğunu kabul edenlerin bu görüşünün anlamı şudur: Akıllı nefsin maddeyi yönetmesi mümkündür. Dolayısıyla onlara göre, nefs yaratılmadan önce gelen imkân hâli maddeyle ilişkilidir ve her ne kadar onda yer etmese de, nefsin onunla bir ilişkisi bulunmaktadır; çünkü maddeyi yöneten ve onu kullanan nefstir. İşte bu yolla imkân hâli nefse bağlanmış olur.

Derim ki:

Gazzâlî'nin bu bölümde ileri sürdükleri doğrudur. Mümkünün tabiatını anlarsan, bu hususu açıkça kavramış olursun.

[203] Daha sonra Gazzâlî filozoflara karşı çıkarak der ki:

Buna şöyle cevap verilebilir: İmkânı, zorunluluğu ve imkânsızlığı aklî yargılara indirgemek doğrudur. Onların "*yargıları aklın bilgisi anlamına gelir; bilgi ise bilineni gerektirir*" demelerine gelince, onlara şöyle denir. Onlara göre, renklilik, hayvanlık ve öteki tümel yargıların akılda bulunduğu bir gerçektir. Bunların, bilineni olmayan birtakım bilgiler olduğu söylenemez. Bununla birlikte, bu bilinenlerin dış âlemde hiçbir varlıkları bulunmamaktadır. İşte bundan dolayıdır ki, filozoflar tümellerin dış âlemde değil, zihinlerde bulunduğunu, dış âlemde yalnızca bireysel tikellerin (cüz'iyât) bulunduğunu ve bunların da akılla kavranamayıp, duyularla algılandığını; bununla birlikte bu tikellerin aklın bunlardan, maddeden

soyutlanmış aklî bir kavram çıkarmasına neden olduğunu açıklamışlardır. Bu bakımdan renklilik akılda siyahlık ve beyazlıktan ayrı bir kavramdır. Oysa gerçekte, siyah, beyaz, vb. gibi olmayan bir rengin varlığı tasavvur edilemez. Böylece ayrıntılarına girmeksizin renkliliğin akılda bulunduğu ortaya konmuş olmaktadır. Bundan dolayı renkliliğin dış âlemde bulunmayıp, sadece zihinlerde bulunan bir sûret olduğu söylenebilir. Bunun böyle olması imkânsız değilse, bizim söylediklerimiz de imkânsız değildir.

Derim ki:

[204]

Bu görüş safsatadan ibarettir. Çünkü imkân tümel bir kavramdır ve onun öteki tümel kavramlar gibi, zihnin dışında bulunan tikel karşılıkları vardır. Bilgi, tümel bir kavrama ilişkin bir bilgi olmayıp, tümel bir tarzda tikellere ilişkin bir bilgidir. Bu tümel kavramı, zihin tikellerden, maddelere dağılmış olan ortak bir tek tabiatı çıkarmak suretiyle meydana getirmiştir. O hâlde tümelin tabiatı tümele sahip olan nesnelerin tabiatı ile aynı değildir. Bu noktada Gazzâlî yanlışlığa düşmektedir; çünkü o, imkânın tabiatını, tümelin, yani tümel bir kavram olarak imkânın, kendisine dayandığı tikeller bulunmaksızın, tümelin tabiatıyla aynı saymaktadır. Bununla birlikte, tümel bilinen bir şey olmayıp nesneler onunla bilinir. Aslında tümel, bilinen nesnelerin tabiatında kuvve hâlinde var olan bir şeydir. Böyle olmasaydı, onun (*zihnin*) tikelleri, tümel olmaları bakımından kavraması yanlış bir kavrama olurdu. Böyle bir durumun ortaya çıkması ancak bilinen tabiat, ilinti bakımından değil, öz bakımından tikel olsaydı, mümkün olurdu. Oysa [205] gerçek durum bunun tersidir. Başka bir deyişle, bu bilinen tabiat ilinti bakımından tikel, öz bakımından ise tümeldir. İşte bu nedenle, akıl onu tümel olması bakımından kavrayamadığında, yanlışlığa düşmüş ve onun hakkında birtakım yanlış hükümler vermiştir. Eğer akıl, tikellerde bulunan bu tabiatları maddelerden soyutlayıp, onları tümel hâle getirirse, ancak o zaman, onlar hakkında doğru bir hüküm vermiş olabilir. Aksi takdirde akıl, tabiatları birbirine karıştırmış olur. İşte mümkün bu tabiatlardan biridir.

Aynı biçimde filozoflar, tümellerin dış âlemde değil, zihinlerde bulunduğunu söylerken, ancak onların dış âlemde değil, zihinlerde fiilen var olduğunu anlatmak istemişlerdir. Bununla birlikte, bundan da onların dış âlemde kesinlikle bulunmadığını kastetmeyip, fiilen var olmaksızın, kuvve hâlinde var olduklarını kastetmişlerdir. Eğer onlar dış âlemde kesinlikle var olmasalardı, düzmece kavramlar olurlardı. Tümeller zihinlerin dışında kuvve hâlinde var olduklarına ve mümkün de zihnin dışında kuvve hâlinde olduğuna göre, onların tabiatı bu yönden mümkünün tabiatına benzemektedir. İşte Gazzâlî bu noktada yanılmaktadır; çünkü o imkânla tümeller gerçekte kuvve bakımından birlikte bulundukları için, imkânı tümellere (küllîlere) benzetmiştir. Daha sonra Gazzâlî, filozofların tümellerin zihnin (*nefs*) dışında hiçbir varlığının bulanmadığını söylediklerini sanarak, imkânın da zihnin dışında bir varlığı bulunmadığı sonucuna varmıştır ki, bu son derece çirkin ve kaba bir yanıltmacadır.

Gazzâlî der ki:

Onların *“eğer akıl sahiplerinin ortadan kalktığı ya da önemsemez bir tutum takındıkları düşünüldüğü takdirde, imkân hâli ortadan kalkmazdı”* biçimindeki sözlerine gelince, deriz ki: Onların yok olduğu düşünüldüğü takdirde cins ve türlerden oluşan tümel kavramlar da yok mu olurdu? Eğer *“evet, yok olurdu; çünkü bu kavramların akılda bulunan kavramlar olmaktan başka hiçbir anlamı yoktur”* derlerse, bizim imkân konusunda söylediklerimiz de bundan başka bir şey olmayıp, her ikisi arasında hiçbir ayrılık yoktur. Eğer onun, Tanrı'nın bilgisinde sürekli olduğunu ileri sürerlerse, imkân konusunda söylenecek söz de bundan başka bir şey değildir. O hâlde sözünü ettiğimiz görüş gerçektir ve amacımız da onların sözlerinin çelişikliğini göstermektir.

Derim ki:

Gazzâlî'nin bu görüşünün değersiz ve çelişik olduğu açıkça görülmektedir. Bu hususu ifade edebileceğimiz en inandırıcı [207] yol onu iki öncüle dayandırmaktır. Bu öncüllerden birincisi

olan, imkânın kısmen tikel yani, zihninin dışında bulunduğu, kısmen de tümel olduğu yani, bu tikel olan imkânlardan kavrandığı biçimindeki açık önerme doğru değildir. İkinci öncül olarak nefsin dışındaki mümkün varlıklarla ilgili olan tikellerin tabiatının zihindeki tümelin tabiatıyla aynı olduğu ve bu durumda mümkünün ne bir tikel bir tabiatı ne de bir tümel tabiatı bulunduğu ya da tikelin tabiatının tümelin tabiatıyla aynı olması gerekeceği söylenir ki, bütün bunlar dayanaksız sözlerdir. Durum ne olursa olsun tümelin zihninin dışında bir tür varlığı bulunmaktadır.

Gazzâlî der ki:

Onların *“imkânsızlık, bir şeyle nitelendirilen maddeyle ilişkilidir. Çünkü maddenin bu şeyin karşıtı ile nitelendirilmesi imkânsızdır”* biçiminde imkânsızlıkla ilgili olarak saptıkları dolambaçlı yola gelince, aslında her imkânsızlık böyle değildir; çünkü yüce Tanrı’nın bir ortağının bulunması imkânsız [208] olmakla birlikte, kendisine imkânsızlığın iliştiği bir madde yoktur. Eğer *“Tanrı’nın bir ortağının bulunmasının imkânsız olmasının anlamı Tanrı’nın özü bakımından tek başına bulunması ve bir olmasının zorunlu olması ve tek başına bulunmasının O’nunla ilişkili olmasıdır”* derlerse, deriz ki: Böyle bir şey zorunlu değildir; çünkü âlem Tanrı’yla birlikte vardır ve Tanrı tek başına değildir. *“Tanrı’nın benzerinden ayrı olarak tek başına bulunması zorunludur, zorunlunun karşıtı imkânsızdır ve imkânsız da onunla ilişkilidir”* derlerse, deriz ki: Bu durumda Tanrı’nın âlemden ayrı olarak tek başına bulunmasının benzerinden ayrı olarak tek başına bulunmasından ayrı bir anlamı vardır; çünkü O’nun kendi benzerinden ayrı olarak tek başına bulunması zorunludur; mümkün yaratıklardan ayrı olarak tek başına bulunması ise zorunlu değildir.

Derim ki:

Bütün bunlar boş sözlerdir; çünkü aklın yargılarının, zihninin dışındaki nesnelerin tabiatları ile ilgili yargılar olduğu konusunda kuşku yoktur. Eğer zihninin dışında mümkün ve imkânsız olan hiçbir şey bulunmasaydı, bu konuda aklın verdiği hüküm, hüküm olmaktan çıkar ve akılla kuruntu arasında bir

[209] fark kalmazdı. Nasıl ki Tanrı'nın varlığı gerçekte zorunlu ise, O'nun bir benzerinin bulunması da gerçekte imkânsızdır. O hâlde bu konuda sözü fazla uzatmanın bir anlamı yoktur.

Gazzâlî der ki:

Bundan başka sonradan var olan nefsler hakkında birtakım dolambaçlı yollara sapmak da doğru değildir; çünkü bu nefslerin kendi başlarına bulunan özleri ve yaratılmalarından önce gelen imkân hâlleri bulunup, bu özlerin ve imkân hâllerinin ilgili olduğu hiçbir şey yoktur. Onların, nefslerin maddeyi yönetebileceğini söylemeleri gerçekten uzak bir ilişkiye işaret etmektedir. Eğer siz bu kadarla yetinecek olursanız, şöyle demek mümkündür: Sonradan var olan nefslerin imkân hâlinin, anlamı, onu yaratma gücünde olanın onu yaratmasının mümkün olmasıdır. Bu durumda, nasıl ki bu imkân hâli bedende yer etmemekle birlikte, edilgin bedene ilişmişse, aynı şekilde o, fâilde yer etmemekle birlikte, fâile de ilişmiştir. Bu iki şey üzerinde hiçbir yerleşme söz konusu olmadığına göre bu imkân, hâlini fâile iliştiirmekle, edilgine iliştiirmek arasında hiçbir fark yoktur.

[210] Derim ki:

Gazzâlî, nefsin sonradan var olma imkânının maddede yer etmediğini ileri sürenlerin, fiil hâlini kabul edende bulunan imkânın, fiil fâilden çıktığı için fâilde bulunan imkâna benzediğini ve dolayısıyla bu imkânın eşit olduğunu kabul etmek zorunda bırakmak istemektedir. Çirkin olan da işte Gazzâlî'nin bu tutumudur; çünkü bu duruma göre, sanki nefs, yapıcının yaptığı şeyi yönetmesi gibi, dışarıdan bedeni yönetmektedir. Böylece, yapıcının, yaptığı şeydeki yatkınlık olmaması gibi, nefs de bedendeki yatkınlık olmaktan çıkmaktadır. Buna yanıt olarak deriz ki: Yatkınlıklara benzeyen yetkinlikler arasında, kaptanın gemisinden, ustanın iş yaptığı âletten ayrı olması gibi, mahallinden ayrı olan bir şeyin bulunması imkânsız değildir. Eğer beden nefsin aleti durumunda ise, nefs ayrı bir yatkınlık demektir. Bu durumda alette bulunan imkân, fâilde bulunan imkân gibi değildir. Doğrusu, âlet, her iki durumda,

yani edilginde bulunan imkân ve fâilde bulunan imkân hâllerinde bulunmaktadır. Bu nedenle âletler hem hareket ettirici hem de hareketlidir. O hâlde hareket ettirici olmaları bakımından âletlerde, fiilde var olan imkân hâli; hareketli olmaları bakımından ise fiil hâlini kabul edende var olan imkân hâli bulunmaktadır. Onların nefsin ayrı bir varlığı olduğunu [211] düşünmeleri, fiili kabul edende var olan imkânın, fâilde bulunan imkânla aynı şey olduğunu kabul etmelerini gerektirmez. Ancak filozoflara göre, fâilde bulunan imkân yalnızca aklî bir hüküm olmayıp, nefsin dışındaki bir şey hakkında verilmiş bir hükümdür. O hâlde bu iki imkândan birini ötekine benzetmek suretiyle tartışmanın bir yararı yoktur.

Gazzâlî, aslında yalnızca safsatacılarının ileri sürebileceği bütün bu sözlerin bu gibi sorunları çözemeyecek durumda bulunanları kuşku ve şaşkınlığa düşüreceğinin bilincinde olduğu için, şöyle der:

Eğer *“bütün itirazlarınızda güçlükleri güçlüklerle karşılamak yolunu seçtiniz ve onların ileri sürdüğü hiçbir güçlüğü de çözemediniz”* denirse, deriz ki: İtirazlar ileri sürülen bir görüşün geçersizliğini kesinlikle ortaya koyar ve güçlüğün çeşitli yönleri, karşıt görüşü ve bu konuda varılmak istenen amacı ortaya koymak suretiyle çözümlenmiş olur. Biz bu kitapta yalnızca onların görüşlerini zayıflatmayı ve tutarsızlıklarını açıkça göstermek suretiyle ileri sürmüş oldukları kanıtlardaki yanlışları belirtmeyi üzerimize aldık. Bunu yaparken, belirli bir görüşten hareket etmediğimiz gibi, bu kitabın amacından da sapmadık ve âlemin sonradan var oluşuna ilişkin kanıtları ayrıntılarıyla ortaya koymadık; çünkü bizim amacımız, öncesizliğin bilinmesi konusunda onların ileri sürdükleri iddiaları geçersiz kılmaktır. Gerçek görüşün ortaya konması- [212] na gelince, Tanrı'nın dilediği ve yardımıyla bu kitabı bitirdikten sonra, bu konuda yeni bir kitap yazacak ve buna *“Kavâ'id el-Aka'id” (İnançların Temelleri)*²³ adını vereceğiz. Nasıl ki bu kitapta filozofların görüşlerini çürütmeye çalışıyorsak, o ki-

23 Gazzâlî'nin bu başlık altında bağımsız bir yapıtı bulunmamaktadır. Sözü edilen bu kitap, Gazzâlî'nin *İhyâ Ulûm ed-Dîn*'inin bir bölümünü oluşturmaktadır.

tapta da gerçek görüşü ortaya koymaya çalışacağız. En doğrusunu Tanrı bilir.

Derim ki:

Güçlükleri güçlüklerle karşılamak, bir görüşün ortadan kaldırılmasını gerektirmez; ancak böyle yapan bir kimsede şaşkınlık ve kuşku uyandırır. Niçin bu kimse karşıt iki kavramdan birini kabule değer görüp, ötekini geçersiz saysın? Bu adamın (Gazzâlî'nin) filozoflara karşı ileri sürdüğü görüşlerin çoğu, birtakım kuşkulardan ibarettir ve bu kuşklar da filozofların görüşlerinden bir kısmını öteki ile karşı karşıya koymasından ve farklı görüşleri birbirine benzetmesinden doğmuştur. Böyle bir şey ise eksik bir itirazdır. Eksiksiz itiraz ancak bir kimsenin kendi görüşüne göre değil, gerçeklere uygun olarak onların görüşlerini geçersiz kılmayı sağlayan bir itirazdır. Söz gelişi böyle bir kimse, filozofların karşıtlarının, filozofların tümel kavramlar hakkında ileri sürdükleri gibi, imkânın da zihinsel bir kavram olduğunu ileri sürebileceklerini düşünebilir. Çünkü bu ikisi arasındaki benzerliğin doğru olduğu kabul edilirse, bu durum, imkânın varlığa (*gerçeğe*) dayanan bir kavram olduğunu geçersiz kılmayı gerektirmeyip, ancak şu iki olasılığın, yani ya tümelin ya da imkânın yalnızca zihinde bulunduğunu geçersiz kılmayı gerektirir. Aslında onun, okuyucularını şaşkınlığa ve kuşkuya düşürmeden önce, sözünü ettiği kitabı yazarak, gerçeği ortaya koymak suretiyle işe başlaması gerekirdi; çünkü okuyucuların bu kitabın içeriğini öğrenmeden önce ya da kendisinin bu kitabı yazmadan önce, ölmesi mümkündür. Bu kitap henüz bize ulaşmamıştır ve belki de hiç yazmamıştır. Onun bu kitapta belirli bir mezhebe yardım etmeyi amaçlamadığını söylemesi ancak Eş'ariyye mezhebine yardım etmeyi amaçladığı sanısını uyandırmamak içindir. Kendisine ait olan kitaplardan da açıkça anlaşılmaktadır ki, ilâhiyat konusunda, filozofların görüşüne dayanmıştır. Onun bu hususu en açık ve en doğru bir biçimde ortaya koyan yapıtlarından biri, "*Mişkât el-Envâr*" adı kitabıdır.

2. Zaman ve Hareketin Sonsuzluğu

[214]

İkinci Tartışma: Filozofların Âlemin, Zamanın ve Hareketin Sonsuzluğu Konusunda Söylediklerinin Geçersizliği

Gazzâlî der ki:

Bilinsin ki, bu tartışma birincinin bir koludur.

Çünkü onlara göre, âlem, varlığının başlangıcı bulunmaksızın, öncesiz olduğu gibi, sonu bulunmaksızın sonrasızdır. Onun yok olması ve bozulması düşünülemez; daha doğrusu, öncesiz olduğu gibi, sonsuz olarak da devam edecektir.

Onların, âlemin öncesizliğine ilişkin olarak ileri sürdükleri dört kanıt, sonsuzluğu hakkında da geçerlidir. Bu konuda yapılacak itirazla daha önce yapılan itiraz arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü onlar derler ki: Âlem nedenli bir varlık olup, nedeni öncesiz ve sonrasızdır; nedenle nedenli arasındaki durum da böyledir. Yine derler ki: Neden değişmedikçe, nedeni de değişmez. Sonradan var olanın imkânsızlığını onlar işte buna dayandırmışlardır. Aynı durum, son bulma konusunda da, aynı biçimde geçerlidir. İzledikleri ilk yol işte budur.

Onların izledikleri ikinci yola gelince; âlem yok olunca, onun yokluğu varlığından sonra gelir; bir sonrası bulunur ve bu da orada zamanın bulunduğunu kanıtlar.

Üçüncü yolları da şudur: Var olma imkânı kesintiye uğra- [215]
maz; aynı biçimde mümkünün varlığının da imkâna uygun olarak bulunması mümkündür. Ancak bu kanıt yetersizdir; çünkü biz âlemin öncesiz olmasını imkânsız görüp eğer Tanrı onun varlığını sonsuza dek sürdürmeyi dilemişse, sonrasız olmasını imkânsız görmeyiz; çünkü sonradan var olan bir şeyin sonunun bulunması zorunlu değildir. Oysa fiilin sonradan var olması ve bir öncesinin bulunması zorunludur. Âlemin kesinlikle bir sonunun bulunması gerektiğini Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'tan başka hiç kimse ileri sürmemiştir²⁴ çünkü o bu

24 Onun bu konuya ilişkin görüşleri çeşitli kaynaklarda geçmektedir. Söz gelişi, *Kitâb el-İntisâr*'da (neşr. A.N. Nader, Beyrut 1957, s. 20) şöyle dediği

konuda şöyle demektedir: Geçmişte sonsuz sayıda dönüşler imkânsız olduğu gibi, gelecekte de imkânsızdır. Ancak bu görüş geçersizdir; çünkü geleceğin bütünü hiçbir zaman gerçekte ne bitişik olarak ne de birbirini izler bir biçimde var olur. Oysa geçmişin bütünü, her ne kadar birbirini izler bir biçimde olmasa da, birbirine bitişik olarak gerçekte var olmuştur. Akıl açısından âlemin sonsuza dek var olacağını imkânsız değil, onun varlığını sürdürmesini veya yok olmasını mümkün gördüğümüz açıkça anlaşıldığına göre, mümkün olan bu iki olasılıktan hangisinin gerçek olduğunu ancak Şeriat yoluyla bilebiliriz. Bu konuyu yalnızca akılla incelemek mümkün değildir.

Derim ki:

Gazzâlî'nin, onların *"geçmişte âlemin öncesiz olduğu konusundaki birinci kanıtları, ancak onun gelecekte de sonsuz olduğu sonucuna iletir"* biçimindeki sözü doğrudur. Onların ikinci kanıtı da bu durumdadır. Fakat Gazzâlî'nin filozofların ileri sürdükleri üçüncü kanıtın hem gelecek hem de geçmiş için geçerli olmadığını; dolayısıyla âlemin geçmişte öncesiz olmasını imkânsız görüp, âlemin her iki yönden de sınırsız olmasının imkânsız olduğunu ileri süren Ebu'l-Huzeyl'in aksine, gelecekte sonrasız olmasını mümkün görebileceğimizi söylemesi doğru değildir. Çünkü onların âlemin imkân hâlinin geçmişte öncesiz olduğu ve imkân hâline, kendisiyle birlikte uza-yıp, bu imkân hâlini ölçen bir hâlin ilişmesinin, tıpkı mümkün varlığın, fiil hâline çıktığında bu hâle ilişmesine benzediği ve bu uzantının da bir öncesinin bulunmadığının açıkça ortaya çıktığı biçimindeki görüşleri kabul edilirse, onların zamanın

aktarılmaktadır: "Eğer sen ilintilerin bütünü'nün cisimlerin bütünü'nden ayrı olduğunu söylersen, hem cisimlerin hem de ilintilerin bir bütünü bulunduğunu kabul etmiş olursun... Bütün var olacaklar bir gün var olmuş şeyler olarak niteleneceklerdir... Böylece sen hem var olmuş şeylerin bütünü'nün bulunduğunu hem de var olacak şeylerin bir bütünü'nün bulunduğunu kabul etmektesin". Yine *el-İntisâr*, s.18'de gelecekte sonsuz olmanın geçmişte de sonsuz olmayı gerektireceğini ileri sürdüğü belirtilmektedir. Aynı yapının 56. sayfasında ise Cennet ehlinin fiilleri ile ilgili olarak Ebu'l-Huzeyl'den şunlar aktarılmaktadır: "Eğer Cennet ehlinin fiillerinin bir sonu bulunmasaydı, cennetteki fiillerinden dolayı da yine ödüllendirilmiş olmaları gerekirdi".

da öncesinin bulunmadığını kabul etmeleri gerekir; çünkü bu uzantı zamandan başka bir şey değildir ve buna öncesiz süre (*dehr*) demenin bir anlamı yoktur.

Zaman imkân hâline ve imkân hâli de hareketli varlığa ilişik olduğuna göre, hareketli varlığın da bir öncesi yok demektir. Kelâmcıların, “*geçmişte var olan her şeyin bir öncesi* [217] *vardır*”, biçimindeki sözlerine gelince, bu geçersiz bir yargıdır; çünkü Önce (*Tanrı*) gelecekte olduğu gibi, geçmişte de öncesiz olarak bulunmaktadır. Onların bu konuda önce ile fiilin biribirinden farklı olduğunu söylemeleri ise, kesin kanıtı gerektiren bir iddiadır; çünkü geçmişte öncesiz olmaksızın gerçekleşen varlık, geçmişte öncesiz olarak gerçekleşen varlıktan farklıdır. Bu duruma göre, geçmişte öncesiz olmaksızın gerçekleşen şey, her iki ucu bakımından da sonludur. Başka bir deyişle, onun hem bir başlangıcı hem de bir sonu vardır. Fakat geçmişte öncesiz olarak gerçekleşen şeyin ne bir başlangıcı ne de bir sonu vardır. Bu bakımından filozoflar, devresel hareketin bir başlangıcı olduğunu ileri sürmedikleri için, onların bu hareketin bir sonu bulunduğunu söylemeleri de gerekmez; çünkü onlar, bu hareketin geçmişteki varlığını geçici bir varlık olarak görmezler. Onlardan bu hareketin varlığını geçici olarak görenler, çelişkiye düşmüş olurlar. Bu nedenle, her başlangıcı olanın bir sonu vardır yargısı, doğrudur. Bir şeyin başlangıcı olup, sonunun bulunmaması, ancak mümkün öncesize dönüştüğü takdirde doğru, olur; çünkü başlangıcı olan her şey mümkündür. Bir şeyin hem yok olmayı hem de öncesiz olmayı kabul etmesinin mümkün olması, [218] kavranması imkânsız bir şeydir.

Bu konunun incelenmesi gerekir. Bu konuyu önceki filozoflar incelemişlerdir. Ebu'l-Huzeyl, her sonradan var olanın yok olacağı konusunda filozoflara uymaktadır ve sonradan var olma görüşünün dayandığı ilkeye daha sıkı bir biçimde bağlanmaktadır. Geçmişte var olan şey, bir bütün olarak gerçekte var olduğu, gelecekte var olacaklar ise, bir bütün olarak gerçekte var olmayıp, ancak bir şeyin ötekini izlemesi biçiminde var olacakları için, geçmişle gelecek arasında bir

ayırım yapan kimsenin görüşü yanıltıcı bir görüştür; çünkü gerçekte geçmiş olan, zamanda bulunur; zamanda bulunanın ise, her iki ucu bakımından da ötesinde bulunan bir zamanı ve zorunlu olarak sonlu olan bir bütünü vardır.

Sonradan var olanın geçmişte bulunması gibi geçmişte bulunmayan şeye gelince, bu şey ancak ortak bir ada sahip olması bakımından geçmişte bulunur. Daha doğrusu o şey, geçmişle birlikte bulunup, sonsuza dek uzanır ve onun bir bütünü bulunmaz; yalnızca onun parçaları bütündür. İşte bu, geçmişte var olup, bir ilk başlangıcı bulunmayan şey zamandır; çünkü sonradan var olmuş her başlangıç şu andır ve her [219] şu andan önce de bir geçmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla zamana eşit ve zamanın da kendisine eşit olduğu şeyin sonsuz olması gerekir. Bu şeyin yalnızca her iki ucundan zamanın sınırlandırdığı parçaları geçmişte bulunabilir. Söz gelişi, gerçekte hareketli varlıkta bulunan, yalnızca bir anlık zaman ve hareketlinin bir uzantı (*mesafe*) üzerinde hareket etmesiyle sürekli değişerek ortaya çıkan yalnızca bir anlık harekettir. Biz, geçmişte ezelden beri bulunan bir varlığın öncesinin gerçekte bir anda bulunduğunu söyleyemeyiz; çünkü böyle olsaydı, onun varlığının bir öncesi bulunur ve zaman onu her iki ucundan da kuşatmış olurdu. Aynı şeyi zamanla birlikte bulunup, zamanda olmayan şeyler hakkında söyleyebiliriz. Söz gelişi, geçmiş dönüşlerden yalnızca zamanın sınırlandırdığı dönüşler, ancak hayal gücünün bir ürünü olarak var olurlar.

Zamanla birlikte bulunan dönüşler ise, tıpkı ezelden beri var olan bir şeyin, zaman onu sınırlandırmadığı için geçmişte var olması gibi, henüz geçmişte var olmamıştır. Fiillerin kendisinden sonraya ertelenmeyen ve bu nitelikle her var olanın varlığı yetkinliğe kavuşan öncesiz bir varlık düşünüldüğü [220] takdirde, şu sonuç ortaya çıkar: Eğer bu varlık öncesiz ise ve geçmiş zamanda bulunmuyorsa, onun fiillerinin de zorunlu olarak geçmiş zamanda bulunmaması gerekir; çünkü bu fiiller geçmiş zamanda bulunsaydı, onların sonlu olmaları ve dolayısıyla bu öncesiz varlığın da ezelden beri fiilden yoksun olması gerekirdi. Ezelden beri fiilden yoksun olan varlığın bu-

lunması ise, zorunlu olarak imkânsızdır. Varlığı zamanda bulunmayan ve zamanla sınırlanmayan bir varlık için en uygun olan şey, onun fiillerinin de bu biçimde olmasıdır; çünkü var olan bir şeyin varlığı ile onun fiilleri arasında bir ayrılık yoktur. Eğer gök cisimlerinin hareketleri ve bu hareketlere bağlı olan şeyler, varlığı geçmiş zamanda bulunmayan öncesiz bir varlığın fiilleri olsaydı, onun fiillerinin de geçmiş zamanda bulunmaması gerekirdi. O hâlde öncesiz olan bir şey hakkında her söylediğimizi, geçmiş zamanda bulunan ve sona eren şey hakkında söylememiz mümkün değildir; çünkü sonu olan bir şeyin, bir başlangıcı da var demektir. Nitekim bizim, bir şeyin ezelden beri var olduğunu söylememiz, onun geçmiş zamanda bulunduğunu ve bir başlangıcının olduğunu reddetmemiz demektir. Onun geçmiş zamanda bulunduğunu kabul eden kimse, onun bir başlangıcının bulunduğunu da kabul etmiş olur. Oysa böyle bir şey savı kanıtsamadır (*yüsadiru* [221] *ala'l-matlub=petitio principii*). O hâlde öncesiz varlıkla birlikte ezelden beri var olan şeyin, ancak öncesiz varlık, geçmiş zamanda bulunması dolayısıyla, gerçekte var oluyorsa, gerçekte var olması doğru olur. Bu duruma göre, her geçen şeyin var olduğu biçimindeki sözümüzden iki şey anlaşılır: Bunlardan birincisi, geçmiş zamanda bulunan her şeyin gerçekte var olmasıdır ki, bu önerme doğrudur. İkincisi ise, ezelden beri var olanın varlığına ayrılmayacak bir biçimde bağlı olarak geçen şeyin gerçekte var olmasıdır ki, böyle şeyi söyleyemeyiz; çünkü geçmiş şeyin gerçekte var olduğunu söylememiz, onun öncesiz varlığa bağlı olduğunu söylememize ters düşer. Burada fiille varlık arasında bir fark yoktur. Başka bir deyişle, geçmişte ezelden beri var olan bir varlığın var olabileceğini kabul eden kimsenin aynı zamanda geçmişte ezelden beri öncesi bulunmayan fiillerin de varlığını kabul etmesi gerekir. Bu durumda O'nun (*Tanrı'nın*) özünün geçmişte sürekli olması, gerçekte belli bir zamanda var olmasını gerektirmediği gibi, onun fiillerinin var olması da, bu fiillerin belli bir zamanda var olmasını hiçbir biçimde gerektirmez. Gördüğün gibi, bütün bunlar açıkça bilinmektedir.

[222] Bu ilk varlık aracılığıyla başlangıcı ve sonu olmayan fiillerin var olması mümkündür. Bu durum, fiil konusunda imkânsız olursa, varlık konusunda da imkânsız olur; çünkü her var olan şeyin fiili, varlık bakımından o şeye ilişiktir. Kelâmcılar Tanrı'nın varlığının öncesiz olduğunu kabul ettikleri hâlde, fiilin öncesiz olmasını imkânsız görmüşlerdir. Fakat bu görüş son derece yanlıştır. Bununla birlikte, Şeriatın yaptığı gibi âleme *"sonradan var olma"* deyimini iliştmek, bu konuda Eş'arîlerin ileri sürdükleri görüşten daha uygundur; çünkü fiil, fiil olması bakımından sonradan var olmuştur; bu fiilin öncesiz olması, ancak bu sonradan var etme ve sonradan var olan fiilin öncesi ve sonrası bulunmaması bakımından düşünülebilir.

Ayrıca [Derim ki:] İşte bundan ötürü, Müslümanların, hem âlemin hem de Tanrı'nın öncesiz olduğunu söylemeleri güçtür; çünkü Müslümanlar, öncesizden yalnızca bir nedeni bulunmayan anlamışlardır. Bununla birlikte, kimi İslam bilginlerinin bu görüşü benimsediklerini gördüm.

[223] Gazzâlî der ki:

Onların izledikleri dördüncü yola gelince, bu da imkânsızdır; çünkü onlar derler ki: Âlem yok olduğunda, geriye onun var olma imkânı kalır, bunun nedeni, mümkünün imkânsıza dönüşmemesidir. Bu imkân hâli, göreceli bir niteliktir; dolayısıyla onların ileri sürdüklerine göre, her sonradan var olan şey kendisinden önce gelen bir maddeye, her yok olan şey de, kendisinden yok olduğu bir maddeye muhtaçtır. O hâlde maddeler ve unsurlar yok olmayıp, yalnızca onlarda bulunan sûretler ve ilintiler yok olur.

Derim ki:

Eğer sûretlerin, içinde bulundukları bir tek şey üzerinde döngü biçiminde birbirini izledikleri ve bu izlemeleri meydana getiren fâilin öncesiz olduğu kabul edilirse, böyle bir varsayım imkânsızlığı gerektirmez. Fakat bu izlemelerin sonsuz sayıda maddeler üzerinde meydana geldiğinin ya da sûretlerin tür bakımından sonsuzca birbirini izlediğinin kabul edil-

mesi imkânsızdır. Aynı biçimde, bu izlemelerin öncesiz bir fâil bulunmaksızın ya da öncesiz olmayan bir fâil aracılığıyla meydana gelmesi de imkânsızdır. Çünkü burada sonsuz sayıda maddelerin bulunması söz konusu olsaydı, sonsuz olan fiilen var olurdu ki, böyle bir şey imkânsızdır. Bundan da daha imkânsız olanı, bu izlemelerin sonradan var olan fâiller aracılığıyla meydana gelmesidir. İşte bu açıdan bir insanın zorunlu [224] olarak ötekinden meydana gelmesi, bu birbirini izleyen dizilerin önce gelen insanların sonrakilerin maddesi olabilmesi ve fâili ve âleti durumunda bulunabilmesi için, bir tek madde üzerinde gerçekleştiği kabul edilmedikçe, doğru olmaz. Bütün bunlar ilintili olarak böyledir; çünkü bunlar, ezelden beri insanı bir insan aracılığıyla ve bir insan maddesinden meydana getiren bir fâilin âleti gibidir. Bütün bunlar ayrıntılı bir biçimde açıklanmadığı takdirde, bu konuları inceleyen kimse kendisini çözümlenemeyecek güçlüklerden kurtaramaz. Gelin, Tanrı'dan sizi ve bizi O'nun sonsuz fiillerinden mümkün ve zorunlu olanları hakkında gerçeğin zirvesine ulaşan bilgiler derecesine yükseltmesini dileyelim. Burada söylediklerimin hepsi açıklığa kavuşturulmuş değildir. Dolayısıyla bunları eski filozofların bu konuda ileri sürdükleri koşullara ve inceleme için gerekli gördükleri kurallara uyarak incelemek gerekir. Bununla birlikte, insanın, gerçeği bilen kişilerden olmak istiyorsa, araştırdığı her konuda çeşitli görüşleri de göz önüne alması gerekir.

Gazzâlî der ki:

[225]

Bütün bunların yanıtı daha önce verilmişti. Filozofların bu konuda iki kanıtı olduğu için, biz bu meseleyi başlı başına ele almayı uygun bulduk. Bu kanıtlardan birincisi, Galen'in benimsediği kanıttır; çünkü Galen der ki: Söz gelişi, Güneş'in yok olması mümkün olsaydı, uzun bir süre için Güneş'te bir küçülme ortaya çıkardı. Oysa binlerce yıldır onun büyüklüğüne ilişkin olarak yapılan gözlemler, onun aynı ölçüde bulunduğunu göstermektedir. Güneş bu uzun süre içinde küçülmediğine göre, yok olmayacak demektir.

Bu görüşe birkaç yönden karşı çıkılabilir. Birinci itiraz şudur: Bu kanıtı şöyle ortaya koyabiliriz: Eğer Güneş yok olsaydı, onda bir küçülmenin meydana gelmesi gerekirdi. Oysa sonurtu (*tali*) imkânsız olduğu için önerti (*mukaddem*) de imkânsızdır. İşte bu önerme onlara göre bitişik şartlı bir önermedir. Ancak varılan bu sonuç, bağlayıcı değildir; çünkü önerti, kendisine başka bir koşul ilişmedikçe, doğru değildir. Bu koşul onun "*Güneş yok olsaydı, küçülmesi gerekirdi*", biçimindeki sözüdür. Bu durumda sonurtu, ancak bir koşulun eklenmesiyle, önertiyi gerektirir ki, bu da, ya "*eğer Güneş küçülme suretiyle yok olsaydı, uzun bir süre içinde küçülmesi gerekirdi*." biçiminde ifade edilirdi, ya da sonurtunun önertiyi gerektirebilmesi için, Güneş'in ancak küçülme suretiyle yok olduğu açıkça ortaya konurdu. Oysa biz, bir şeyin yalnızca küçülme suretiyle yok olduğunu kabul etmiyoruz. Tersine bize göre, küçülme, yok olma türlerinden birisidir. Nitekim bir şeyin, en yetkin bir durumda iken, birdenbire yok olması da uzak bir olasılık değildir.

Derim ki:

Bu görüşe Gazzâlî, şu bakımdan karşı çıkmaktadır. Önerti ile sonurtu arasındaki bağlantı doğru değildir; çünkü yok olan şeyin küçülmesi, yok olma bir şeye, küçülmeden önce ilisebileceği için, zorunlu değildir. Bu bağlantı, ancak yok olmanın zoraki olmayıp, tabî bir biçimde meydana geldiği ve ayrıca gök cisimlerinin canlı olduğu kabul ediliyorsa, doğrudur; çünkü her canlı doğal bir biçimde yok olup, yok olmaya dan önce zorunlu olarak küçülmektedir. Bununla birlikte, bu öncülleri, karşıt görüşte olanlar, kesin kanıt bulunmaksızın, gök küresi hakkında kabul etmemektedirler. İşte bu nedenle, Galen'in görüşü inandırmaya yönelik bir görüş olmaktadır. Bu görüş daha doğru bir biçimde şöyle deyimlendirilebilir: Eğer gök küresi, yok olsaydı ya meydana geldiği unsurlara ayrılması ya da kendi sûretini bırakıp, bir başka sûreti kabul etmesi dolayısıyla yok olurdu. Bu durum dört unsurun, birbirlerine dönüşmesi dolayısıyla, basit cisimlerin sûretlerinin ortaya çıkmasına benzer. Eğer gök küresi unsurlara ayrılmak suretiyle yok olsaydı, bu unsurlar bir başka âlemin parçaları

olurdu; çünkü bu gök küresinin, bu âlemde bulunan unsurlardan meydana gelmesi doğru olmazdı; zira bu unsurlar, gök küresine oranla büyüklükleri olmayan parçalardır; hatta bu parçaların gök küresine oranı, noktanın daireye oranı gibidir. Eğer gök küresi kendi sûretini bırakıp, bir başka sûret kabul edecek olsaydı, bu unsurlara karşıt olan altıncı bir cisim bulunurdu ki, bu altıncı cisim ne gökyüzüdür, ne topraktır, ne sudur, ne hava ne de ateştir. Oysa bütün bunlar imkânsızdır. Onun (Galen'in), Güneş'in küçülmediğine ilişkin olan sözü, [228] yaygın bir sözdür ve kesinlik ifade eden zorunlu önermelerin dışında kalmaktadır. Bu öncüllerin hangi türden olduğu *Kitâb el-Burhân (Analitica Posteriora)* adlı kitapta açıklanmıştır.

Gazzâlî der ki:

İkinci itiraz ise şöyledir: Eğer Galen'in "yok olma ancak küçülme dolayısıyla olur" şeklindeki görüşü kabul edilirse, küçülmenin Güneş'te gerçekleşmediğini kendisi nereden bilmektedir? Onun gözleme dayanması imkânsızdır; çünkü Güneş'in büyüklüğü gözlemle ancak yaklaşık olarak bilinebilir. Eğer yer-yüzünden yüz yetmiş ya da buna yakın bir ölçüde daha büyük olduğu söylenen Güneş, söz gelişi bir dağ büyüklüğünde eksilseydi, bu eksilme duyularla kavranamazdı. Belki de şu ana kadar Güneş'te bir dağ kadar ya da daha büyük ölçüde bir eksilme olmuştur. Oysa duyular böyle bir şeyi kavrayamaz; çünkü "Işık Bilimi" (*İlm el-Menazir=Optik Bilimi*)'nde böyle bir şeyin bilinmesi, ancak yaklaşık bir biçimde mümkün olur. Bu durum şuna benzemektedir. Onlara göre, yakut ve altın yok olmaya elverişli birtakım unsurlardan oluşmuştur. Eğer bir yakut yüz yıl süreyle bir yerde bırakılırsa, ondaki eksilme duyularla kavranamaz. Belki de gözlemin yapıldığı uzun süre içinde Güneş'in eksilme oranı, yüz yılda yakutun eksilme oranına eşittir ve bu durum duyularla kavranamaz. Bu, onun (Galen'in) kanıtının son derecede geçersiz olduğunu göstermektedir.

Biz burada, akıl sahibi kimselerin de yaptığı gibi, bu türden birçok kanıtı ortaya koymaktan kaçındık. Biz terk ettiğimiz şeylere, bir örnek olsun diye yalnızca bu tek kanıtı ortaya

koyduk ve kendimizi, daha önce geçtiği biçimde, kuşkuları gidermede çaba göstermeyi gerektiren bu dört kanıtla sınırlandırdık.

[229] Derim ki:

Eğer Güneş küçülseydi ve gözlem sırasında onu oluşturan parçalar, Güneş'in cisminin büyüklüğünden ötürü, duyularla algılanamaz olsaydı, onun, küçülmesinin bu âlemdeki cisimler üzerindeki etkisi yine de duyularla algılanabilir bir ölçüde olurdu; çünkü küçülen her şey ancak onu oluşturan parçalardan bir kısmının yok olması dolayısıyla küçülür ve küçülen şeyden ayrılan bu parçaların da âlemde ya bütünüyle bulunması ya da başka parçalara dönüşmesi gerekir; her iki durumda da âlemde ya onun parçalarının sayısında ya da bu parçaların niteliklerinde açık bir değişikliğin ortaya çıkması zorunlu olur. Eğer gök cisimlerinin nicelikleri değişecek olsaydı, onların etkinlik ve edilginlik hâlleri de değişirdi. Eğer onların ve özellikle yıldızların etkinlik ve edilginlik hâlleri değişseydi, bu âlemdeki cisimler de değişmiş olurdu. Bu durumda gök cisimlerindeki küçülme, filozoflara göre, bu âlemde var olan tanrısal düzenin bozulması sonucunu düşündürebilirdi.

Bu görüş, kesin kanıt derecesine ulaşmamaktadır.

[230] Gazzâlî der ki:

Filozoflar, âlemin yokluğunun imkânsızlığı hakkındaki ikinci kanıtlarında şöyle derler: Âlemi oluşturan tözler (*cevherler*) yok olmaz; çünkü bunun için bir neden düşünülemez ve yok değilken sonradan yok olan şeyin mutlaka bir nedeninin bulunması gerekir. Bu nedenin, ya Öncesiz'in iradesi olması gerekir ki, böyle bir şey imkânsızdır; çünkü Öncesiz, onun yokluğunu dilemezken, daha sonra dileyseydi, kendisi değişmiş olurdu. Ya da bu neden Öncesiz'in ve iradesinin her durumda aynı türden olmasına yol açardı; oysa O'nun irade ettiği şey, yokluktan varlığa ve daha sonra da varlıktan yokluğa dönüşmektedir. Sonradan var olan bir şeyin Öncesiz'in iradesiyle var olduğu konusunda sözünü ettiğimiz imkânsızlık, yokluk hakkında da söz konusudur. Biz burada bundan

daha kuvvetli bir güçlüğü daha belirteceğiz. Bu güçlük şudur: İrade edilen şey, hiç kuşkusuz, irade edenin bir fiilidir. Fâil değilken, daha sonra fâil olan bir kimse, kendi özü bakımından değişmiyorsa, onun fiilinin yok iken var olması gerekir; çünkü o, daha önce olduğu gibi kalsaydı, onun, önce olduğu gibi, [231] şu anda da bir fiili bulunmazdı. O hâlde bu kimse, hiçbir şey yapmamış demektir ve yokluk da bir şey olmadığına göre, nasıl olur da bir fiil olabilir? Âlem yok olduğu hâlde, o kimsede daha önce bulunmayan bir fiil ortaya çıksaydı, bu fiil ne olabilirdi? Acaba bu fiil âlemin varlığı mıdır? Onun âlemin varlığı olması imkânsızdır; çünkü âlemin varlığı sona ermiştir. O hâlde acaba bu fiil âlemin yokluğu mudur? Böyle bir şey de olamaz, çünkü âlemin yokluğu aslında bir şey değildir ki, bir fiil olsun. Fiilin, en düşük derecesinde bile, var olması gerekir; oysa âlemin yokluğu var olan bir şey değildir ki, onun, fâilin yaptığı ve var edenin var ettiği bir şey olduğu söylenebilsin. Filozoflar, kelâmcıların bu güçlükten kurtulmak için dört fırkaya ayrıldıklarını ve her fırkanın da güçlüklerden kurtulamadığını ileri sürmüşlerdir.

Derim ki:

Gazzâlî'nin, filozoflardan aktardıklarına göre, onlar karşıtlarını, tıpkı sonradan var olma konusunda olduğu gibi, âlemin yokluğunun mümkün olduğu konusunda da, Öncesiz'den, yani sonradan var edenden, sonradan var olan bir fiilin, yani yok etme fiilinin çıkması gerektiği sonucunu kabule zorlarlar. Aslında bu konudan daha önce, âlemin sonradan olduğu üzerinde durulurken, ayrıntılı bir biçimde söz edilmişti; çünkü sonradan var etme konusunda ortaya çıkan güçlükler, bütünüyle yok etme konusunda da ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle konuyu yeniden ele almanın bir anlamı yoktur. Gazzâlî'nin [232] ileri sürdüğü, *"âlemin sonradan var olduğunu kabul eden bir kimsenin, fâilin fiilinin yokluğa iliştğini ve bunun sonucu olarak da fâilin yalnızca yok olan bir şeyi yaptığını kabul etmesi gerekir"*, biçimindeki özel güçlüğü gelince, bu, hiçbir fırkanın kabul edemeyeceği kadar çirkin bir şeydir. Bu nedenle, bu fırkalar daha sonra Gazzâlî'nin kendilerinden aktardığı görüş-

lere sığınmak zorunda kalmışlardır. Bu, fâilin fiilinin yalnızca mutlak var etmeye, yani daha önce ne kuvve hâlinde bulunan ne de mümkün olan, ancak daha sonra fâilin kuvve hâlinde fiil hâline çıkardığı, daha doğrusu yok iken var ettiği bir şeyi var etmeye iliştğini ileri süren kimsenin zorunlu olarak kabul etmesi gereken bir sonuçtur. Filozoflara göre ise, fâilin fiili, kuvve hâlinde bulunan bir şeyi, fiil hâline çıkarmaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu fiil, onlarca, her iki bakımdan da, yani ya bir şeyi kuvve hâlindeki varlıktan fiil hâlindeki varlığa dönüştürmek ve dolayısıyla yokluğu ortadan kaldırmak suretiyle var etme bakımından, ya da bir şeyi fiil hâlindeki varlıktan kuvve hâlindeki varlığa dönüştürmek ve böylece onun yokluğunun ortaya çıkmasını sağlamak suretiyle yok etme bakımından, var olan bir şeye ilişmiştir. Fâilin fiilinin bu biçimde olmadığını düşünen bir kimsenin şu güçlüklerle karşı karşıya kalması zorunludur: Fâilin fiili her iki yönden de, yani var etme ve yok etme yönünden de yokluğa ilişebilir.

[233] Şu kadar var ki, bu husus yok etme konusunda daha açık olarak görüldüğünden, kelâmcılar, karşıtlarının görüşlerinden kendilerini kurtaramamışlardır. Çünkü açıkça görülmektedir ki, bu görüşte olan bir kimsenin, fâilin yok olan bir şeyi yapabileceğini kabul etmesi gerekir. Bu bakımdan fâil, bir şeyi varlıktan salt yokluğa aktarınca, bir şeyin fiil hâlindeki varlıktan kuvve hâlindeki varlığa aktarıldığında görülenin tersine, ilk amacına uygun olarak salt yok olan bir şeyi yapmış olur; çünkü bu aktarma işleminde yokluğun ortaya çıkması başkasına bağlı bir şeydir. İşte bu durumu, onların, bütünüyle var etme konusunda da kabul etmeleri gerekir ancak o, burada o denli açık değildir; çünkü bir şey var olduğunda, onun yokluğu zorunlu olarak geçersiz olur.

Durum böyle olduğuna göre, var etme, bir şeyin yokluğunun varlığa dönüşmesinden başka bir şey değildir. Ancak bu hareketin amacı, var etme olduğu için, onlar (kelâmcılar), fâilin fiilinin yalnızca var etmeye iliştğini söyledikleri hâlde, aynı şeyin yok etme konusunda da geçerli olduğunu söyleyememişlerdir; çünkü bu hareketteki amaç, yokluktur. İşte bu nedenle onlar,

fâilin fiilinin yokluğu ortadan kaldırmaya değil, yalnızca var etmeye iliştğini söyleyebilmişlerdir. Bu durumda yokluğun söz konusu olmaması gerekir. Bununla birlikte onlar fâilin fiilinin [234] yokluğa iliştğini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Çünkü onların görüşüne göre, var olanın, ancak mutlak yok olarak, içerisinde bulunduğu bir durumu ile, fiil hâlinde var olarak içerisinde bulunduğu bir durumu vardır. Fâilin fiili, var olan şey fiil hâlinde var olarak bulunduğu anda, ona ilişmediği gibi, yok olarak bulunduğu anda da, ona ilişmez. O hâlde geriye, şu iki seçenekten biri kalmaktadır: Ya fâilin fiili varlığa ilişmektedir, ya da yokluğa ilişip, bu yokluk bütünüyle varlığa dönüşmektedir. Fâili bu biçimde kavrayan kimsenin, yokluğun kendisinin varlığa ve varlığın kendisinin de yokluğa dönüşeceğini ve dolayısıyla fâilin fiilinin, bu iki karşıt şeyden birinin bütünüyle ötekine dönüşmesine işeceğini mümkün görmesi gerekir. Oysa bütün bunlar, yokluk ve varlık bir yana, öteki bütün karşıt şeyler konusunda da son derecede imkânsızdır.

Onlar (kelâmcılar), fâili, kıt görüşlü kimselerin var olan şey yerine, o şeyin gölgesini kavramaları ve bunun sonucu olarak da o şeyin gölgesini kendisi sanmaları gibi kavramışlardır. Bu durum, gördüğünüz gibi var etmekten, bir şeyi kuvve hâlinde [235] deki varlıktan fiil hâlindeki varlığa çıkarmayı, yok etme konusunda ise, bunun tersini, yani onun fiil hâlinde kuvve hâline dönüşmesini anlayan kimse için bağlayıcıdır. Bundan da açıkça anlaşılmaktadır ki, imkân ve madde her sonradan var olan şey için zorunlu iki unsurdur. Eğer var olan bir şey kendi özü bakımından var ise, onun yok olması da, sonradan var olması da mümkün değildir.

Gazzâlî'nin Eş'arîlerden, onların, kendi özü bakımından var olan tözün sonradan olmasını mümkün görüp, yok olmasını mümkün görmemeleri konusunda aktardığı görüşe gelince, bu son derecede zayıf bir görüştür; çünkü yok etme konusunda geçerli olan şey, var etme konusunda da geçerlidir; ancak bu husus, yok etme söz konusu olduğu takdirde, daha açıktır. İşte bu nedenle, onların bu anlamda değişik şeyler olduğu sanılmıştır.

Daha sonra Gazzâlî, yok etme konusunda kendilerinin karşı karşıya bırakıldıkları bu güçlüğü ilişkin olarak fırkaların verdikleri yanıtı anlatarak, şöyle der:

Mu'tezile der ki:²⁵ Tanrı'dan çıkan fiil var olan bir şeydir ve bu da Tanrı'nın hiçbir mahâlde yaratmadığı yok olmadır. İşte bu yok olmadan dolayı bütün âlem aynı anda yok olacak ve kendi başına yaratılmış olan yok olma da, başka bir yok olmaya muhtaç olup, bu durumun sonsuza dek zincirleme olarak devam etmemesi için, yok olacaktır.

Gazzâlî, onlardan, sözü edilen güçlüğü verdikleri bu cevabı aktardıktan sonra şöyle der:

- [236] Bu cevap birkaç yönden yanlıştır. Birincisi şudur: Yok olma, akılla kavranan bir varlık değildir ki, yaratılması mümkün olsun. Ayrıca o, akılla kavranan bir varlık olduğu takdirde, herhangi bir yok edici bulunmaksızın neden kendiliğinden yok olsun? Öte yandan âlemi de niçin yok etsin? Onun, âlemin özünde bulunması ve onun içinde yer alması imkânsızdır; çünkü bir nesnede bulunan şey, içinde bulunduğu şeyle birlikte bulunur ve dolayısıyla bunlar bir an için bile olsa bir araya gelirler. Onların bir arada bulunmaları mümkün olduğuna göre, karşıt değiller demektir ve dolayısıyla yok olma, varlığı ortadan kaldırmamaktadır. Eğer yok olma, ne âlemde ne de bir mahâlde olmaksızın yaratılmışsa, onun varlığının, âlemin varlığına karşıt olması nereden gelmektedir? Bu görüşte bir başka çirkin durum da, yüce Tanrı'nın bu âlemin kimi parçalarını yok etme gücünde olup, kimi parçalarını yok etme gücünde olmaması, hatta Tanrı'nın âlemi bütünüyle yok edecek olan bir yok olmayı var etmekten başka bir gücü bulunmamasıdır; çünkü yok olma bir mahâlde bulunmadığına göre, onun bütünüle olan ilişkisi de aynı durumdadır.

Derim ki:

25 Söz konusu görüşü, Mu'tezile'den Ebû Alî el-Cübbâ'î ile oğlu Ebû Hâşim'in benimsediği ileri sürülür. Bkz. el-Bağdâdî, *el-Fark beyn el-Firâk*, neşr. Kevserî, Kahire, 1367/1948, ss. 110-118; Türkçe çev. Ethem Ruhi Fırlı, İstanbul, 1979, s. 162, 173.

Bu görüş reddiyle uğraşmaya değmeyecek kadar saçma bir görüştür; çünkü yok olma (*fena'*) ve yokluk (*adem*) eşanlamli iki sözcüktür. Eğer 'Tanrı yokluğu yaratmamışsa, yok olmayı da yaratmamış demektir. Yok olmayı var olan bir şey sayacak olursak, ilinti olmaktan öteye geçemez. Oysa bir ilintinin, bir mahâlde bulunmaksızın, var olması imkânsızdır. Ayrıca yokluğun bir başka yokluğu meydana getirmesi nasıl düşünülebilir? Bütün bunlar, birsamlı (*hayal gören*) bir kişinin sözüne benzer.

Gazzâlî der ki:

[237]

Kerrâmîlere göre, Tanrı'nın fiili, yok etmedir; yok etme ise, Tanrı'nın kendi özünde var ettiği var olan bir şeyden ibarettir ve âlem onunla yok olur (Tanrı, onların söylediklerinden yücedir). Aynı biçimde onlarca, varlık da Tanrı'nın kendi özünde var ettiği bir var etme ile ortaya çıkar ve böylece var olan şey onunla var olmuş olur. Bu görüş de yanlıştır; çünkü öncesiz'i sonradan var olanların bir mahalli durumuna sokmaktadır. Ayrıca bu, akla da aykırıdır; çünkü var etmekten, ancak irade ve kudrete bağlı olan bir varlık anlaşılır. Dolayısıyla irade, kudret ve kudret dahilinde olan şeyin, yani âlemin varlığının dışında başka bir şeyi kabul etmek akla uygun düşmez. İşte yok etme de böyledir.

Derim ki:

Kerrâmîler burada şu üç şeyin söz konusu olduğu görüşündedirler. Bunlar; fâil, var etme dedikleri fiil ve fiilin iliştiği işlenen şey (*mef'ûl*)dir. Yine onlara göre, burada, yok eden, yok etme dedikleri fiil ve yok olan şey söz konusudur. Onlar- [238]
ca, fiil, fâilin kendisinde bulunan bir şeydir ve böyle bir durumun fâilde var olması, onun var eden olmasını gerektirmez; çünkü bu durum bir ilişki ve bir görecelik türündendir. İlişki ve göreceliğin bulunması, onların mahallinin bulunmasını gerektirmez. Mahallin değişmesini gerektiren varlıklar, bir şeyin beyazlıktan siyahlığa dönüşmesinde olduğu gibi, yalnızca mahallin özünü değiştiren varlıklardır. Bununla birlikte onların, fiilin, fâilin özünde bulunduğunu söylemeleri yanlıştır;

fiil yalnızca fâil ile işlenen şey arasında bulunan bir ilişki olup, ona, fâile iliştğinde, fiil, işlenen şeye iliştğinde ise, edilginlik adı verilir. Kerrâmîler, böylece, Eş'arîlerin sandıklarının tersine, Öncesiz'in, sonradan var edilen bir şeyi meydana getirdiğini ve Öncesiz'in öncesiz olmadığını kabul etmek zorunda kalmazlar. Fakat onların kabul etmek zorunda kaldıkları husus, burada Öncesiz'den daha önce gelen bir nedenin bulunmasıdır; [239] çünkü fâil, hiçbir şey yapmazken, bu hiçbir şey yapmadığı anda işlenen şeyin var olma koşullarından hepsini yerine getirerek, daha sonra bir şeyi yaptığı zaman, bu şeyi yapma anında daha önce fâilde bulunmayan bir niteliğin ortaya çıktığı açıkça görülür. [Bu nitelik sonradan olduğuna ve] her sonradan olanın bir sonradan var edicisi bulunduğuna göre, ilk nedenden önce başka bir nedenin bulunması ve bu durumun sonsuzca devam etmesi gerekir. Bu husus daha önce açıklanmıştı.

Gazzâlî der ki:

Üçüncü fırka olan Eş'arîlere gelince, onlar da şöyle derler: İlintiler (*arazlar*) kendi özleri dolayısıyla yok olucudurlar ve varlıklarının sürekli olması düşünülemez; çünkü varlıklarının sürekli olduğu düşünülecek olursa, bu nedenden (sürekli olmalarından) ötürü yok olmaları da düşünülemez. Tözler (*cevherler*) ise, kendi başlarına sürekli olmayıp, varlıklarına sonradan eklenmiş bir süreklilik (*beka'*) dolayısıyla sürekli-dirler. Yüce Tanrı sürekliliği yaratmayınca, süreklilik yok olduğundan ötürü, töz de yok olur.²⁶

Bu görüş de aynı şekilde yanlıştır; çünkü bu görüş, söz gelişi, siyahın ve beyazın sürekli olmadığını ve bunların varlıklarının sürekli yenilendiğini ifade ederken, duyularla algılanan hususlara aykırı düşmektedir. Akıl, "*cisim her an varlığı yenilenen bir şeydir*" diyenin sözünden uzaklaştığı gibi, anılan görüşten de uzaklaşır. Bugün bir insanın başında bulunan saçın, [240] çünkü saçın benzeri olmayıp, aynı olduğuna hükmeden

26 İmâm el-Hameyn ve Bakillânî dışındaki Eş'arîler bu görüştedir. Bu görüş için bkz. Bağdadî, *Usul ed-Dîn*, İstanbul 1346 1928, ss. 42 ve 56; Cüveynî, *Kitab el-İrşâd*, ss. 138-139; *Kitab eş-Şamil*, ss. 104 ve 270.

akıl, saçın siyahlığı (ve beyazlığı) konusunda da aynı hükmü verir. Burada bir güçlük daha söz konusudur: Sürekli olan şey, süreklilik dolayısıyla sürekli olunca, yüce Tanrı'nın sıfatlarının da süreklilik dolayısıyla sürekli olması gerekir. Oysa bu süreklilik de yine süreklilik dolayısıyla sürekli olup, bu da başka bir sürekliliğe muhtaç olacağından, süreklilikler dizisinin sonsuzca birbirini izlemesi gerekir.

Derim ki:

Her ne kadar eski düşünürlerden birçoğu benimsemiş ise de, son derecede değersiz bir görüş olan bu görüşe göre, var olan şeyler sürekli akıp gitmektedir ve bu görüşün içerdiği imkânsızlıklara hemen hemen hiçbir son bulunmamaktadır. Var olan bir şey, kendiliğinden yok olup, yok olmasıyla da varlık ortadan kalktığı hâlde, nasıl olur da var olabilir? Eğer bu varlık kendiliğinden yok oluyorsa, kendiliğinden var olacak demektir. Durum böyle olunca, bir şey aracılığı ile var olan şeyin yine bu şey aracılığı ile yok olması gerekir ki, böyle bir şey imkânsızdır. Çünkü varlık yokluğun (*fena'*) karşıtıdır ve iki karşıtın da aynı yönden bir tek şeyde bulunması mümkün değildir. Bu nedenle, salt varlığa sahip olan bir şeyde yok ol- [241] manın bulunması da düşünülemez. Çünkü onun varlığı yokluğunu gerektiriyorsa, o aynı anda hem var hem de yok olacak demektir ki, böyle bir şey imkânsızdır. Aynı şekilde, var olan şeyler, ancak kendilerinde sürekli olan bir nitelik dolayısıyla sürekli iseler, onlar var olmaları yönünden mi yoksa yok olmaları yönünden mi değişikliğe uğramazlar? Onların, yok olmaları yönünden değişikliğe uğramamaları imkânsızdır. O hâlde geriye onların, var olmaları yönünden bir sürekliliğe sahip olmaları kalmaktadır. Buna göre, her var olan şeyin, var olması yönünden sürekli olması gerekir ve yokluk ise, onda oluşan bir şeydir. Durum böyle olunca, var olan şeyleri sürekli kılan bir "süreklilik" niteliğine ne gerek vardır; keşke bunu anlayabilseydim! Bütün bunlar, akılda bozukluk bulunduğunun bir belirtisidir. O hâlde gelin, bu fırkanın görüşünden uzaklaşalım; çünkü onların görüşünün imkânsızlığı herhangi bir tartışmaya gerek bırakmayacak kadar açıktır.

[242] Gazzâlî der ki:

Eş'arîlerden bir bölümü de derler ki: İlintiler (*arazlar*) kendiliğinden yok olur. Tözler (*cevherler*) ise yüce Tanrı'nın onlarda hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmayı yaratmaması dolayısıyla yok olur, çünkü hareket ve sükûn hâlinde bulunmayan bir cismin, sürekli olması imkânsız olduğundan, zorunlu olarak yok olması gerekir.²⁷ Öyle görünüyor ki, Eş'arîlerden sözünü ettiğimiz iki grup, yokluğun bir fiil olduğunu düşünemedikleri için, yok etmenin bir fiil olmayıp, ancak fiili bırakma olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Filozoflar derler ki: Bu görüşler geçersiz olduğuna göre, âlemin sonradan var olduğu söylene bile, âlemin yok edilebileceğini söylemenin bir anlamı kalmamaktadır. Çünkü filozoflar, insan nefsinin sonradan var olduğunu kabul ettikleri hâlde, daha önce sözünü ettiğimiz yola benzer bir biçimde onun yok edilemeyeceğini ileri sürerler. Kısaca, onlara göre, bir mahâlde bulunmaksızın kendi başına var olan bir şeyin, ister öncesiz ister sonradan var olmuş olsun, var olduktan sonra yok olması düşünülemez. Eğer onlara "*ateş suyu kaynattığı ölçüde, su yok olur*" diye bir itirazda bulunulursa, onlar şöyle cevap verirler: Aslında su yok olmayıp, buhara dönüşmüştür; buhar da daha sonra su hâline gelir; dolayısıyla heyûlâ denilen ilk madde havada sürekli bir varlığa sahiptir ve bu maddede suyun sûreti bulunmaktadır; burada heyûlâ yalnızca su sûretini bırakıp, hava sûretine bürünmüştür; bu hava iyice soğuyup su hâline gelince, burada madde yenilenmemiştir; daha doğrusu madde, unsurların ortak dayanağı olup, yalnızca onun üzerindeki sûretler değişmiştir.

Derim ki:

İlintilerin iki anlık bir süresinin bulunmadığını ve onların tözlerde var olmasının, tözlerin sürekli bir varlığa sahip olmasının koşulu olduğunu söyleyen bir kimse, söylemiş olduğu sözdeki çelişkinin farkında değildir; çünkü ilintilerin, içinde

27 Bu görüşün temsilcileri İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî ile Bakillanî'dir. Bkz. Cüveynî, *Kitâb el-îrşâd*, s. 78, 139; *Kitâb eş-Şâmil*, s. 270.

bulundukları tözlerden ayrı olarak bulunması mümkün olmadığından, tözlerin, ilintilerin varlığının bir koşulu olması ve ilintilerin, tözlerin varlığının bir koşulu olarak düşünülmesi, tözlerin, kendilerinin kendi varlıklarının da bir koşulu olmasını gerektirir. Oysa bir şeyin kendisinin, kendi varlığının bir koşulu olması imkânsızdır. Ayrıca, iki anlık bir süresi bulunmadığı hâlde ilintiler, nasıl olur da bir koşul olabilir? Bu durumda an, ilintilerden var olanın yokluğunun sonu ve onlardan var olan parçanın varlığının da başlangıcı olduğuna göre, tözün işte bu anda yok olması zorunludur; çünkü bu anda [244] ne yok olanın bir parçası ne de var olanın bir parçası bulunmaktadır. Eğer bu anda yok olan şeyden bir parça bulunsaydı, onun yokluğunun bir sonu bulunmazdı; yine bunun gibi, bu anda var olan şeyden bir parça bulunsaydı, onun varlığının da bir başlangıcı bulunmayacaktı. Kısaca söylemek gerekirse, iki anlık süresi olmayan bir şeyi, iki anlık süresi olan bir şeyin varlığının sürekli olmasının koşulu durumuna koymak gerçekten uzaktır. Gerçekten de iki anlık süresi olan, iki anlık süresi bulunmayandan sürekli olmaya daha elverişlidir; çünkü iki anlık süresi bulunmayan şey, varlığı bakımından sürekli akıp giden anda bulunmaktadır. Oysa iki anlık süresi bulunan şey, varlığı bakımından değişmemektedir. O hâlde, akıp giden şey nasıl olur da değişmeyen (tözün=cevherin) varlığının koşulu olabilir? Ya da tür bakımından sürekli olan şey, nasıl olur da bireysellik bakımından sürekli olanın sürekliliğinin koşulu olabilir? Bütün bunlar anlamsız sözlerdir. Oluşan bir şeyin bir ilk maddesinin (heyûlâ) bulunmadığını kabul eden kimsenin, var olanın basit bir şey olduğunu kabul etmek zorunda kalacağının bilinmesi gerekir. Aslında bu basit varlıkta yokluk bulunmamaktadır; çünkü bu basit varlık değişmediği gibi, tözü de bir başka töze dönüşmez. İşte bu nedenle, Hipokrates der ki:

“Eğer insan bir tek nesneden meydana gelseydi, onun bedeni acı duymaz, yani yok olmaz ve değişmezdi. Aynı biçimde onun oluş- [245] maması, daha doğrusu geçmişte ve gelecekte her zaman var olarak bulunması gerekirdi.”

Gazzâlî'nin nefsin var olması ve yok olması arasındaki ayrılıkla ilgili olarak İbn Sînâ'dan aktardıklarına gelince, bunların bir anlamı yoktur.

Gazzâlî, filozoflara yanıt vererek, der ki:

Sizin sözünü ettiğiniz çeşitli zümrelerden her birinin görüşünü savunmamız ve kendi ilkelerimize dayanarak onların görüşlerinin geçersiz kılınmasının, bu ilkeleriniz de onlarınki ile aynı türden ilkeler olduğu için, doğru olmayacağını açıklamamız mümkün ise de, bu konuda sözü uzatmayarak, yalnızca bir zümreyi ele alıp, şöyle diyeceğiz: *"Var etme ve yok etme, güçlü olan yüce Tanrı'nın iradesi ile gerçekleşir; Tanrı dilerse var eder, dilerse yok eder, Tanrı'nın her bakımından güçlü olmasının anlamı işte budur; bütün bu durumlarda değişme Tanrı'nın özünde olmayıp, yalnızca fiilindedir"* diyen kimsenin bu görüşünü nasıl reddedersiniz? Sizin, *"evet, fâilden mutlaka bir fiilin çıkması gerekir; ama bu çıkan şey nedir?"* biçimindeki sorunuza gelince, deriz ki: Fâilden yeni bir şey yani yokluk çıkar, çünkü yokluk bulunmazken, daha sonra yokluk ortaya çıkmıştır ki, işte fâilden çıkan da budur. *"Yokluk bir şey olmadığina göre nasıl olup da fâilden çıkmıştır?"* diye sorarsanız, biz de buna karşılık şu soruyu sorarız: *"Yokluk bir şey olmadığina göre, nasıl olup da gerçekleşmiştir?"* *"Yokluğun fâilden çıkmasının"* gerçekleşen şeyin fâilin gücüyle ilişkili olmasından başka bir anlamı bulunmamaktadır. Yokluğun gerçekleşmesi akılla düşünüldüğüne göre, onun kudretle ilişkili bulunması da neden akılla düşünülmesin?

Derim ki:

Bütün bunlar safsataya dayanan çirkin sözlerden ibarettir, çünkü filozoflar, yok eden varlık, bir şeyi yok ettiğinde, o şeyin yokluğunun gerçekleştiğini inkâr etmezler; ancak, bu yok eden varlığın fiilinin, yokluğa, salt yokluk olması bakımından değil, fiil hâlindeki varlıktan kuvve hâlindeki varlığa dönüştürmesi bakımından iliştiğini söylerler. O hâlde yokluğun gerçekleşmesi ve var olması, yok eden varlığa bağlıdır. İşte bu yönden yokluk, yok eden varlıkla ilişkilidir. Oysa var olan bir şey üzerinde fâilin fiilinin bir sonucu olarak yokluğun gerçek-

leşmesi, fâilin bu fiili birincil ve özünlü olarak yapmış olmasını gerektirmez. Bu konuda Gazzâlî'nin ileri sürdüğü "*yokluk mutlaka yok eden varlığın, yok olan bir şey üzerindeki fiilin bir sonucu olarak gerçekleşir*" görüşü kabul edilince, bundan yokluğun özünlü ve birincil olarak onun fiilinden ötürü gerçekleştiği sonucu çıkar ki, böyle bir şey mümkün değildir; çünkü fâilin fiili yokluğa, yok olması dolayısıyla, yani birincil ve özünlü olarak ilişmez. Aynı şekilde, eğer duyularla algılanan varlıklar basit varlıklar olsaydı bu varlıklar, fâilin fiili birincil ve özünlü olarak yokluğa ilişmediği sürece, oluşmaz ve bozulmazlardı. Oysa fâilin fiili yokluğa yalnızca ilinti ba- [247] kımından ve ikincil olarak ilişir; bu da yapılan şeyi fâilin fiil hâlindeki varlıktan bir başka varlığa dönüştürmesi suretiyle olur. Dolayısıyla bu fiilden, ateşin havaya dönüşmesi ve bunun sonucu olarak ateşin yok olması gibi, yokluk ortaya çıkar. Varlık ve yokluk konusunda filozofların görüşü işte budur.

Gazzâlî der ki:

Sizinle, yokluğun ilintilere (*arazlar*) ve sûretlere ilişmesini kesinlikle reddederek yokluğun bir şey olmadığını söyleyip, onun nasıl olup da bir şeye iliştiğini; ilişme ve değişme ile nasıl olup da nitelenebileceğini soran kimse arasında ne fark vardır? Hiç kuşku yok ki, yokluğun ilintilere (*arazlar*) iliştiği düşünülebilir. O hâlde, kendisine ister şey densin ister denmesin, ilişmekle nitelenen şeyin gerçekleşmesi aklen düşünülebilir. İşte bu akılla kavranan gerçekleşmiş şeyin, Tanrı'nın kudretine ilişmesi de yine akılla kavranabilir.

Derim ki:

Bu türden bir yokluğun gerçekleşmesi doğrudur. Nitekim filozoflar da bunu kabul ederler; çünkü bu yokluk ikinci bir amaç ve ilinti bakımından fâilden çıkmaktadır. Bununla birlikte, yokluğun fâilden çıkması, ya da akılla düşünülebilir olması, onun özünlü ve birincil olarak ortaya çıkmasını gerektirmez. Filozoflarla, yokluğun gerçekleşmesini reddedenler [248] arasındaki fark, filozofların yokluğun gerçekleşmesini kesinlikle reddetmeyip, ancak birincil ve özünlü olarak fâilden çıkarak gerçekleşmesini inkâr etmeleridir; çünkü onlarca fâilin

fiili yokluğa, zorunlu olarak birincil ve özünlü olmak bakımından ilişmez. Filozoflara göre, yokluğun gerçekleşmesi, ancak gerçekte fâilin fiiline bağlıdır. Âlemin kesinlikle var olmayacak bir biçimde yok olabileceğini söyleyen kimsenin işte bu gerçeği kabul etmesi gerekir.

Gazzâlî der ki:

Bunun, ancak bir şeyin var olduktan sonra yok olmasını mümkün gören kimsenin görüşüne göre, gerekli olduğu ileri sürülürse, *"bu gerçekleşen şey nedir?"* diye sorulabilir. Bize (filozoflara) göre var olan bir şey yok olmaz; biz ilintinin yok olmasından, hiçbir şey olmayan soyut yokluğun gerçekleşmesini değil, ancak var olan ilintinin karşıtlarının gerçekleşmesini anlıyoruz; çünkü hiçbir şey olmayan yokluk gerçekleşmekle nasıl nitelendirilebilir? Saç beyazlaşınca, gerçekleşen şey yalnızca dış âlemde var olan beyazlıktır. Bu gerçekleşen şeyin, siyahlığın bulunmaması olduğu söylenemez.

[249] Derim ki:

Filozoflar adına verilen bu yanıt yanlıştır; çünkü filozoflar, yokluğun, birincil amaca bağlı olmamakla birlikte, fâilden çıkıp, gerçekleştiğini inkâr etmezler; nitekim bu sonucu bir şeyin salt yokluğa dönüşebileceğini kabul edenlerin de benimsemesi gerekir. Daha doğru bir deyişle, onlarca yokluk, yok olan bir şeyin sûreti kalkıp, onun zıddı olan bir sûret var olduğunda, gerçekleşir. İşte bu nedenle Gazzâlî'nin bu görüşe karşı çıkması doğrudur.

Gazzâlî der ki:

Bu görüş, iki yönden yanlıştır. Yanlış olduğu birinci nokta şudur: Acaba beyazlığın gerçekleşmesi, siyahlığın yokluğunu içerir mi, içermez mi? Eğer *"hayır, içermez"* derlerse, akılla kavranan şeyi küçümsemiş olurlar. *"Evet, içerir"* derlerse, acaba içeren şey, içerilenin aynı mıdır, yoksa ondan başka bir şey midir? Eğer *"içerilenin aynıdır"* derlerse, burada bir çelişki söz konusudur; çünkü bir şey kendi kendisini içermez. Eğer *"içerilenden başkadır"* derlerse, acaba bu başka olan şey akıl-

la mı kavranmaktadır, yoksa akılla kavranamamakta mıdır? Eğer *"kavranamamaktadır"* derlerse, *"onun içerilen olduğunu nasıl anladınız?"* diye sorarız; çünkü onun içerilen olduğuna hükmetmek, onun akılla kavranabileceğini kabul etmek demektir. Eğer *"bu başka olan şey, akılla kavranabilir"* derlerse, bu akılla kavranabilen ve siyahlığın yokluğu olan içerilen şey öncesiz midir, yoksa sonradan var olma mıdır? Onun öncesiz olduğunu söylemeleri imkânsızdır. Onun sonradan oldu- [250] ğunu söylerlerse, sonradan olmakla nitelendirilen şey, nasıl olur da akılla kavranamaz? Öte yandan, onun ne öncesiz, ne de sonradan var olduğunu söylemeleri de imkânsızdır; çünkü beyazlığın gerçekleşmesinden önce siyahlığın yok olduğunu söylemek yanlış olmakla birlikte, beyazlığın gerçekleşmesinden sonra siyahlığın yok olduğunu söylemek doğrudur. O hâlde yokluk kesinlikle gerçekleşmiştir. Bu gerçekleşen şey de, akılla kavranabilen bir şeydir. O hâlde bu gerçekleşen şeyin Tanrı'nın kudretine bağlı olması zorunludur.

Derim ki:

Bu, gerçekleşen ve akılla kavranan bir şeydir. Tanrı'nın kudreti ona öz bakımından değil, ilinti bakımından bağlıdır; çünkü fâilin fiili mutlak yokluğa ve herhangi bir şeyin yokluğuna ilişmez; zira Tanrı var olan bir şeyi birincil olarak ve özü dolayısıyla yok edemez; başka bir deyişle, varlığın kendisini yokluğun kendisine dönüştüremez. Maddenin varlığını kabul etmeyen bir kimse bu güçlükten kurtulamaz. Başka bir deyişle, onun fâilin fiilinin birincil olarak ve özü dolayısıyla yokluğa iliştiğini kabul etmesi gerekir. Bütün bunlar açık olup, bu konuda sözü daha fazla uzatmanın anlamı yoktur. İşte bundan dolayı filozoflar, oluşan ve yok olan şeylerin öz bakımından madde ve sûret olmak üzere iki, ilinti bakımından ise yokluk olmak üzere bir ilkeleri bulunduğunu söylemişlerdir; çünkü [251] yokluk, sonradan var olanın var olmasının bir koşuludur; yani yokluk sonradan var olanın var olmasından önce gelir; sonradan var olan var olunca, yokluk ortadan kalkar; bozulunca da yokluk gerçekleşir.

Gazzâlî der ki:

İtirazın ikinci yönü ise şöyledir: Onlara göre, ilintilerden bazıları zıtları dışında bir başka şey dolayısıyla yok olurlar; çünkü hareketin bir zıddı yoktur. Onlarca, hareketle sükûn arasındaki karşıtlık, ancak varlığı olma ile (*melke*) yoksunluğun, başka bir deyişle, bir varlığın ötekine karşıt olması değil, varlık ile yokluğun karşıtlığıdır. Sükûn ise hareketin yokluğu anlamına gelir; dolayısıyla hareket yok olunca, onun zıddı olarak sükûn gerçekleşmez; çünkü bu tür bir sükûn salt yokluktur. Duyularla algılanan şeylerin gözün camsı cismi (*er-rutûbet el-celîdiyye*) hatta akılla kavranan sûretlerin nefis üzerinde iz bırakması gibi, yetkinliğe iletme türünde olan sıfatlar da böyledir. Çünkü bu sıfatların var olması zıddı yok olmaksızın varlığın başlaması demektir; bu sıfatların yok olması ise, kendisini zıddı izlemeksizin, varlığın kalkması demektir. O hâlde bu sıfatların ortadan kalkması, gerçekleşmiş olan salt bir yokluktan ibarettir. Buna göre, ortaya çıkan yokluğun gerçekleşmesi akılla kavranan bir husustur. Kendiliğinden gerçekleştiği akılla kavranan şeyin de gerçekte var olan bir şey olmasa da, Tanrı'nın kudretine bağlı olduğu akılla kavranabilir. Böylece, açıkça ortaya çıkmaktadır ki, sonradan var olanın öncesiz bir irade ile gerçekleştiği düşünüldüğünde, sonradan gerçekleşen şey ister yokluk olsun ister varlık olsun, durum değişmez.

Derim ki:

Tersine, varlığın fâilden çıkması gibi, yokluğun da ondan çıktığı kabul edildiğinde, sözü edilen durumda büyük bir farklılık ortaya çıkar. Birincil olarak varlığın, ikincil olarak da yokluğun ortaya çıktığı, yani sonradan olan bir şeyin fâilden bir varlık türü aracılığıyla çıktığı, başka bir deyişle, fâilin bir mahâlde bulunan fiil hâlini ortadan kaldırmak suretiyle fiil hâlindeki varlığı kuvve hâlindeki varlığa dönüştürdüğü kabul edildiği takdirde, böyle bir farklılık söz konusu değildir. Bu bakımdan filozoflara göre, âlemin bir başka sûrete dönüşmesi yoluyla yok olması imkânsız değildir; çünkü yokluk burada bir başka duruma bağlıdır ve ilintilidir. Filozofların imkânsız

gördüğü husus, bir şeyin hiçbir biçimde var olmayacak ölçüde yok olmasıdır; çünkü bu durumda (yani mutlak yokluk söz [253] konusu olsaydı), fâilin fiili yokluğa birincil olarak ve özü dolayısıyla ilişirdi.

Gazzâlî, bütün söyledikleri boyunca, ilintili olanı özünlülük olanın yerine koymuş ve filozofları, imkânsızlığını kabul ettikleri bir şeyi kabule zorlamıştır. Bu kitabın içerdiği görüşlerden çoğu bu türdendir. İşte bundan dolayı, Gazzâlî'nin kitabına verilmesi gereken doğru isim, "*Filozofların Tutarsızlığı*" (*Tehâfüt el-Felasîfe*) değil, "*Mutlak Tutarsızlık Kitabı*" (*Kitâb et-Tehâfüt el-Mutlak*), ya da "*Ebu Hamid'in (Gazzâlî'nin) Tutarsızlığı*" (*Tehâfüt Ebi Hamid*)'dir. Bizim kitabımıza verilmesi en doğru isim ise, "*Doğruyu Tutarsız Görüşlerden Ayırma Kitabı*" (*Kitab et-Tefrika Beyne'l-Hakk ve't-Tehâfüt min el-Ekavil*)'dir.

[254] **3. Âlemin Yaratıcısı ve Faili Olarak Tanrı**

Üçüncü Tartışma: Filozofların, "Yüce Tanrı, Âlemin Yapıcısı ve Yaratıcısıdır ve Âlem O'nun Bir Yapıtı ve Fiilidir" Derken, Yaptıkları Sahtekârlığın ve Bu Sözün Gerçek Anlamda Değil, Mecazî Anlamda Söylendiği Konusunda İleri Sürdükleri Görüşlerin Açıklanması

Gazzâlî der ki:

[Dehrîler dışında kalan bütün filozoflar, âlemin bir yapıcısı olduğu, Tanrı'nın âlemin yapıcısı, yaratıcısı olduğu ve âlemin O'nun yapıtı ve fiili olduğu konusunda birleşmişlerdir. Aslında onların böyle bir görüşü kabul etmeleri, kendi ilkeleri açısından sahtekârlıktan başka bir şey değildir. Onların kabul ettikleri ilkelere göre, âlemin Tanrı'nın bir yapıtı olduğu, fâil yönünden, fiil yönünden ve fiille fâil arasındaki ortak ilişki yönünden olmak üzere, üç yönden düşünülemez. Fâil yönünden düşünülemez; çünkü fâil (Tanrı)'nın dilediği şeyi yapabilmesi için, dilediği şeyi kesinlikle irade ve seçme gücüne sahip olması ve bilen bir varlık olması zorunludur. Oysa onlara göre, yüce Tanrı irade gücüne sahip değildir; hatta O'nun hiçbir sıfatı da bulunmamaktadır; dolayısıyla O'ndan çıkan her şey, O'ndan zorunlu olarak çıkmaktadır. Fiil yönünden de düşünülemez; çünkü, âlem öncesizdir; fiil ise sonradan var olmuştur. Öte yandan fiille fâil arasındaki ortak ilişki yönünden de düşünülemez; çünkü, onlara göre, Tanrı her bakımından birdir; dolayısıyla onlarca birden yalnızca her yönden bir olan çıkarılabilir]. Oysa âlem çeşitli unsurlardan oluştuğuna göre, nasıl olur da âlem, O'ndan çıkabilir?

Derim ki:

Gazzâlî'nin, "fâilin, dilediği şeyi yapabilmesi için, dilediği şeyi irade eden, seçen ve bilen bir varlık olması gerektiği" biçimindeki sözü, kesin kanıt ortaya konmadıkça veya bu âlemde ilgili bir hükmün öteki âleme de uygulanması doğru olmadıkça, kendiliğinden bilinmeyen bir söz ve âlemin yapıcısı hak-

[255] kında kabul edilmesi mümkün olmayan bir tanımdır; çünkü

biz, dış âlemde etkili fâillerin iki bölüme ayrıldığını görüyoruz. Bunlardan birinci bölüme giren fâiller ancak bir tek şeyi yaparlar; bu da sıcaklığın sıcaklığı, soğukluğun da soğukluğu meydana getirmesi gibi öz bakımından olur. Bu türden olan fâillere, filozoflar “*doğal fâiller*” adını verirler. İkinci bölüme giren fâillere gelince, bunlar belli bir anda bir şeyi, bir başka anda da onun zıddını yapabilen şeylerdir. İşte bunlara da, filozoflar “*irade eden*” ve “*seçen*” varlıklar adını verirler. Bu fâiller yalnızca bilgiye ve ayrıntılı incelemeye dayanarak bir şeyi yaparlar. Oysa İlk Fâil olan yüce Tanrı, filozoflara göre oluşan ve yok olan şeyleri nitelendirmesi bakımından bu iki fiilden biri ile nitelendirilmekten uzaktır; çünkü seçen ve irade eden varlık irade ettiği şeyden yoksundur, oysa yüce Tanrı irade ettiği şeyden yoksun olamaz. Öte yandan seçme gücüne sahip olan [256] varlık kendisi için üstün gördüğü iki şeyden birini seçer; oysa yüce Tanrı kendisi için üstün bir duruma muhtaç değildir. Ayrıca irade edilen şey gerçekleştiğinde irade edenin iradesi sona erer. Kısaca irade bir edilginlik ve değişmedir; oysa yüce Tanrı, edilginlik ve değişmeden uzaktır. Bundan başka Tanrı, tabiî fiilden daha da uzaktır; çünkü tabiî bir şeyin fiili, bu şeyin tözü bakımından zorunlu olup, irade sahibinin tözü bakımından zorunlu değildir; ancak o, bu şeyin yetkinliğe ulaşmasını sağlamaktadır. Aynı biçimde tabiî fiil bilgiye de dayanmaz; oysa kesin kanıtlarla açıklanmıştır ki, yüce Tanrı’nın fiili bilgiye dayanmaktadır. Tanrı’nın hangi yönden fâil ve irade sahibi olduğu burada açıkça ortaya konmamıştır; çünkü bu âlemde Tanrı’nın iradesinin bir benzeri yoktur. O hâlde nasıl olur da fâilden ancak inceleme ve seçme sonucu olarak bir şeyi yapmanın anlaşılabileceği ve bu tanımın hem bu âleme hem de öteki âleme aynı ölçüde uygulanabileceği söylenebilir?

Oysa filozoflar, bu tanımın her iki âleme de birden uygu- [257] lanabileceğini kabul etmezler. Dolayısıyla onların bu tanımı ilk fâil hakkında kabul etmemelerinden fiilin de O’ndan kaldırılacağı sonucu çıkarılabilir. Bu, kuşkusuz, kendiliğinden bilinmektedir. Aslında böyle bir şeyi söyleyen de filozoflar değil, sahtekârlardır; çünkü sahtekâr gerçeği değil, yanıltmayı

amaçlar. Oysa gerçek konusunda yanılgıya düşene sahtekâr denemez. Aslında filozofların, gerçeği bulma peşinde koştukları bilinmektedir; dolayısıyla onlar asla sahtekâr olamazlar. *“Yüce Tanrı, insan iradesine benzemeyen bir irade ile irade eder”* diyen kimse ile *“Tanrı insan bilgisine benzemeyen bir bilgi ile bilir”* diyen kimse arasında hiçbir fark yoktur. Dolayısıyla O’nun bilgisinin nasıl olduğu kavranamadığı gibi, iradesinin de nasıl olduğu kavranamaz.

Gazzâlî der ki:

Gelin, şimdi de filozofların, kendilerini savunurken kullandıkları hayalî kanıtlarla birlikte, şu üç yönden her birini teker teker araştıralım:

- [258] Bu üç yönden birincisi ile ilgili olarak şöyle deriz: Fâil, seçme yoluyla fiili irade ederek ve irade edilen şeyi bilerek kendisinden bir fiilin çıktığı varlıktır. Oysa size (filozoflara) göre, âlemin Tanrı’yla olan ilişkisi, eserin nedene olan ilişkisi gibidir; bu ilişki zorunlu olup, gölgenin kişiden, ışığın da güneşten ayrılmaması gibi Tanrı’dan ayrıldığı düşünülemez; [oysa bunun fiille hiçbir ilgisi yoktur. Tersine lambanın ışığı, insanın da gölgeyi meydana getirdiğini söyleyen kimse, ölçüyü aşarak, bu terimin tanımını gereğinden fazla genişletmiş ve onu mecazî anlamda kullanarak, bu terimin aslında uygulandığı nesne ile kendisine aktarılarak uygulandığı nesne arasında bir benzerlik bulunduğu hususuna dayanmıştır. Başka bir deyişle, fâil genel anlamda bir neden; lamba ve güneş de ışığın bir nedenidir; oysa fâile yalnızca bir neden olması dolayısıyla değil, özel bir biçimde bir neden olması, yani irade ve seçme gücü ile bir şeye neden olması dolayısıyla yaratıcı fâil denmiştir. O hâlde, söz gelişi, bir kimse *“duvar, taş ve cansız şeyler fâil değildir; yalnız canlılar fiile sahiptir”* derse, bu yadsınamaz ve onun sözünün yanlış olduğu da söylenemez. Ancak filozoflara göre, ateşin, ısıtma; duvarın merkeze doğru yönelme ve gölge etmesi gibi, taşın da düşme, ağırlık ve merkeze doğru yönelme gibi, fiilleri bulunmaktadır] çünkü bütün bu fiiller bu nesnelerden çıkmaktadır. Oysa böyle bir şey imkânsızdır.

Derim ki:

Bu görüşü iki noktada toparlayabiliriz. Bu iki noktadan birincisi şudur: İnceleme ve seçme sayesinde bir iş yapan kimse, ancak fâil (*etkin*) nedenlerden sayılabilir; çünkü fâilin, tabiatı dolayısıyla başka bir şeyi yapması, fâil nedenlerden sayılmaz. İkinci nokta ise şudur: Filozoflar, “âlemin yüce Tanrı’dan çıktığı” biçimindeki görüşlerini, gölgenin kişiye, ışığın güneşe, aşağı doğru düşmenin taşta zorunlu olarak bağlı olduğu türden birtakım örneklerle dayandırır. Oysa böyle bir şeye fiil adı verilemez; çünkü burada fiil fâilden ayrı değildir.

Derim ki: Bütün bunlar yanlıştır; çünkü filozoflar, nedenlerin “fâil”, “madde”, “sûret” ve “gâye” olmak üzere dört bölüme ayrıldığını düşünürler. Onlarca fâil başkasını kuvveden fiile [259] ve yokluktan varlığa çıkaran şeydir. Bu çıkarma işlemi bazen inceleme ve seçmeye bazen de tabiata dayanır. Filozoflar, kişiye, gölgeyi meydana getirdiği için, ancak mecazî anlamda fâil adını verirler, çünkü gölge kişiden ayrı değildir. Oysa fâil, ortak görüşe göre, yapılan şeyden ayrılır. Onlar yüce Tanrı’nın âleminden ayrı olduğuna inanırlar; dolayısıyla Tanrı tabîi nedenler türünden olmadığı gibi, bu âlemde gördüğümüz seçme gücü olan ve seçme gücü bulunmayan fâil anlamında bir fâil de değildir. Tersine, O bu nedenleri meydana getiren, her şeyi yokluktan varlığa çıkaran ve bunları koruyan bir varlıktır. O, bütün bu fiilleri, bu âlemde gördüğümüz fâillerden farklı olarak, en yetkin ve en şerefli bir biçimde yapar. O hâlde filozoflar, böyle bir itirazdan etkilenmezler; çünkü onlarca Tanrı’nın fiili, bilgisinin bir sonucu olarak, bu fiili gerektiren herhangi bir zorunluluk bulunmaksızın, Kendi özü ve özünün dışında herhangi bir şeyden dolayı değil, tersine yüceliğinden ve cömertliğinden ötürü ortaya çıkar. Buna göre Tanrı zorunlu olarak, irade ve seçme gücüne sahip olanların en üst derecesinde bir irade ve seçme gücüne sahiptir, çünkü bu dünyada gördüğümüz irade sahibine ilişkin eksiklik O’na ilişmez. Filozofların [260] önderi Aristoteles (*el-Hakîm*) Metafizik konusunda yazdığı bazı makalelerinde aynen şöyle demektedir:

“Bir zümre, Tanrı âlemi hiçbir şeyden (yoktan) nasıl yarattı ve onu nasıl hiçbir şeyden (yoktan) bir şey hâline getirdi, diye sorarsa, buna cevap olarak deriz ki: Ya fâilin kuvvetinin gücü ölçüsünde, gücünün iradesi ölçüsünde ve iradesinin de bilgeliği (hikmeti) ölçüsünde olması, ya da kuvvetinin gücünden, gücünün iradesinden ve iradesinin de bilgeliğinden daha zayıf olması gerekir. Eğer bu kuvvetlerden bir bölümü bir bölümünden daha zayıf olsaydı, İlk Nedenin kuvvetleriyle bizimkiler arasında bir fark kalmaz ve eksiklik bize iliştiği gibi, O’na da ilişirdi. Oysa böyle bir şeyi söylemek çok çirkindir. Yahut da bir başka olasılığa göre bütün bu kuvvetlerden her biri en yetkin bir durumdadır. Buna göre Tanrı, irade ettiğinde, güce sahiptir ve güce sahip olduğunda da, kuvveti vardır ve bütün bunlar da en üstün bir bilgiye dayanmaktadır. O hâlde Tanrı, dilediğini dilediği biçimde hiçbir şeyden (yoktan) meydana getirerek, var olagelmıştır. Bu duruma, ancak bizde bulunan bu eksiklikten ötürü, hayret edilebilir.”

Aristoteles ayrıca der ki:

Bu âlemde bulunan her şey, yüce Tanrı tarafından kendisinde var edilen kuvvet sayesinde, birbirine bağlıdır. Nesnelerde böyle bir kuvvet bulunmasaydı, bu nesneler bir an bile var olamazlardı.²⁸

Derim ki: Birleşik varlık, iki bölüme ayrılır. Birinci bölümde bileşiklik, bileşik olanların varlığına eklenmiş bir kavram (*ma’nâ*)’dır. İkinci bölümde ise, bileşik olanların varlığı, bileşiklikleri bakımından, maddenin sûretle birlikte varlığına benzer; bu tür varlıklarda varlığın bileşiklikten önce gelmesi aklen mümkün olmayıp, bileşiklik varlığın bir nedenidir ve varlıktan önce gelmektedir. Eğer İlk Neden olan yüce Tanrı varlığı bileşiklikte ortaya çıkan âlemin parçalarının bileşikliğinin bir nedeni ise, Tanrı’nın onların varlığının da bir nedeni [262] olması gerekir. Buna göre, herhangi bir şeyin varlığının nedeni olan varlık, aynı zamanda onun fâili demektir. Filozofların görüşü, bu konuyu inceleyene göre, doğru ise, onların görüşüne uygun olarak, konunun bu biçiminde anlaşılması gerekir.

Gazzâlî, filozoflar adına cevap vererek der ki:

28 İbn Rüşd’ün aktardığı bu görüşleri Aristoteles’in *Metafizik*’inde bulamadık. Öyle anlaşıyor ki, bu metinler aslında Aristoteles’e ait olmayan; fakat ona mal edilen bir yapıttan alınmıştır. Bu görüşlere temelde en yakın metin Aristoteles’in *De Mundo* (6. 379b, 9-26) adlı yapıtında bulunmaktadır.

Filozoflar şöyle diyebilirler: Varlığı özü dolayısıyla zorunlu olmayıp, başkası dolayısıyla var olan her varlığa “yapılan şey” ve bunun nedenine de, tıpkı siz, bu nedenin bir âlet dolayısıyla ya da bir alet bulunmaksızın, fâil olduğuna bakmadığınız gibi, biz de bu nedenin, tabiat ya da irade dolayısıyla fâil olduğuna bakmaksızın, fâil adını veririz. [Nasıl ki fiil bir cins olup, bir âlet aracılığıyla gerçekleşen ve bir âlet bulunmaksızın gerçekleşen fiiller olmak üzere ikiye ayrılıyorsa, aynı şekilde tabiat dolayısıyla gerçekleşen ve seçme sonucu gerçekleşen fiiller olmak üzere de iki bölüme ayrılır. Söz gelişi, biz “*tabiat dolayısıyla yaptı*” dediğimizde, buradaki “*tabiat dolayısıyla*” sözümüz “*yaptı*” sözümüze aykırı düşmediği gibi, onu reddetmiş ya da onunla çelişmiş de olmaz; tersine bu sözümüzde onun türü açıklanmış olur; nitekim biz “*bir âlet olmaksızın doğrudan doğruya yaptı*” dediğimizde de, bir çelişki söz konusu olmayıp, onun türü ortaya konmuş ve açıklanmış olur. “*Seçme gücüyle yaptı*” dediğimizde ise, “*canlı varlık-insan*” sözümüzde olduğu gibi, bir tekrar söz konusu olmayıp, “*bir âlet aracılığıyla yaptı*” sözümüzde olduğu gibi, fiilin türü açıklanmaktadır. Bununla birlikte “*yaptı*” sözümüz iradeyi içerip, irade de fiil olması bakımından fiilin özüne ilişkin olseydi, “*tabiat dolayısıyla yaptı*” sözümüz, “*yaptı*” ve “*yapmadı*” sözümüzde olduğu gibi, çelişik olurdu.

Derim ki:

Bu görüşte özet olarak iki cevap bulanmaktadır. Bu cevaplardan biri şudur: Varlığı başkası dolayısıyla zorunlu olan her şey, varlığı özü dolayısıyla zorunlu olanın (*Tanrı'nın*) yaptığı şeydir; fakat bu cevaba itiraz edilebilir; çünkü başkası dolayısıyla zorunlu olan varlık aracılığıyla varlığı zorunlu olanın, gerçek fâil yani kuvveden fiile çıkararak fâil olduğu ortaya konmadıkça, fâil olması gerekmez.

İkinci cevap ise şudur: Fâil sözü hem seçme gücü ve inceleme ile bir işi yapan, hem de tabiatı dolayısıyla bir işi yapan için kullanılan bir cins benzemektedir. Bu görüş doğrudur ve “*fâil*” sözü konusundaki tanımımız da bunu kanıtlamaktadır.

Ancak, bu görüş, filozofların ilk fâilin (*Tanrı'nın*) irade sahibi olduğu görüşünde olmadıkları kanısını uyandırmaktadır. Buna göre bu bölümlleme, yani her varlığın ya özü dolayısıyla varlığı zorunlu olan ya da başkası dolayısıyla var olan biçimindeki ayırım, kendiliğinden bilinen bir şey değildir.

Gazzâlî, filozofların görüşünü reddederek der ki:

Böylesine bir adlandırmaya başvurmak yanlıştır; çünkü biz, her ne yönden olursa olsun, her nedene fâil diyemediğimiz gibi her nedenliye de *"yapılan şey"* diyemeyiz. Eğer durum böyle olsaydı, cansız varlığın fiili bulunmayıp, yalnızca canlı varlığın fiili bulunduğu söylenmesi doğru olmazdı. İşte bu, herkesçe kabul edilen ve doğru olan sözlerden biridir.

Derim ki:

Gazzâlî'nin her nedene fâil adı verilmeyeceğini söylemesi doğrudur. Onun cansız varlığa fâil denemeyeceği hususundaki kanıtı ise, yanlıştır; çünkü cansız varlıktan fiil kaldırıldığı zaman, ondan mutlak fiil değil, ancak akıl ve iradenin sonucu olan fiil kaldırılmış olur; zira biz kimi sonradan olan cansız varlıkların, ateşin her kuru ve yaş nesneyi, bu nesnede kuvve hâlinde bulunanı fiil hâline çıkarmak suretiyle, kendisine benzer bir ateşe dönüştürmesi gibi, benzerlerini kuvveden fiile çıkararak, var ettiklerini görürüz. İşte bu nedenle, kendisinde kuvve hâli bulunmayan ve ateşin fiilini kabule elverişli olmayan herhangi bir şeyde ateşin kendi benzerini meydana getirmesi mümkün değildir. Bununla birlikte onlar (kelâmcılar), ateşin fâil olmasını inkâr ederler. Bu konu daha sonra ele alınacaktır. Ayrıca canlı varlıkların bedenlerinde besini, beslenenin bir parçası hâline getiren ve canlı varlığın bedenini yöneten birtakım tabiî kuvvetlerin bulunduğundan hiç kimenin kuşkusu yoktur. Eğer bu kuvvetlerin yönetiminin ortadan kalktığı düşünülürse, Galen (Câlinûs)'in de dediği gibi, canlı varlıklar yok olur. İşte bu yönetim dolayısıyla ona *"diri"*, bu kuvvetlerin onda bulunmaması hâlinde de ona *"ölü"* adını veririz.

Daha sonra Gazzâlî der ki:

Cansız varlığa ancak istiâre yoluyla fâil adı verilebilir; nitekim ona mecazî anlamda “*isteyen*” ve “*dileyen*” adı da verilmektedir. [Çünkü, taşın merkezi dilemesi (*irade etmesi*) ve onu istemesi dolayısıyla, düştüğü söylenir. Oysa gerçekte dileme ve isteme ancak dilenen ve istenen şeyi bilmek suretiyle düşünülebilir. Bunların da ancak canlı varlıklarda bulunması söz konusu olabilir].

Derim ki:

Cansız varlığa fâil adının verilmesi ve bundan da irade edenin fiilini yerine getirmesinin anlaşılması, tıpkı onu isteyen ve dileyen olduğu söylendiğinde olduğu gibi, mecazî anlamdadır. Fakat cansız varlığın yapan, isteyen ve dileyen olmasından onun kendisinden başkasını kuvveden fiile çıkarması anlaşılıyorsa, o tam anlamıyla gerçek fâil demektir.

Daha sonra Gazzâlî, der ki:

[266]

Sizin, “*yaptı*” sözünüzün genel bir anlam ifade ettiğini; ta-biî ve iradî fiil olmak üzere ikiye ayrıldığını söylemeniz kabul edilmez. Bu, bir kimsenin “*irade etti*” sözünün genel bir anlamda olup, irade edilen şeyi bilmek suretiyle irade eden ve irade ettiği şeyi bilmeden irade eden olmak üzere ikiye ayrıldığını söylemesine benzer ki, böyle bir şey yanlıştır; çünkü irade zorunlu olarak bilgiyi içerir; nitekim fiil de zorunlu olarak iradeyi içermektedir.

Derim ki:

Onların (filozofların) fâilin irade eden ve irade etmeyen olmak üzere ikiye ayrıldığını söylemeleri doğru olup, bu hususu fâilin tanımı da kanıtlamaktadır. Bunu, iradenin bilgiye dayanan ve bilgiyi dayanmayan biçiminde ikiye ayrılmasına benzetmek yanlıştır; çünkü iradeye dayanan fiil, bilen tanımı da bulunmaktadır ve dolayısıyla bu ayrım, boş bir ayrımdır. Oysa fiilin tanımı bilgiyi içermemektedir; çünkü bilgisi olmayan bir kimse kendisinden başka bir şeyi yokluktan varlığa çıkarabilir. Bu husus, açıkça bilinmektedir. İşte bu nedenle bilginler yüce Tanrı'nın “*yıkılmayı dileyen (yıkılmaya*

yüz tutmuş) bir duvar gördüler"²⁹ âyetinin bir istiâre olduğunu söylemişlerdir.

Daha sonra Gazzâlî der ki:

Sizin "*tabiat dolayısıyla yaptı*" sözünüzün, sözcükleri açısından, çelişik olmadığını söylemeniz doğru değildir; çünkü burada gerçek anlamda bir çelişki söz konusudur; fakat bu çelişkiyi hemen anlamak mümkün olmadığı gibi, tabiatın fiilden kaçınması da önemsenecek ölçüde değildir; çünkü burada mecazî bir anlam söz konusudur. Tabiat bir bakıma neden olduğu ve fâil de yine bir neden olduğu için, ona mecazî anlamda fiil adı verilmiştir. Öte yandan "*seçme gücüyle yaptı*" denildiğinde, bu deyiş, "*dilediği şeyi bilerek irade etti*" sözünde olduğu gibi, gerçekte bir tekrardan ibarettir.

Derim ki:

Bu sözün yanlış olduğundan hiç kimsenin kuşkusu yoktur; çünkü kendisinden başkasını yokluktan varlığa çıkaran, yani bu konuda bir şey yapanın, başka bir şeye benzetme yoluyla, fâil olduğu söylenemeyip, fâilin tanımı kendisine uygun düş-
[268] tüşü için, onun gerçek anlamda fâil olduğu söylenebilir. Fâilin, tabiat dolayısıyla yapan ve seçme gücü sayesinde yapan olmak üzere ikiye ayrılması, ortaklaşa bir ada sahip bölümlenme olmayıp, yalnızca bir cinsin bölümlenmeye tabi tutulmasıdır. İşte bundan dolayı bir kimsenin, fâilin, tabiat dolayısıyla fâil ve seçme gücü dolayısıyla fâil olmak üzere iki bölüme ayrıldığını söylemesi doğrudur; çünkü kendisinden başkasını kuvveden *fiile* çıkaran, işte bu iki bölüme ayrılmaktadır.

Gazzâlî der ki:

Bununla birlikte, "*yaptı*" sözünün hem mecazî hem de gerçek anlamda kullanılabileceği düşünüldüğü için insan, "*seçme gücüyle yaptı*" sözünü söylemekten kaçınmaz; dolayısıyla bu sözün anlamı, "*diliyle konuştu*" ve "*gözüyle baktı*" sözünde olduğu gibi, "*mecazî olarak değil gerçek bir fiil olarak yaptı*" de-
[269] mektir; çünkü görme yerine mecazî anlamda "*kalp*" sözünü

kullanmak ve konuşma yerine başıyla “*evet*” demek anlamında başı ve eli hareket ettirmek mümkün olduğuna göre, “*diliyle söyledi*” ve “*gözüyle baktı*” demek yanlış olmaz; dolayısıyla burada herhangi bir mecaz olasılığı yoktur. İşte bu, insanın sürçmesine neden olacak ince bir noktadır. O hâlde, o akılsızların yanılığa düştükleri konuda dikkatli davranılsın!

Derim ki:

Bilgiye sahip olduğu iddia edilen bir kimsenin böylesine geçersiz bir benzetmeyi ve insanların, fiili *tabîf* ve *iradî* olmak üzere ikiye ayırırken ortaya attıkları yanlış bir nedeni ileri sürmesi, işte bu sürçme noktasını oluşturmaktadır. Çünkü hiç kimse “*gözüyle baktı*” ve “*gözünden başka bir şeyle baktı*” sözünü, bunların bakmanın bölümleri olduğu inancıyla söylemez; ter- [270] sine, yalnızca gerçek anlamda bakmayı vurgulamak ve ondan mecazî anlamda bakmanın anlaşılmasını imkânsız kılmak için “*gözüyle baktı*” der. İşte bundan dolayı gören kimse, ilk bakışta gerçek anlamın amaçlandığını anladığında, aklın onun bakmayı gözle belirlemesinin hemen hemen anlamsız bir şey olduğunu kavraması mümkündür. Oysa bir kimse “*tabiat dolayısıyla yaptı*” dediğinde, hiçbir akıl sahibi, bunun fiilin bir bölümünü oluşturduğu konusunda ayrılığa düşmez. Eğer “*iradesiyle yaptı*” sözü, “*gözüyle baktı*” sözüne benzeseydi, “*tabiat dolayısıyla yaptı*” sözü mecazî bir anlam ifâde ederdi. “*Tabiat dolayısıyla yapan*” deyişi, fiil yönünden, “*irade ile yapan*”dan daha çok yerleşmiş bir deyiştir; çünkü “*tabiat dolayısıyla yapan*”, fiilini hiç kesintiye uğramaksızın, sürekli olarak yapar. Oysa “*irade dolayısıyla yapan*” böyle değildir. İşte bundan ötürü, kelâmcılara karşı çıkanlar, bu kanıtı onlara karşı kullanarak şöyle derler: [271]

“*Tabiat dolayısıyla yaptı*” sözü, “*gözüyle baktı*” sözüne benzer; “*iradesiyle yaptı*” sözü ise, özellikle insanın hiçbir kazanma fiil (*iktisabı*) ve var olan nesneleri etkileyen bir fiili bulunmadığını ileri süren Eş’arîlerce mecazî anlamdadır. Eğer bu âlemde bulunan fâil bu durumda ise, öteki dünyadaki gerçek fâilin tanımında, O’nun, bilgi ve iradenin sonucu olarak, bir fiili yaptığının söylenmesi nereden bilinebilir?

Gazzâlî, filozofların adına cevap vererek, der ki:

Filozoflar diyebilir ki: Fâilin fâil diye adlandırılması, ancak dil aracılığıyla bilinir. [Böyle olmasaydı, akıl bir şeyin nedeninin irade eden ve etmeyen biçiminde ikiye ayrılabilceğini açıkça düşünebilir ve her iki durumda da *"fil"* sözcüğünün gerçek anlamda olup olmadığı hususunda bir tartışma ortaya çıkabilirdi. Ortaya çıkan bu durumun inkârı mümkün değildir; çünkü Araplar, *"ateş yakar"*, *"kılıç keser"*, *"buz soğuktur"*, *"müshil (skamonya) ishal eder"*, *"ekmek doyurur"* ve *"su susuzluğu giderir"* derler. *"Dövüyor"* sözümüz *"dövme işini yapıyor"*; *"yakıyor"* sözümüz, *"yakma işini yapıyor"* ve *"kesiyor"* sözümüz de *"kesme işini yapıyor"* anlamına gelir]. Bütün bunların mecaz olduğunu söyleyecek olursanız, bu konuda hiçbir dayanağınız olmadan hüküm veriyorsunuz demektir.

Derim ki:

Kısaca bu görüş, yaygın bir kanıtlamadır; nitekim Araplar, bir şey üzerinde etkisi olan kimseye, seçme gücü bulunmasa da, mecazî anlamda değil, gerçek anlamda fâil derler. Dolayısıyla bu kanıt, cedelî olup, cevap olarak hiçbir değeri bulunmamaktadır.

[272] Gazzâlî, filozoflara cevap vererek, der ki:

Bütün bunlar mecazî olarak söylenmiştir. Gerçek fiil ancak iradeye dayanan fiildir. Bunun kanıtı şudur: Bir olayın, biri iradî olan, öteki iradî olmayan şeklinde iki temele dayandığını varsaydığımızda, akıl fiili iradî olana bağlar. Dilde de durum böyledir; çünkü bir kimse, bir insanı ateşe atar ve o insan da ölürse, katil ateş değil, o insanı ateşe atan kimsedir. Böylece *"onu falan kimse öldürdü"* sözü doğru olmuş olur. [Eğer *"fâil"* sözcüğü hem irade eden hem de irade etmeyen hakkında, biri gerçek öteki ise mecazî anlamda olmaksızın, aynı anlamda kullanılacak olsaydı, bu durumda öldürme işi ateş öldürme olayının en yakın nedeni olduğu ve ateşe atan kimse ise yalnızca insanla ateşi bir araya getirmekten başka bir işi yapmadığı hâlde dil, görenek ve akıl yönünden, niçin irade, sahibine bağlanmış olsun. Fakat bu bir araya getirme irade sayesinde

olup, ateşin etkisi irade sayesinde olmadığından, insana kâtil adı verilmiştir; ateş için ise, bu ad yalnızca mecazî anlamda kullanılmıştır. Bu da göstermektedir ki, fâil fiili iradesi sayesinde kendisinden çıkan kimsedir. Tanrı onların söylediği gibi, fiili irade eden ve seçen varlık olmasaydı] ancak mecazî anlamda yaratıcı ve yapıcı olurdu.

Derim ki:

Bu cevap, yanlış üzerine yanlış yapan kimselerin vereceği bir cevaptır. Gazzâlî ise bu bakımdan en üstün yeri işgal etmektedir. Bununla birlikte belki de çağdaşları onu, kendisinden filozofların görüşünde olduğu sanısını ortadan kaldırmak için, bu kitabı yazmaya zorlamışlardır. Çünkü hiç kimse fiili bir âlete bağlamamaktadır. Fiil yalnızca kendisini ilk hareket ettirene bağlanmaktadır. O hâlde bir kimseyi ateşe atarak öldüren kimse, gerçek fâil; ateş ise öldürme işini yapmayı sağlayan bir âlettir. Hiç kimse, ateşin yaktığı kimseyi, bu yakma işi [273] herhangi bir kimsenin dilemesine dayanmaksızın, ateşin mecazî anlamda yaktığını söyleyemez. Buradaki yanlışlığın nedeni, bileşik için doğru olanı, basit ve bileşik olmayıp, tikel olana kanıt getirmektir ki, bu yol, zencinin, dişleri beyaz olduğu için, mutlak anlamda beyaz olduğunu söylemek gibi, safsatacıların izledikleri yollardan biridir. Oysa filozoflar, yüce Tanrı'nın mutlak anlamda irade sahibi olmadığını söylememektedirler; çünkü Tanrı bilgi sayesinde ve bilginin sonucu olarak fâildir ve O, her ikisi de mümkün olan birbirine karşıt iki fiilden en üstününü yapandır. Filozoflar, yalnızca, Tanrı'nın insan iradesine benzer bir irade ile irade eden olmadığını söylerler.

Gazzâlî, filozoflar adına cevap vererek der ki:

Filozoflar şöyle diyebilirler: Yüce Tanrı'nın fâil olmasından biz, O'nun dışındaki her varlığın var olmasının bir nedeni olduğunu ve âlemin O'nunla varlığını sürdürdüğünü anlarız. Eğer Tanrı var olmasaydı, âlemin varlığı da düşünülemezdi. [Tıpkı Güneş'in yokluğu düşünüldüğünde, ışığın da yok olacağı gibi, Tanrı'nın yokluğu düşünülecek olsaydı, âlem de yok olurdu. Tanrı'nın fâil olmasından biz işte bunu anlıyoruz. Eğer

karşıtlarımız bu anlamı “*fil*” sözcüğüne vermekten kaçınırlarsa] anlam açıkça ortaya çıktığına göre, sözcükler üzerinde tartışmaya gerek yoktur.

[274] Derim ki:

Kısaca bu cevaptan filozofların, karşıtları karşısında, yüce Tanrı'nın fâil olmayıp, yalnızca bir şeyin tamamlanmasını sağlayan nedenlerden biri olduğu biçimindeki görüşü kabul ettikleri anlamı çıkmaktadır. Bu cevap doğru bir cevap değildir; çünkü filozofların bu durumda nefsin bedenin ilkesi olması biçiminde, ilk nedenin de, bütünün sûreti imiş gibi bir ilke olduğu sonucuna varmaları gerekir. Oysa filozoflardan hiçbirisi böyle bir şey söylememektedir.

Daha sonra Gazzâlî, filozoflara cevap vererek, der ki:

Deriz ki: Amacımız, bu anlamın “*fil*” ve “*yapma*” sözcüklerine verilemeyeceğini açıklamaktır. “*Fiil*” ve “*yapma*” ancak gerçekten iradenin sonucu olarak ortaya çıkan şey anlamına gelebilir. Oysa siz, fiilin gerçek anlamını reddederek, [Müslümanlar arasında üstün bir yer kazanmak için bu sözcüğü kullanmaktasınız. Fakat din, kendi anlamlarına sahip olmayan sözcükleri kullanmakla olgun bir duruma gelmez. O hâlde, Tanrı'nın hiçbir fiili bulunmadığını açıkça söyleyiniz ki, inancınızın İslam dinine aykırı olduğu ortaya çıksın. Tanrı'nın, âlemin yaratıcısı ve âlemin O'nun yapıtı olduğunu söyleyerek kimseyi aldatmayın; çünkü siz kullandığınız sözcüklerin gerçek anlamlarını reddetmektesiniz]. Bu tartışmanın amacı, yalnızca bu aldatmanın ortaya konmasıdır.

Derim ki:

Eğer onlar Gazzâlî'nin kendilerine söylediği şeyi söylüyor olsalardı, bu görüş, filozoflar için bağlayıcı olurdu; çünkü bu duruma göre filozofların, âlemin ne tabiat ne de irade dolayısıyla bir fâilinin bulunduğunu ve ayrıca bu iki durum dışında fâil olabilecek bir şeyin de olmadığını kabul etmeleri gerekmektedir. Gazzâlî'nin söylediklerinin, onların aldatmalarının açıkça ortaya konmasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Tersine

asıl aldatmayı Gazzâlî filozoflara söylemedikleri sözleri isnat etmekle yapmaktadır.

Gazzâlî der ki:

[275]

Filozofların ilkelerine göre, âlemin, yüce Tanrı'nın bir fiili olduğunun geçersiz kılınmasını sağlayan ikinci yön, fiilde bulunan koşulla ilgilidir. Fiil, sonradan var etmekle ilgilidir. Oysa filozoflara göre, âlem öncesiz olup, sonradan var olmamıştır. Fiilin anlamı, var etmek suretiyle bir şeyin yokluktan varlığa çıkarılmasıdır. Öncesizde ise, böyle bir şey düşünülemez; çünkü var olanın var edilmesi mümkün değildir. O hâlde fiilin koşulu, sonradan var olmaktır. Buna karşılık filozoflarca âlem öncesiz olduğuna göre, nasıl olur da Tanrı'nın bir fiili olabilir?

Derim ki:

Âlem, her hareket sonradan var olan parçalardan oluştuğu için, hareketli olması bakımından değil, özü dolayısıyla öncesiz ve var olsaydı, onun asla bir fâili bulunmazdı. Öte yandan âlem, sürekli var olması ve var olmasının da bir başlangıcı ve sonunun bulunmaması anlamında öncesiz olsaydı, var etme deyiminin sürekli var olmayı sağlayan varlığa verilmesi, süreksiz var etmeye neden olan varlığa verilmesinden daha doğru olurdu. İşte bu bakımdan âlem, yüce Tanrı tarafından sonradan var edilmiştir. Dolayısıyla âlemin sonradan var olduğunu söylemek, öncesiz olduğunu söylemekten daha uygundur. Filozoflar ise, âlemin, bir şeyden var olduğunu, bir za- [276] manda bulunduğunu ve yokluk hâlinde sonra var olduğunu söylemekten kaçınmak için, öncesiz olduğunu söylemişlerdir.

Daha sonra Gazzâlî, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Filozoflar şöyle diyebilirler: "Sonradan var olan (*hâdis*) yokluktan sonra var olan anlamına gelir. O hâlde fâil bir şeyi var ettiğinde, kendisinden çıkan ve onunla ilişkili olan şeyin salt varlık mı, salt yokluk mu, yoksa hem salt varlık hem de salt yokluk mu olduğunu inceleyelim. Fâille ilişkili olan şeyin daha önce gelen yokluk olduğunu söylemek yanlıştır; çünkü fâilin yokluk üzerinde hiçbir etkinliği yoktur. Aynı şekilde,

onunla ilişkili olan şeyin hem salt varlık hem de salt yokluk olduğunu söylemek de yanlıştır; çünkü yokluğun fâille hiçbir şekilde ilişkili olmadığı ve yokluğun yokluk olması bakımından bir fâile asla ihtiyacı bulunmadığı açıkça bilinmektedir. O hâlde geriye onun var olması bakımından fâille ilişkili olduğu fâilden çıkan şeyin salt varlık olduğu ve fâil için varlık dışında bir ilişki bulunmadığı hususu kalmaktadır. Eğer varlığın sürekli olduğu var sayılırsa, ilişkinin de sürekli olduğu varsayılır [277] demektir. Bu ilişki sürekli olunca, ilişkinin söz konusu olduğu şey de etkinlik bakımından daha üstün ve daha sürekli olmuş olur; çünkü yokluğun fâille hiçbir zaman ilişkisi yoktur. O hâlde geriye onun sonradan olması bakımından fâille ilişkisi olduğunu söylemek kalmaktadır. Onun sonradan var olmasının yokluktan sonra var olmasından başka bir anlamı yoktur. Yokluğun ise, fâille ilişkisi yoktur.

[Eğer daha önce gelen yokluk varlığın bir niteliği sayılıp, fâille ilişkisi olan şeyin, herhangi bir varlık değil, özel bir varlık, yani kendisinden önce yokluk gelen varlık olduğu söylenirse, şöyle karşılık verilebilir: Yokluğun ondan önce gelmiş olması bir fâilin fiili ve bir yapıcının yapıtı değildir; çünkü bu varlığın, fâilinden çıkması, ancak yokluk daha önce geldiği takdirde, düşünülebilir. Yokluğun daha önce gelmesi ise, fâilin fiili olamaz. O hâlde, varlıktan önce gelen yokluğun fâilin fiili olmamasından, onun fâille ilişkisi bulunmadığı sonucu ortaya çıkar. Dolayısıyla yokluğun, fiilin fiil olması için, şart olduğunu ileri sürmek, kendisi üzerinde fâilin hiçbir etkisinin bulunmadığı bir şeyi şart olarak ileri sürmek demektir].

Derim ki:

Bu görüş, İbn Sînâ'nın bu konuda filozoflar adını verdiği bir yanıttır.³⁰ Ancak bu yanıt safsatadan ibarettir; çünkü İbn Sînâ tam bir bölümlemenin ifade etmesi gereken hususlardan birisini dışarıda bırakmaktadır. Zira, İbn Sînâ diyor ki: Fâilin fiilinin sonradan olanın varlığıyla ya da ondan önce gelen ve yokluk olması bakımından yoklukla, yahut da her ikisiyle

birden ilişkili olması gerekir. Oysa bu fiilin yokluğa ilişmesi imkânsızdır; çünkü fâil yokluğu meydana getiremez. İşte bu [278] nedenlerle onun her ikisine birden ilişmesi imkânsızdır. O hâlde geriye onun yalnızca varlığa iliştiği hususu kalmaktadır. Nitekim var etme, fiilin varlığa ilişmesinden başka bir şey değildir. Başka bir deyişle fâilin fiili, var etmeden başka bir şey değildir. Bu duruma göre, kendisinden önce yokluğun geçtiği varlıkla kendisinden önce yokluğun geçmediği varlık arasında hiçbir fark yok demektir. Bu görüşteki yanlışlığın nedeni, fâilin fiilinin ancak yokluk durumundaki varlığa, yani kuvve hâlindeki varlığa ilişmesi, buna karşılık fiil hâlinde olması bakımından fiil hâlindeki varlığa ve yokluk olması bakımından yokluğa ilişmeyip, tersine kendisinde yokluğun bulunduğu eksik varlığa ilişmesidir. O hâlde fâilin fiili yokluğa ilişmez; çünkü yokluk fiil değildir. Ayrıca yoklukla ilgisi bulunmayan varlığa da ilişmez; çünkü varlığın en yetkin durumuna ulaşan her nesne ne var edilmeye ne de bir var edene gereksinme [279] duyar. Yoklukla ilgisi bulunan varlık ise, ancak var eden var olduğu sürece var olabilir. İşte bu nedenle, daima bir hareket ettiriciye muhtaç olan hareketin varlığında olduğu gibi, âlemin varlığına ezelden beri yokluğun iliştiği ve daha sonra da ilişmekte devam edeceği kabul edilmedikçe, bu güçlükten kurtulmak mümkün değildir.

Filozoflardan gerçeği araştıranlar, ay-altı âleminde olduğu gibi gök âleminin de yüce Tanrı'yla olan ilişkisinin böyle olduğuna inanırlar. Yaratılmış şeylerle yapılmış şeyler bu suretle birbirlerinden ayrılırlar; çünkü yapılmış şeyler var olunca, kendilerine yokluk ilişir ve bundan dolayı bu türlü şeyler varlıklarını sürdürebilmeleri için, bir fâile muhtaçtırlar.

Gazzâlî der ki:

Var olanın var edilemeyeceği biçimindeki sözünüzle yokluktan sonra onun varlığının başlamayacağını amaçlıyorsanız, bu görüş doğrudur. Eğer bu görüşünüzle, onun var olduğu anda var edilemeyeceğini amaçlıyorsanız, biz daha önce onun yok olduğu anda değil, ancak var olduğu anda var edi-

lebileceğini göstermiştik. Çünkü bir şey, ancak fâil onu var ettiğinde var olmuş olur; dolayısıyla fâil onu yokluğu anında değil, fâilden çıkarak var olduğu anda var etmiş olur. Var etme fâilin var eden ve yapılanın da var edilen olmasına bağlıdır; çünkü var etme, var edenle var edilen arasındaki bir ilişkiden ibarettir. Bütün bunlar varlıkla birlikte bulunup, daha önce bulunmayan ilişkilerdir. O hâlde var etmeden fâilin var eden ve yapılanın da var edilen olmasını sağlayan bir ilişki amaçlanıyorsa, var etme ancak var olan şey için söz konusudur. Filozoflar derler ki: İşte bundan ötürü, âlemin, Tanrı'nın öncesiz ve sonsuz (*ezelf ve edebî*) bir fiili olduğuna O'nun âlemin fâili olmadığı bir anın bulunmadığına hükmederiz, çünkü fâille ilişkili olan şey varlıktır. Bu ilişki devam ederse, varlık da devam eder; bu ilişki sona ererse, varlık da sona erer. Bu durum yüce Tanrı'nın yok olduğu düşünülse bile, âlemin yine de varlığını sürdüreceği biçimindeki düşüncenize benzemez; çünkü siz Tanrı'nın yapıyı yapan ustaya benzediğini sanıyorsanız, zira usta yok olduğu hâlde, yapı varlığını sürdürür. Dolayısıyla yapının varlığını sürdürmesi, ustasının varlığına bağlı olmayıp, yapıyı oluşturan şeylerin sağlamlığından ileri gelmektedir; çünkü suda olduğu gibi, yapıyı bütün hâlinde tutan bir güç bulunmasaydı, fâilin fiilinin onda meydana getirdiği şeklin varlığını sürdürmesi düşünülemezdi.

Derim ki:

Belki de âlem bu niteliğe sahiptir. Fakat genel olarak bu görüşü ileri sürmek doğru değildir; çünkü bu görüşe göre, var eden fâilin var etme işi, kendisinde hiçbir eksiklik bulunmayıp, hiçbir kuvve hâli de olmaksızın, fiilen var olması bakımından var olan bir şeye ilişmektedir. Ancak var olan şeyin tözünün, onun var edilmiş olmasına dayandığını düşünmek de mümkündür; çünkü yapılıp, var edilen şey, ancak var eden bir fail tarafından var edilmiş olur. Eğer onun bir var eden tarafından var edilmiş olması, tözüne eklenmiş bir şey ise, var eden fâil ile yapılıp, var edilen arasındaki ilişki sona erince, onun varlığının da sona ermesi gerekmez. Eğer onun, tözüne eklenmiş bir şey olmayıp, onun tözü bu ilişkiye yani var edilmiş olmasına daya-

niyorsa, İbn Sînâ'nın ileri sürdükleri doğru olmuş olur. Oysa bu husus, âlem konusunda doğru değildir; çünkü âlem böyle bir ilişki dolayısıyla var olmuş değildir; o, ancak tözü dolayısıyla var olmuş ve bu ilişki de onda sonradan gerçekleşmiştir. Belki de İbn Sînâ'nın söyledikleri bundan ibarettir ve maddelerinden ayrı olarak bulunan sûretleri kavrayan gök cisimlerinin sûret- [282] leri hakkında doğrudur. Filozoflar böyle bir iddiada bulunurlar; çünkü varlıkları düşünmeleri demek olan ve maddelerinden ayrı olarak bulunan birtakım sûretlerin var olduğu açıkça ortaya konmuştur. Oysa bu dünyada bilgi, ancak bilinen şey maddede bulunduğu için, bilinenden başkadır.

Gazzâlî, filozoflara cevap vererek der ki:

Buna şöyle cevap veririz. Fiil, daha önce yok olması ve yalnızca var olması bakımından değil, sonradan var olması bakımından fâile ilişir. Çünkü bizce fiil, var oluşunun ikinci anında, yani var iken fâile ilişmeyip sonradan var olması ve yokluktan varlığa çıkması bakımından var oluşu anında, fâile ilişir. Eğer ondan, sonradan var olma anlamı kaldırılırsa, onun bir fiil olduğu düşünülemeyeceği gibi, fâile iliştiği de düşünülemez. Sizin, onun sonradan var olmasının kendisinden önce yokluğun geçmesine bağlı olduğunu ve ondan önce yokluğun geçmesinin fâilin fiili ve yaratanın yaratması olmadığını söylemeniz de bunun gibidir. Fakat bu önce gelen yokluk varlığın, fâilin fiili olmasının koşuludur. O hâlde kendisinden önce yokluk geçmeyen varlık sürekli olup, bu varlığın fâilin fiili olması doğru değildir. Fiilin fiil olması için koşulan her şartın fâilin [283] fiiline bağlı olması gerekmez. Çünkü fâilin özü, kudreti, iradesi ve bilgisi onun fâil olmasının bir koşulu olup, fâilin bir eseri değildir. Bununla birlikte fiilin ancak var olan bir şeyden çıktığı düşünülebilir. O hâlde fâilin varlığı, iradesi, kudreti ve bilgisi, her ne kadar fâilin bir eseri olmasa da, fâil olmasının bir koşuludur.

Derim ki:

Bütün bu söylenenler doğrudur. Çünkü fâilin fiili yapılan şeye, ancak hareketli olması bakımından ilişir. Kuvve hâlinde-

ki varlıktan, fiil hâlindeki varlığa hareket ise, oluş (*hudûs*) adı verilen şeydir. Gazzâlî'nin de dediği gibi, yokluk, hareket ettiricinin meydana getirdiği hareketin varlığının koşullarından birisidir. İbn Sînâ'nın ileri sürdüğünün tersine, fâilin fiilinin koşulu olan şeye, (yani varlığa) fâilin fiili ilişmedikçe, bu fiil onun zıddına da (yani yokluğa) ilişmez. Fakat filozoflar tözsel ayırımları, rüzgâr, vb. gibi harekette söz konusu olan birtakım varlıkların bulunduğunu ileri sürerler. Gök küreleri ve bu kürelerin altında yer alan şeyler, ancak varlıkları harekette söz konusu olan varlıklar cinsindendir. Durum böyle olunca, bu varlıklar sürekli olarak öncesiz ve sonsuz bir biçimde oluşma [284] hâlinde demektir. İşte buna göre, öncesiz varlık var olmaya, öncesiz olmayandan daha layık olduğu gibi, oluşması öncesiz olan da oluşan adına, oluşması belli bir anda olandan daha layıktır. Eğer âlem bu niteliğe, yani tözünün hareket hâlinde olması niteliğine sahip bulunmasaydı tıpkı bir evin, tamamlanıp, işi bittikten sonra, daha önceki kanıtında İbn Sînâ'nın açıklamaya çalıştığı üzere, kendisiyle ilişki kurulan şey türünden olmadıkça, ustaya muhtaç olmaması gibi, âlem de var olduktan sonra yüce Tanrı'ya muhtaç olmazdı. Biz daha önce, bu görüşte olan İbn Sînâ'nın gök cisimlerinin sûretleri konusunda haklı olduğunu söylemiştik. Durum böyle olunca, âlemin, varlığı anında tözü harekette bulunduğu ve kendisine süreklilik kazandıran sûreti ile varlığı, nitelik ile ilgili bölümde sözü edilen şekiller ve yetkiler gibi nitelik tabiatında olmayıp, kendisiyle ilişki kurulan şey tabiatında olduğu için, fâil olması yönünden bir fâilin bulunması gerekir. Çünkü sûreti bu cins içinde yer alan ve bu cins içinde sayılan her şey var olduğun- [285] da ve varlığı sona erdiğinde, fâile muhtaç değildir. İşte bütün bunlar senin kuşkunı ortadan kaldırır ve senden bu karşıt görüşler dolayısıyla insanların düştükleri şaşkınlığı giderir.

Gazzâlî, filozof adına cevap vererek der ki:

Filozoflar şöyle diyebilirler: Eğer fiilin fâilden sonra gelmeksizin fâille birlikte bulunabileceğini kabul ederseniz, fâil sonradan olmuşsa, fiilin de sonradan olduğunun; fâil öncesiz ise, fiilin de öncesiz olduğunun kabul edilmesi gerekir. Fiilin

zaman bakımından fâilden sonra gelebileceğini ileri sürmeniz imkânsızdır; çünkü bir kap içindeki suda elini hareket ettiren kimse, elinin hareketi ile birlikte bir öncelik ya da sonralık bulunmaksızın, aynı anda suyu da hareket ettirmiş olur; zira su elin hareketinden sonra hareket etseydi su harekete geçmeden önce el ile aynı yerde bulunurdu. Öte yandan su daha önce hareket etseydi, elden ayrılırdı ve su elin hareketinden önce hareket ettiği hâlde, suyun hareketi elin bir eseri ve onun bir fiili olurdu. Eğer elin suda, bir öncesi bulunmaksızın, sürekli hareket ettiğini var sayacak olursak, suyun hareketi de öncesiz olacak ve öncesiz olduğu hâlde, elin bir eseri ve onun yaptığı bir şey olacaktır. Böyle bir şey sürekliliğin var sayılmasıyla imkânsız olmaz. Âlemin Tanrı'yla olan ilişkisi de işte böyledir.

Derim ki:

[286]

Bu görüş, hareketin hareket ettirici ile birlikte bulunması konusunda doğru olmakla birlikte, sükûn hâlindeki varlığın onu var edenle birlikte bulunması veya tabiatı sükûn ya da hareket hâlinde bulunmak olmayan bir şey konusunda, bu tür şeyler varsayılsa da, doğru değildir. O hâlde bu ilişkinin, hareketli olması bakımından, yalnızca fâille âlem arasında bulunduğunu kabul edelim. Her var olanın fiilinin, varlığına bağlı olduğu hususu, var olana tabiatı dışında bulunan bir şey ya da herhangi bir ilinti ilişmedikçe, fiil ister tabiî ister iradî olsun, doğrudur. O hâlde, Eş'arîlerin Öncesiz varlığı nasıl nitelendirdiklerine; Öncesiz varlıktan fiili, öncesiz varlığı sırasında nasıl kaldırdıklarına ve daha sonra da bu fiili O'nun için nasıl mümkün gördüklerine ve böylece O'nun öncesiz varlığını geçmiş ve gelecek diye nasıl ikiye ayırdıklarına bir bakınız. İşte bütün bunlar, filozoflara göre, boş ve saptırılmış şeylerdir.

Gazzâlî, daha önceki görüşlerle ilgili olarak, filozoflara cevap vererek der ki:

[287]

Deriz ki: Yokluktan var olan suyun hareketinde olduğu gibi, fiil var olduktan sonra onun fâille birlikte bulunmasını imkânsız görmeyiz; dolayısıyla suyun bu hareketinin, ister

fâilin özünden sonra gelsin ister onunla birlikte bulunsun, bir fiil olması mümkündür. Biz ancak öncesiz olan fiili imkânsız görürüz; çünkü yokluktan var olmayan bir şeye fiil adını vermek, gerçekliği olmayan salt bir mecazdır. Nedenlinin nedenle birlikte bulunmasına gelince, bunların sonradan olması da, öncesiz olması da mümkündür; nitekim öncesiz bilginin, öncesizin bilgili olmasının nedeni olduğu söylenir ve bu hususta herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Tartışma ancak *“fiil”* adı verilen şey konusunda olur. Nedenin neden olduğu şeye ancak mecazî anlamda nedenin fiili adı verilebilir; daha doğru bir deyişle, ona yokluktan var olması koşuluyla fiil adı verilebilir. Bir kimse varlığı sürekli olan öncesizi bir başkasının fiil hâli olarak nitelendirmeyi mümkün görürse, böyle bir şey ancak istiare yoluyla mümkün görülebilir. Sizin, *“eğer suyun hareketinin parmağın hareketiyle birlikte öncesiz ve sürekli olduğunu düşünürsek, suyun hareketi bir fiil olmaktan çıkmaz”* biçimindeki sözünüz, gerçekleri saptırmaktan başka bir şey değildir; çünkü parmağın bir fiili yoktur; fâil, yalnızca parmağın sahibi olan iradeli kimsedir. Eğer onun öncesiz olduğunu düşünürsek, parmağın hareketi, hareketin her parçası yoktan var olduğu için, onun bir fiili olur. Hareket işte bu anlamda bir fiildir. Suyun hareketine gelince, bu hareketin onun fiilinden ileri geldiğini değil, ancak Tanrı'nın fiilinin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Her ne suretle olursa olsun, onun fiil olması, sonradan var olması bakımındandır; ancak, sonradan olması bakımından bir fiil olduğu hâlde, onun var oluşu sürekli dir.

Daha sonra Gazzâlî, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Filozoflar şöyle diyebilirler. Eğer siz, fiilin var olması bakımından fâille olan ilişkisinin, nedenlinin nedenle olan ilişkisine benzediğini ve daha sonra da nedensellik ilişkisinin sürekli olduğunun düşünülebileceğini kabul ederseniz, şöyle deriz: Biz âlemin bir fiil olmasından, ancak yüce Tanrı'yla ilişkisi sürekli olan bir nedenli olmasını anlarız. Eğer siz buna fiil adını vermezseniz, anlamlar açıklığa kavuştuktan sonra sözcükler üzerinde tartışmaya gerek yoktur. Deriz ki: Bu konuda bizim

amacımız, doğruluğunu araştırmaksızın, bu sözcüklere fazla değer verdiğinizizi, size göre ne Tanrı'nın gerçek anlamda fâil, ne âlemin gerçek anlamda O'nun fiili olduğunu ve bu sözcüğü gerçek anlamda değil, mecazî anlamda kullandığınızı açıklamaktır. Bu husus da böylece açıklığa kavuşmuştur.

Derim ki:

[289]

Bu görüşü ileri sürerken Gazzâlî, filozofların, Tanrı'nın fâil olmasından yalnızca âlemin nedeni olduğunu ve nedenin nedeni ile birlikte bulunduğunu amaçlayarak, kendisine uyduklarını sanmaktadır. Fakat böyle bir şey filozofların asıl görüşlerinden dönmeleri anlamına gelir; çünkü nedeni, kendisinin, sûret ya da gâye olmak bakımından, nedeni olan bir nedenden çıktığı hâlde, etkin (*fâil*) neden olan bir nedenden çıkmaz; daha doğrusu etkin neden bazen bulunduğu hâlde, nedeni bulunmayabilir. Böylece Gazzâlî, müvekkilinin açıklama yapılmasına izin vermediği bir konuda açıklamada bulunan bir vekile benzemektedir. Gerçekte ise filozoflar, âlemin, öncesiz ve sonsuz olarak fâil durumunda olan, yani âlemi öncesiz ve sonsuz olarak yokluktan varlığa çıkaran bir fâilin bulunduğu görüşündedirler. Bu konu daha önce Aristotelesçilerle Eflâtuncular arasında tartışılmıştır. Buna göre, Eflâtun [290] (Plato), âlemin sonradan olduğu görüşünü ileri sürdüğü için, onun âlemin bir yaratıcısı ve yapıcısı bulunduğunu kabul ettiğinden kuşku yoktur³¹ Aristoteles ise, âlemin öncesiz olduğunu ileri sürdüğünden, Eflâtuncular, onun bu görüşüne karşı böyle bir kuşkuya düşmüşler ve Aristoteles'in âlemin bir yaratıcısı bulunduğu görüşünde olmadığını söylemişlerdir.³² Dolayısıyla Aristotelesçiler, Aristoteles'in gerçekte âlemin bir yaratıcısı ve yapıcısı bulunduğu görüşünde olduğunu ifade eden birtakım yanıtlar vermek zorunda kalmışlardır. Yeri gelince bu husus yeterince açıklanacaktır.

31 Bkz. Platon (Eflâtun), *Timaeus*, 28A-29A. Ancak Eflâtun burada, parçada belirtildiği gibi yoktan var eden bir yaratıcıyı değil, biçimlendiren bir yaratıcı, bir sanatkârı kastetmektedir.

32 Nitekim D. Ross da Aristoteles'in yapıtlarının incelenmesinden bu sonucu çıkarmaktadır. Bkz. *Aristotle*, Londra, 1966, s. 184.

Burada ilke olarak ileri sürülen fikir şudur: Onlara (Aristotelesçilere) göre, gök cisimlerinin varlıkları, kendilerinde bulunan hareketle süreklilik kazanır. Hareketi onlara veren ise, gerçekte bu hareketin fâilidir. Gök cisimlerinin varlığı ise, ancak hareketle yetkinliğe ulaştığına göre, onlara hareketi veren aynı zamanda gök cisimlerinin de fâili demektir. Ayrıca onlara göre, bu fâil (*Tanrı*) âlemin bir olmasını sağlayan birliği verendir. Bileşik bir şeyin varlığının koşulu olan birliği veren de, bileşikliği gerçekleştiren parçaların varlığını verendir, çünkü bileşiklik, daha önce açıklandığı üzere, parçaların bir nedenidir. Bütün âlemle birlikte bulunan İlk İlke'nin durumu işte böyledir. Onların, "*fiil sonradan var olmuştur*" sözü doğrudur; çünkü fiil hareket demektir. Burada hareketi verilen öncesizliğin anlamı, yalnızca onun öncesinin de sonrasının da bulunmamasıdır. İşte bundan dolayı onlar, "*âlem öncesizdir*" sözleriyle, onun, hareket olmalarından dolayı öncesiz olan nesnelerden meydana geldiğini amaçlamazlar. İşte Eş'arîler bu hususu iyice anlayamadıklarından, Tanrı'nın da âlemin de öncesiz olduğunu söylemekte güçlük çekmişlerdir. İşte bundan ötürü, âlem için "*sürekli var olma*" sözcüğü, "*öncesizlik*" sözcüğünden daha doğru görülmüştür.

[292] Gazzâlî der ki:

Filozofların kabul ettikleri ilkelere göre, âlemin yüce Tanrı'nın bir fiili olmasının imkânsızlığına ilişkin üçüncü yön, fâil ile fiil arasında ortak bir koşulun bulunmasına bağlıdır; çünkü filozoflara göre, birden yalnızca bir tek şey çıkar. İlk ilke, her bakımdan bir olduğu hâlde, âlem çeşitli nesnelerden oluşmuştur. Dolayısıyla onların kabul ettikleri ilkelere göre, âlemin yüce Tanrı'nın bir fiili olması düşünülemez.

Derim ki:

Bu ilke ve gerektirdiği sonuç kabul edildiği takdirde, buna cevap vermek güçtür. Bununla birlikte, böyle bir ilkeyi yalnızca sonraki İslam filozofları ileri sürmüşlerdir.³³

33 Söz gelimi, bkz. İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 453.

Daha sonra Gazzâlî, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Filozoflar şöyle diyebilirler: Âlem, bir bütün olarak, hiçbir aracı bulunmaksızın, yüce Tanrı'dan çıkmamıştır. Tersine, O'ndan çıkan bir tek varlıktır ve bu varlık da yaratıkların ilkidir. Bu ilk yaratık salt akıldır; başka bir deyişle o, herhangi bir yer kaplamaksızın, tek başına var olan bir töz olup, hem kendi nefsi hem de kendi ilkesini bilir ve Şeriat dilinde ona "*melek*" adı verilir. Daha sonra bundan da bir üçüncü ve bu üçüncüden de bir dördüncü ilke çıkar ve böylece varlıklar birtakım araçlar vasıtasıyla çoğalırlar. Çünkü fiilin çeşitli olması ve çoğalması ya tıpkı tutku (*eş-şehvet*) yetisi ile yaptığımız şeyin, öfke (*el-gazab*) yetisiyle yaptığımız şeyden farklı olması gibi, etkin güçlerin (*fâil kuvvetlerin*) farklı olmasından, ya tıpkı güneşin yıkanmış giysileri beyazlaştırması, insanın yüzünü esmerleştirmesi, bazı tözleri eritip, bazılarını katılaştırması gibi maddelerin farklı olmasından, ya tıpkı bir tek marangozun, bıçkı ile biçmesi, keserle kesmesi ve matkapla delmesi gibi aletlerin farklı olmasından ileri gelir. Ya da fiilin çoğalması, önce bir fiili, daha sonra bu fiilin başka bir fiili meydana getirmesi suretiyle fiilin çoğalması biçiminde, birtakım araçlar sayesinde olur. Bütün bu olasılıklar ilk ilke söz konusu olduğunda imkânsızdır. Çünkü ilk ilkenin özünde, daha sonra Tanrı'nın birliği ile ilgili kanıtlarda göreceğimiz gibi, ne bir farklılık, ne bir ikilik, ne de çokluk bulunmaktadır. Ayrıca burada maddelerin farklılığı da söz konusu değildir. Çünkü buradaki tartışma, söz gelişi, ilk madde olan ilk nedenli hakkındadır. Öte yandan burada aletin farklılığı da söz konusu değildir; çünkü Tanrı'yla birlikte kendisine eşit düzeyde bir varlık yoktur dolayısıyla buradaki tartışma ilk aletin sonradan var olması hakkındadır. O hâlde geriye âlemdeki çokluğun, daha önce de geçtiği gibi, birtakım ilintiler vasıtasıyla yüce Tanrı'dan çıkmış olmasından başka bir şey kalmamaktadır.

Derim ki:

[294]

Bu görüş kısaca şöyle ifade edilebilir: İlk ilke bileşik olmayıp, bir tek ise, O'ndan ancak bir tek nesne çıkabilir. Dolayısıyla

la fâilin fiili ancak ya maddelerden ötürü farklılık gösterir, çoğalabilir ki, aslında bu İlk İlke ile birlikte hiçbir madde yoktur; ya da aletten ötürü farklılık gösterip, çoğalabilir ki, aslında O'nunla birlikte bir alet de bulunmamaktadır. Böylece geriye, farklılığın ve çoğalmanın birtakım araçlardan ötürü olması kalmaktadır ki, bunun sonucu olarak O'ndan önce "*bir*", bu birden de başka "*bir*", yine bu birden de bir başka "*bir*" çıkmak suretiyle çokluk meydana gelir.

Daha sonra Gazzâlî, onların bu görüşüne karşı çıkararak, şöyle der:

Deriz ki: Filozofların bu görüşünden şu sonuç çıkar. Âlemde bireylerden bileşik hiçbir şey yoktur; tersine bütün varlıklar tek tek vardır, her tek varlık, kendi üstünde yer alan öteki tek varlığın eseri, altındakinin ise nedenidir. Bu sıralanma, tıpkı onun yukarıya doğru nedeni bulunmayan bir nedende sona ermesi gibi, eseri bulunmayan bir eserde sona erer. Gerçekte ise durum böyle değildir; çünkü onlara göre, cisim; sûret ve ilk maddeden bileşik olarak meydana gelmekte; ve bunların [295] bir araya gelmesiyle de bir tek şey ortaya çıkmaktadır. Yine insan da cisim ve nefsten meydana gelmekte; bunlardan biri ötekinden var olmayıp, her ikisinin varlığı da başka bir nedene dayanmaktadır. Onlara göre, gök küresi de böyledir; çünkü gök küresi nefis sahibi olan bir gök cismidir. Böyle olduğu hâlde ne nefis bu gök cisminin ne de gök cismi bu nefsten meydana gelmektedir; tersine, her ikisi de bunların dışında bir başka nedenden çıkmaktadır. O hâlde bu bileşik varlıklar nasıl var olmuşlardır? Acaba bir tek nedenden mi var olmuşlardır? Bu durumda onların "*birden ancak bir çıkar*" sözü geçersizdir. Acaba onlar bileşik bir nedenden mi var olmuşlardır? Bu durumda ise, bu nedenle ilgili aynı soru, bileşik ve basit zorunlu olarak buluşuncaya kadar, tekrarlanır. Çünkü ilk ilke hasittir; ötekiler ise bileşiktir; bu da onların buluşmasıyla düşünülebilir. Bu buluşma gerçekleştiği anda, onların "*birden ancak bir çıkar*" sözü geçersiz olur.

Derim ki:

Bu söz, İlk Fâili, bu dünyadaki basit fâil gibi gördükleri ve bütün varlıkları da basit sandıkları takdirde, filozoflar için bağlayıcıdır. Bununla birlikte, bu söz, ancak onu genel olarak bütün varlıklara uygulayan kimse için geçerli olur. Varlığı, ay- [296] rık (*soyut*) varlık ve duyularla algılanan maddi varlık olmak üzere, ikiye ayıran kimseye gelince, bu kimse bu ayırımı yapmakla duyularla algılanan varlığın kendilerine doğru yükseldiği ilkeleri, akılla kavranan varlıkların, kendilerine doğru yükseldiği ilkelerden ayırmış, duyularla algılanan varlıkların ilkelerini madde ve sûret olarak görmüş; gök cismine varınca dek, bu varlıklardan bazılarını bazılarının fâili saymış ve akılla kavranan tözleri, bir bakıma sûrete, bir bakıma gâye-ye, bir bakıma da fâile benzeyen bir ilkeye sahip İlk İlke'ye bağlamıştır. Bütün bu hususlar filozofların kitaplarında açıkça ortaya konmuştur. Burada bu öncüller genel bir biçimde belirtilmiştir. Bütün bunlara göre, bu güçlüklerin onlar için söz konusu olmaması gerekir. Aristoteles'in da görüşü işte bu yöndedir.³⁴

Eski filozoflar, âlemin İlk İlke'sini, kendilerinin kesin kanıt- [297] lama yolu sandıkları "*cedel*" yoluyla araştırdıklarında, "*birden ancak bir çıkar*" biçimindeki bu hüküm üzerinde birleşmişlerdir. Böylece onlardan hepsi, İlk İlke'nin bütün varlıklar için bir olduğu ve birden ancak bir çıkması gerektiği sonucuna varmışlardır. Onlar bu iki ilkeyi ortaya koyduktan sonra, çokluğun nereden geldiğini araştırmışlardır. Onlar bu araştırmayı yaparken, Önceki filozofların ileri sürdükleri görüşün geçersiz olduğunu kanıtlamışlardır. Öncekilerin ileri sürdükleri bu görüşe göre, ilk ilkeler, biri iyilik, öteki ise kötülük için olmak üzere, iki bölüme ayrılır, çünkü bu Önceki filozoflara göre, karşıt ilkelerin bir ve aynı olmaları mümkün değildir. Böylece onlar bütün karşıtları içeren genel karşıtların iyilik ve kötülük olduğunu belirterek, ilkelerin iki bölüme ayrılması gerektiğini sanmışlardır. Eski filozoflar bütün varlıkları inceleyip, hepsinin bir tek amaca, yani ordu komutanı vasıtasıyla orduda ve kentlerin yöneticileri vasıtasıyla kentlerde var olan

34 Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, I, 2. 983a, 8-10.

düzene benzer bir biçimde bu âlemde var olan düzene yönel-
[298] diğini anladıklarından, âlemin bu durumda olması gerektiği-
ne inanmışlardır.

Tanrı'nın, "*yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar bulunsay-
dı, her ikisi de bozulurdu*"³⁵ sözünün anlamı işte budur. Böyle-
ce onlar, her varlıkta iyilik bulunduğu için, kentlerin erdemli
yöneticilerinin koymuş oldukları cezalar gibi, kötülüğün ilin-
tili olarak ortaya çıktığına inanmışlardır, çünkü bu cezalar,
ilk amaca göre değil iyiliği sağlamak amacıyla konmuş olan
kötülüklerdir; zira bu dünyada öyle iyilikler vardır ki, onlar,
akılla ve hayvansal nefsten oluşan insanın varlığında görül-
düğü gibi, ancak kötülükle karışık olarak var olabilir. Dolayı-
sıyla bu filozoflara göre, tanrısal bilgelik (*ilahî hikmet*), az bir
miktar kötülük karışmış da olsa, iyiliğin miktar bakımından
çok olarak bulunmasını zorunlu kılmıştır; çünkü az bir mik-
tar kötülükle birlikte çok miktarda iyiliğin bulunması, az bir
kötülüğün bulunmasından dolayı, bu çok miktarda iyiliğin hiç
bulunmamasından daha yeğ tutulur.

Sonuç olarak onlar, İlk İlke'nin bir tek olması gerektiğini
kabul ettikleri hâlde, bu bir tek İlk İlke konusunda kuşku orta-
[299] ya çıktığında, bu konuda üç ayrı yanıt verirler: Onlardan kimi-
leri, çokluğun ancak ilk maddeden ileri geldiğini belirtirler ki,
bu görüşte olanlar Anaxagoras yandaşlarıdır.³⁶ Kimileri ise,
çokluğun ancak âletlerin çokluğundan ileri geldiğini; kimileri
de, bu çokluğun ancak birtakım araçlardan doğduğunu ileri
sürerler. Bu son görüşü ileri sürenlerden ilki Eflâtun'dur³⁷ ve
bu görüş en doyurucu olanıdır; çünkü bunun dışında kalan
öteki iki yanıt konusunda şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır:
Maddelerin ve âletlerin çokluğu nereden gelmektedir? Bu ön-
cülü, yani "*birden ancak bir çıkar*" öncülünü kabul edenler, or-

35 Enbiyâ Sûresi, 21/22.

36 Anaxagoras diyor ki: "Bütün nesneler, hem sayıca hem de küçüklük baki-
mından sonsuz olarak bir aradaydı." Bkz. Simplicius, *Fizik*, 155, 26; krş.
Sextus Empiricus, *Adv Phys (Against the Physicists)*, I. 6.

37 Eflâtun araçlardan âlemin yetkinleşmesini sağlayan yaratılmış tanrıları
anlıyor. Bkz. Platon (Eflâtun) *Timaeus*, 41 A-D. İslam felsefesinde ise bu
araçlar İlk İlke'den sudur eden öncesiz soyut varlıklardır.

tak bir güçlkle karşı karşıyadırlar. Onların, çokluğun birden çıkmasının nedenini açıklamaları gerekir. Bununla birlikte, bugün yaygın bir biçimde kabul edilen görüş, bunun tam tersidir. Başka bir deyişle, ilk birden ilk olarak birbirinden farklı olan bütün varlıklar çıkmıştır. O hâlde, yaşadığımız çağda, bu çağda yaşayan kişilerle, ancak bu öncül üzerinde tartışmak gerekir.

Gazzâlî'nin Aristotelesçilere (*el-Meşşâi'yyîn*) karşı yaptığı, [300] *"çokluk birtakım araçlar vasıtasıyla ortaya çıkmış olsaydı, bu durum ancak her biri bir çokluktan oluşan basit bir çokluğun bulunmasını gerektirirdi."* biçimindeki itirazı, onları bağlamaz, çünkü filozoflara göre, iki türlü çokluk vardır: Birincisi, basit nesnelerin çokluğudur ki, bunlar ilk maddede bulunmayan basit varlıklar olup, bu varlıklardan bir bölümü öteki bölümün nedenidir. Dolayısıyla bu varlıkların hepsi kendi cinsinden olan bir tek nedene yükselir ki, bu bir tek neden bu cinsin ilkidir. Gök cisimlerinin çokluğu ancak işte bu ilkelerin çokluğundan ileri gelmektedir. İkinci tür çokluk olan ay-altı varlıkların çokluğu ise, ancak ilk madde, sûret ve gök cisimlerinden ileri gelmektedir. O hâlde, bu güçlük, hiçbir bakımdan onları bağlamaz. Gök cisimleri her şeyden önce hiçbir şekilde maddede bulunmayan hareket ettiriciler vasıtasıyla hareket ederler. Bu gök cisimleri, sûretlerini bu hareket ettiricilerden alırlar; ay-altı âlemindeki varlıklar ise, sûretlerini ister bu sûretler ne var ne de yok olan ilk maddede bulunan basit cisimlerin sûretleri, ister basit cisimlerden oluşan cisim- [301] lerin sûretleri olsunlar, gök cisimlerinden ve birbirlerinden alırlar. Gerçekten de bu ay-altı âlemindeki bileşiklik, gök cisimlerinden dolayı ortaya çıkar. Onların bu âlemdeki düzenle ilgili inançları işte budur. Filozofları böyle bir inanca götüren nedenlerin burada ayrıntılı olarak açıklanması mümkün değildir; çünkü filozoflar, bunu tutarlı bir biçimde birçok bilimlerde ve birçok bilimler vasıtasıyla açıklanan ilkelere ve öncüllere dayandırmışlardır.

Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları, görül-meyen âlemdeki fâilin, görülen âlemdeki fâile benzediği, bir

tek fâilden ancak bir tek eser çıkabileceği ve herkese göre, İlk'in mutlak Bir olduğu konusundaki karşıtlarına uydukla-
rından, O'ndan çokluğun nasıl çıktığını açıklamakta güçlük
çekmişlerdir ve bu güçlük onları İlk'in günlük hareketi mey-
dana getiren varlık olmadığını söylemek zorunda bırakmıştır.

- [302] Gerçekte onlar, İlk'in basit bir varlık olup, O'ndan en büyük
gök küresinin hareket ettiricisinin ve en büyük gök küresinin
hareket ettiricisinden de en büyük gök küresinin ve bunun al-
tında yer alan ikinci gök küresinin hareket ettiricinin çıktığını
söylemişlerdir; çünkü bu hareket ettirici varlık İlk'in ve kendi
özünün bilincinde olan şeyden oluşmaktadır. Oysa bu, onla-
rın benimsedikleri ilkelere göre, yanlıştır, çünkü akıl eden ve
akıl edilen şey insan aklında aynı şeydir³⁸ ve bu durum ayrıl-
lık akıllar için çok daha doğrudur. Bütün bunlar Aristoteles'in
görüşünü bağlamamaktadır; çünkü görülen âlemde kendisin-
den bir tek fiilin çıktığı bir tek fâilin, ancak ortak bir ada sahip
oldukları için, İlk Fâilin durumunda olduğu söylenebilir. Zira
görülmeyen âlemdeki İlk Fâil mutlak bir fâildir, görülen âlem-
deki fâil ise, sınırlı bir fâildir. Mutlak fâilden ancak mutlak fiil
[303] çıkar, mutlak fiil ise, özellikle belli bir esere ilişik değildir. İşte
bu suretle Aristoteles, insan aklı ile kavranan şeylerin fâili-
nin maddeden soyutlanmış ve her şeyi kavrayan bir akıl ol-
duğunu kanıtlamıştır. Aynı biçimde Aristoteles, edilgin aklın
da, her şeyi kavradığından dolayı, ne oluşan ne de bozulan
bir şey olduğunu ortaya koymuştur.³⁹ Aristoteles'in görüşü-

38 Aslında İbn Sînâ insan aklının genel anlamda hem akıl eden hem de akıl
edilen olduğunu söylememektedir. Ona göre, insan aklı, kendi özünü kav-
raması dolayısıyla hem akıl eden hem de akıl edilendir. Bunu bir yana bı-
rakırsak, İbn Sînâ, akıl edilirler insan nefsinde akıl edilir olma niteliğine
kavuştukları ve insan nefsi bu akıl edilirlerin kendisi olmadığı için akıl,
âkil ve makûl'un bizim nefslerimizde aynı şey olmadığını söylemektedir.
Bkz. *Avicenna's De Anima*, ss. 239-240. O bu niteliği yalnızca ay-üstü âlem-
deki akıllara vermektedir. Söz gelişi, bkz. *Kitâb en-Necât*, s. 316.

39 Aristoteles, nefste bulunan bir edilgin akılla nefsin dışında bulunan bir
etkin akıl ayırımı yapmaz. Ona göre, "nefte her nesnenin dayanağı ve kuv-
ve hâlinde bu nesnelerin kendileri olan madde ile onları var eden etkin
neden arasındaki ayırımı benzer bir ayırım söz konusudur". Aristoteles,
bu ayırımı sanatla maddesi arasındaki ayırımı örnek olarak veriyor. Bkz.
Aristoteles, *De Anima*, III, 5. 430 a, 10-14. Kuvve hâlinde olan (edilgin) şey,
ancak daha önce fiil hâlinde bulunan bir şey sayesinde fiilen var olabile-

ne göre, söz konusu soruna şöyle cevap verilebilir: Madde-
nin sûretle ve âlemin basit parçalarının birbiriyle bağlantılı
olması gibi, varlıkları ancak birbiriyle bağlantıları dolayısıyla
mümkün olan nesneler, bu bağlantılarının bir sonucu olarak
varlıklarını elde ederler. Bu durumda bu bağlantıyı sağlayan,
varlığı da sağlayanıdır. Her bağlı olan nesne, kendisinde “bir”
bulunması bakımından, bağlı olduğuna ve onu bağlı olmasını
sağlayan “bir” ancak kendisiyle birlikte bulunan ve özü do-
layısıyla var olan “bir”den çıktığına göre, burada tek ve özü do-
layısıyla var olan bir “bir”in bulunması ve bu “bir”in de an-
cak özü dolayısıyla bir tek anlam vermesi zorunludur. İşte bu
birlik, varlıkların tabiatlarına göre çeşitlilik gösterir. Tek tek
varlıklara verilen bu birlikten onların varlıkları ortaya çıkar
ve bütün bu birlikler, tıpkı tek tek sıcak olan varlıklarda bulu- [304]
nan sıcaklığın ateş olan ilk sıcak şeyden meydana gelmesi ve
ilk sıcaklığa doğru yükselmesi gibi⁴⁰ ilk birliğe yükselir. Böy-
lece Aristoteles duyularla, algılanan varlıkla akılla kavranan
varlığı birleştirmiş ve şöyle demiştir: Âlem bir olup, “bir”den
çıkıştır, bu bir, bir bakımdan birliğin, bir bakımdan da çok-
luğun nedenidir. Aristoteles’ten önce hiç kimse bu hususu
kavrayamadığı ve bu hususun anlaşılması da zor olduğu için,
daha önce de söylediğimiz gibi, Aristoteles’ten sonra gelenle-
rin çoğu, bu hususu anlayamamışlardır. Durum böyle olunca,
kendisinden bir tek kuvvetin çıktığı bir tek varlığın bulundu-
ğu ve bu kuvvetle bütün varlıkların meydana geldiği açıkça
ortaya çıkar. Bu varlıklar çok olduğuna göre, bir olması bakı- [305]
mından bir’den çokluğun var olması, ya da çokluğun çıkması
zorunludur. Bu konuda hangi deyişi kullanırsanız kullanın,
durumu değiştirmez. Aristoteles’in sözünün anlamı işte bu-
dur ve bu görüş “birden ancak bir çıkar” diyenlerin sandıkla-
rından farklıdır. O hâlde filozofların düştükleri yanılmanın ne

ceği için (bkz. *Metafizik*, IX, 1049 b, 24) etkin akıl edilgin aklın fiilen soyut
sûretleri kavramasını sağlar (*De Anima*, III, 5. 430a, 16) ve böylece onu
kendi düzeyine ulaştırır; aralarındaki ayırım giderilmiş olur. Bizde beden-
den ayrılabilir, basit, oluşup, bozulmayan akıl işte bu duruma gelmiş olan
akıldır (Bkz. *De Anima*, III, 5, 430 a, 17, 20). Yoksa edilgin aklın kendisi
değildir.

40 Bu benzetme için, bkz. Aristoteles, *Metafizik*, II. 1, 993b, 24-25.

denli büyük olduğuna bakın! Sizin, onların bu görüşlerinin kesin kanıt olup olmadığını, metafizik konusunu işlerken eski filozofların görüşlerini sanısal olacak bir biçimde değiştiren İbn Sînâ ve yandaşlarının kitaplarında değil, özellikle eski filozofların kitaplarında araştırmamız gerekir.

Gazzâlî, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Filozoflar şöyle diyebilirler: Bizim görüşümüz iyice anlaşıldığında güçlükler ortadan kalkar. Çünkü var olan nesneler, ilintiler ve sûretler gibi, bir mahâlde bulunan ve bir mahâlde bulunmayanlar olmak üzere iki bölüme ayrılırlar. Bir mahâlde bulunmayan varlıklar da cisimler gibi başkasının mahalli olan ve kendi başlarına var olan tözler gibi, bir mahâlde bulunmayan varlıklar olmak üzere iki bölüme ayrılır. Yine bu sonuncular da, cisimler üzerinde etkisi olup, "*nefsler*" adını verdiğimiz varlıklar ve cisimler üzerinde etkili olmayıp, nefslere üzerinde etkisi olan ve soyut akıllar adını verdiğimiz varlıklar olmak üzere iki bölüme ayrılır. İltiler gibi, bir mahâlde bulunan varlıklara gelince, bunlar sonradan var olmuştur ve onların sonradan var olan nedenleri vardır. Bu nedenler bir bakımdan sonradan var olan, bir bakımdan da devresel hareket gibi, sürekli olan bir ilkede son bulur. Bu konuda herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Tartışma yalnızca bir mahâlde bulunmayıp, kendi başlarına var olan ilkeler hakkındadır. Bu ilkeler üçe ayrılır. Birincisi, en aşağıda yer alan cisimlerdir. İkincisi ne etkinlik ne de kendileri üzerinde iz bırakma bakımından cisimlerle hiçbir ilişkisi bulunmayan soyut akıllardır ve bunlar, varlıkların en soylu olanlarıdır. Üçüncüsü ise, nefslerdir ve bunlar varlıklar dizisinin ortasında yer alırlar; çünkü onların cisimlerle bir tür ilişkileri vardır ve bu ilişki de cisimler üzerinde etkili olma ve bir iş yapma biçimindedir. Buna göre, nefslere soyluluk bakımından ortada bulunurlar; çünkü onlar akıllardan etkilenir ve cisimleri etkilerler. Cisimlerin sayısı [307] ondur; bunlardan dokuzu gök küreleri; onuncusu da Ay küresinin ortasını dolduran maddedir. Dokuz gök küresi, cisimleri ve nefsleri olan, daha sonra açıklayacağımız üzere, varlık bakımından bir düzeni bulunan canlı varlıklardır. Bu düzene

göre, İlk İlke'nin varlığından ilk akıl çıkar. Bu ilk akıl kendi başına var olup, cisim olmayan, cisimde bir iz bırakmayan, kendi kendisini ve ilkesini bilen bir varlıktır. Biz bu varlığa ilk akıl adını vermiştik. Aslında ona "*melek*" adı da verilse, akıl adı da verilse, yahut da ne ad verirsek verelim, fark etmez; çünkü biz adlar üzerinde durmuyoruz. Bu ilk aklın varlığından üç şey ortaya çıkar. Bunlar, aklın dokuzuncu gök küresi olan en yüksek kürenin nefsi ve en yüksek gök küresinin cismidir. Bu ikinci akıldan üçüncü akıl [sâbit] yıldızlar küresinin nefsi ve cismi ortaya çıkar. Daha sonra üçüncü akıldan dördüncü akıl Zuhâl (*Saturn*) küresinin nefsi ve cismi çıkar.

Bundan sonra dördüncü akıldan beşinci akıl, Müşteri (*Jü- [308] piter*) küresinin nefsi ve cismi çıkar ve bu durum, kendisinden Ay küresinin akli, nefsi ve cisminin çıktığı akılda son bulur. Bu sonuncu akla "*fa'âl akıl*" (etkin akıl) adı verilir. Daha sonra bunu, Ay küresini dolduran şey izler. Bu şey, varoluş ve bozuluşu etkin akıldan ve gök kürelerinin tabiatlarından alan maddedir. Daha sonra ise maddeler, gök kürelerinin ve yıldızların hareketleri nedeniyle çeşitli biçimlerde birleşerek madenleri, bitkileri ve canlıları meydana getirir: Her akıldan sonsuzca bir başka aklın çıkması gerekmez; çünkü bu akılların çeşitli türleri vardır. Bu akıllardan birisi için geçerli olan öteki için geçerli değildir.

Bütün bunlardan şu sonuç çıkmaktadır: İlk İlke'den (*Tan- rı'dan*) sonra akılların sayısı ondur; gök kürelerinin sayısı ise dokuzdur. İlk İlke'den sonra bu soylu ilkelerin toplamı on dokuzdur. Dolayısıyla ilk akıllardan her birinin altında üç şey yer alır. Bunlar; akıl, gök küresinin nefsi ve cismidir. O hâlde akıllarda başlangıcından itibaren bu üçlemenin bulunması zorunludur. İlk nedenlide çokluk ancak bir tek bakımdan [309] düşünülebilir ki, o da şudur: O kendi ilkesini ve kendi özünü bilir. Onun varlığı özü bakımından mümkündür; çünkü varlığı kendi özü dolayısıyla değil, başkası dolayısıyla zorunludur. Birbirinden farklı üç anlam işte bunlardır. Bu üç nedenden en soylusunun bu anlamlardan en soylusuna bağlanması gerekir. Dolayısıyla ondan, kendi ilkesini düşünmesi bakımın-

dan akıl; kendi özünü düşünmesi bakımından, gök küresinin nefsi ve varlığının özü dolayısıyla mümkün olması bakımından da, gök küresinin cismi çıkar.

Böylece geriye, bu üçlemenin ilk nedenlide, ilkesi bir olduğu hâlde, nasıl ortaya çıktığını açıklamak kalmaktadır. Bu nedenle biz deriz ki: İlk İlke'den ancak bir çıkar ki, bu da kendi kendisini düşünmesini sağlayan bu aklın özüdür. Bununla birlikte onun, ilkesi dolayısıyla değil, kendiliğinden, zorunlu olarak ilkesini düşünmesi gerekir. Öte yandan onun varlığı özü bakımından mümkündür. Onun sahip olduğu bu imkân, İlk İlke'den gelmeyip, özünden ötürüdür. Biz bu nedenle, ilkesi dolayısıyla değil, kendiliğinden göreceli olsa da, olmasa da birtakım zorunlu şeyleri gerektirdiği hâlde, birden bir çıkmasını imkânsız görmeyiz. Böylece çokluk ortaya çıkar ve [310] o, çokluğun varlığının bir ilkesi olur. Bu bakımdan bileşiğin basitle bir araya gelmesi, bu bir araya gelme zorunlu olduğu için mümkündür, aksi takdirde mümkün değildir. Bu konuda verilmesi gereken hüküm işte budur. Dolayısıyla onların görüşleri ancak bu biçimde anlaşılır bir duruma sorulabilir.

Derim ki:

Bütün bunlar İbn Sînâ,⁴¹ Ebû Nasr el-Fârâbî⁴² ve ötekilerin filozoflara karşı uydurdukları sözlerdir. Oysa eski filozofların görüşleri şöyledir: Bu âlemde birtakım ilkeler bulunmaktadır ve bu ilkeler de gök cisimleridir. Gök cisimlerinin ilkeleri ise, maddelerden ayrı olarak bulunan birtakım varlıklardır ve bu varlıklar gök cisimlerini hareket ettirirler. Gök cisimleri bu ilkelere doğru, uysallık (*ta'at*) ve sevginin (*mehabbet*) bir sonucu olarak ve onların hareket etme ve kendilerini anlama buyruklarına uymak amacıyla hareket ederler. Onlar ancak [311] böyle bir hareket için yaratılmışlardır; çünkü gök cisimlerini hareket ettiren ilkelerin maddelerden ayrı oldukları ve onla-

41 İbn Sînâ'nın "*sudûr*" kavramı için, bkz. *Kitab en-Necât*, ss. 448-455; *Kitâb eş-Şîfa*, Tahran baskısı, ss. 618 vd.

42 Fârâbî'nin "*sudûr*" görüşü için, bkz. *'Ara' Ehl el-Medînet el-Fâzıla*, neşr. Dieterici, Leyden, 1895, s. 16; *Uyûn el-Mesâ'il, Mebâdi el-Felsefet el-Kadîme* içinde, Kahire 1328/1910, ss. 6-8.

rın cisim olmadıkları doğru olunca, geriye bu nitelikte olan cisimleri hareket ettirenin hareketi buyurmasından başka bir seçenek kalmamaktadır. İşte bundan dolayı, filozoflara göre, gök cisimlerinin akıl sahibi canlı olması; kendi özünü ve buyurmak suretiyle kendisini hareket ettiren ilkeleri düşünmesi gerekir. *Kitâb en-Nefs* adlı yapıtta, bilinenin maddede bulunması, bilginin ise maddede bulunmaması dışında, bilgi ile bilinen arasında hiçbir ayrılık bulunmadığı kesinlik kazandığına göre, maddede bulunmayan nesneler var ise, bu nesnelerin tözlerinin bilgi, akıl ya da herhangi bir adla adlandıracağınız bir şey olması zorunludur. Onlara göre, bu ilkelerin maddelerden ayrı olduğu doğrudur; çünkü bu ilkeler, gök cisimlerine, kendilerine hiçbir yorgunluk ve bitkinlik ilişmeyen sürekli hareket verirler. Yine onlarca, bu suretle sürekli hareket veren her şeyin ne cisim ne de cisimde bulunan bir kuvvet olduğu ve gök cisminin, sürekliliği ancak bu ayrık ilkelerden aldığı doğrudur. Ayrıca onlara göre, bu ayrık ilkelerin varlığı- [312]nın kendi içlerinden bir ilk ilkeye bağlı olduğu da doğrudur. Eğer durum böyle olmasaydı, bu âlemde bir düzenin varlığı söz konusu olamazdı. Onların görüşleri yukarıda sözü edilen kitapta yazılıdır. Dolayısıyla gerçeği öğrenmek isteyen kimse- nin bu kitabı incelemesi gerekir. Bütün gök kürelerinin, filozofların ileri sürdüklerine göre, kendilerine özgü hareketleri bulunduğu hâlde, günlük bir harekete sahip olmalarından, bu hareketi buyuranın İlk İlke olan yüce Tanrı olduğu ve O'nun öteki ilkelerin öteki gök kürelerine başka hareketleri yapmayı buyurmalarını buyurduğu açıkça anlaşılmaktadır. İşte bu buyruk sayesinde gökler ve yeryüzü var olmuştur. Bunu, devletin en yüksek makamını işgal eden sultanın buyruğuyla çeşitli insan sınıflarını yönetmek ve devletin işlerini yürütmek üzere kendilerine yetki verdiği kimselerden çıkan bütün buyrukların var olmasına benzetebiliriz. Nitekim yüce Tanrı da Kur'ân'da şöyle demektedir:

*"Allah, her göğe, yapacağı işi bildirdi (vahyetti)."*⁴³

- [313] İşte bu yükümlülük ve bu yükümlülüğe uyma, akıl sahibi canlı bir varlık olduğundan dolayı insan için zorunlu olan yükümlülük ve bu yükümlülüğe uymanın temelini oluşturmaktadır. İbn Sînâ'nın, bu ilkelerin birbirinden çıkması konusunda anlattıkları, eski filozoflar arasında bilinmeyen bir görüştür. Bu eski filozoflara göre, bu ilkelerin İlk İlke'ye oranla bilinen birtakım makamları vardır ve bu ilkelerin varlığı ancak İlk İlke'ye oranla yetkinliğe ulaşır. Nitekim yüce Tanrı bu konuda şöyle demektedir:

*"Bizden (meleklerden) her birinin bilinen bir makamı vardır."*⁴⁴

- Onlar arasında bulunan bu bağlantı, onların birbirinin nedeni olmalarını ve hepsinin de İlk İlke'ye dayanmalarını gerektirmektedir. Böyle bir var olma söz konusu olunca, fâilden, yapılandan, yaratıcıdan ve yaratılandan, ancak bu husus anlaşılır. Oysa bizim her var olanın varlığının Bir'le bağlantısı konusunda söylediklerimiz, bu âlemde fâilden, yapılandan, yaratıcıdan ve yaratılandan anlaşılandan farklıdır. Bir buyurucunun birçok kişilere buyurduğu, bunların da başkalarına buyurdukları; bu buyurulanların buyruğu kabul etme ve buyruğa uymakla varlığa sahip oldukları ve bu buyurulanlardan daha aşağı düzeyde kalanların ancak bu buyurulanlar sayesinde varlığa sahip oldukları düşünülürse, bütün varlıklara, var olmalarını sağlayan bir nitelik verenin, ilk Buyuran Varlık olması zorunludur. Çünkü buyurulan olması bakımından var olan bir şey, ancak İlk Buyurucu'dan ötürü bir varlığa sahiptir. Filozoflar da Şeriatın yaratma, yoktan var etme ve yükümlülükten amaçladığı şeyin bu olduğu görüşündedirler. Burada Gazzâlî'nin filozofların görüşleri hakkında ileri sürdüğü ayrıntıları dinleyen kimseye ilişkin çirkin durum kendilerine ilişmeksizin, insanlara, onların görüşlerini anlayabilecekleri bir biçimde öğretmenin en iyi yolu işte budur. Filozoflar bütün bu hususların kendi kitaplarında açıklığa kavuşturulduğunu ileri sürerler.

- [315] Dolayısıyla onların ileri sürdükleri koşullar altında kitaplarını inceleyebilen bir kimse, onların görüşlerinin doğrulu-

ğunu ya da yanlışlığını kavramış olur. Bu kimse, Aristoteles ve Eflâtun'un görüşlerinden, bundan başka bir şey anlayamaz. Aslında insan aklının ulaşabileceği en son nokta da işte budur.

Bazen insanın, akla uygun olduğu gibi, herkesçe de bilindiğini gördüğü görüşlerden bu anlamları çıkarması mümkündür. Bu niteliğe sahip bir öğretim, herkese hoş gelen ve herkesçe sevilen bir öğretim biçimidir. Kendilerinden bu anlamın çıktığı öncüllerden biri şudur: İnsan bu âlemdeki nesneleri düşündüğü zaman, *“diri” ve “bilgi sahibi”* denen nesnelerin, kendilerinden belli fiillerin doğduğu belli amaçlara ve fiillere doğru kendiliğinden belli hareketlerle hareket eden nesneler olduğunu açıkça görmüş olur. İşte bundan dolayı, kelâmcılar, *“her fiil ancak diri ve bilgili olandan çıkar”* demişlerdir. Bir kimse, *“belirli hareketlerle hareket eden her nesneden belirli [316] ve düzenli fiillerin çıkması ve dolayısıyla bu nesnelerin canlı ve bilgili olmaları gerekir”* biçimindeki bu ilkeyi kabul ettiği ve buna duyularla algılanan bir ikinci ilkeyi, yani *“göklerin kendiliklerinden belirli hareketlerle hareket ettiği ve bu durumun onlardan daha aşağı düzeyde bulunan varlıklarda, bunlardan da aşağıda yer alan varlıkların sürekliliğini sağlayan belirli fiiller, düzen ve tertip bulunmasını gerektirdiği”* hususunu eklediği takdirde, ortaya hiç kuşkusuz, bir üçüncü ilke daha çıkmaktadır ki, o da göklerin diri ve kavrayış sahibi cisimler olduğu hususudur. Göklerin hareketlerinden belirli fiillerin çıktığı ve bu fiillerin canlılar, bitkiler ve cansızlar gibi, bu âlemdeki şeylerin sürekliliğini ve korunmasını sağladığı hususu, düşünen kimse için kendiliğinden bilinmektedir; çünkü Güneş, basık yörüngesinde ay-altı âleme yaklaşıp, uzaklaşmasaydı,⁴⁵ Ay-altı âlemde dört mevsim bulunmayacaktı. Yine bu Ay-altı âlemde dört mevsim bulunmasaydı, ne bitkiler ne de canlılar var olur, ne de unsurların, varlıklarını korumaları için, birbirlerinden oluşmasında bir düzen bulunurdu. Söz gelişi, Güneş güneye doğru uzaklaşınca, kuzeyde hava soğur ve yağmur ya- [317] ğar; dolayısıyla, su unsuru artar. Buna karşılık güneyde hava

45 Eski gökbilime göre, Güneş Dünyamızın çevresinde basık bir gök küresi içinde hareket etmektedir.

unsuru çoğalır; su unsuru azalır. Yazın Güneş bizim zenit noktamıza yaklaştığı zaman, bunun tersi ortaya çıkar. Güneş'in, daima aynı mekânda bulunan varlıklara yaklaşması ve onlardan uzaklaşması dolayısıyla yerine getirdiği bu fiiller, aynı biçimde Ay ve öteki bütün yıldızlar için de geçerlidir; çünkü bütün bunlar da basık yörüngelere sahip olup, devresel hareketleriyle dört mevsimi meydana getirirler. Yaratıkların varlığı ve korunması için zorunlu olması bakımından bütün bunlardan en önemlisi, gece ile gündüzü meydana getiren en yüksek gök küresinin günlük hareketidir. Yüce Kur'ân, birçok ayette, bütün göklerin insanın buyruğuna verildiğini belirterek, ona verdiği büyük değeri ortaya koymuştur. Söz gelişi, Yüce Tanrı bir ayetinde bu konuda şöyle demektedir:

*"(Allah) gece ile gündüzü sizin buyruğunuza verdi"*⁴⁶

[318] İnsan, sabit (*durağan*) yıldızların hareketlerinden sürekli ve zorunlu olarak çıkan bu fiilleri ve düzenlemeleri düşünür ve söz konusu yıldızların bu tür hareketlerle hareket ettiklerini, onların belirli biçimlere sahip olduklarını, belirli yönlerden birbirine karşıt hareketlerle belirli fiillere doğru hareket ettiklerini görürse, bu belirli fiillerin ancak kavrayış sahibi, canlı, seçme gücü ve irade sahibi varlıklardan meydana geldiğini bilir. Bu insan, bu dünyadaki küçük, değersiz, önemsiz, cesetleri karanlık cisimlerden bir çoğunun hacimlerinin küçüklüğüne, değerlerinin düşüklüğüne, ömürlerinin kısıllığına ve cesetlerinin karanlıklığına rağmen, tamamıyla hayattan yoksun olmadıklarını ve Tanrısal cömertliğin, onların kendi özyönetmelerini ve varlıklarını korumalarını sağlayan hayat ve kavrayışı onlara bahşetmiş olduğunu görünce, bu konuda daha da fazla ikna edilmiş ve hacimlerinin büyüklüğü, varlıklarının üstünlüğü ve aydınlıklarının çokluğu dolayısıyla gök cisimlerinin canlı ve kavrayış sahibi olmaya sözü edilen Ay-altı âlemdeki cisimlerden daha layık olduklarını kesinlikle bilmiş olur. Nitekim yüce Tanrı da bu konuda şöyle demektedir:

*"Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılması, insanların yaratılmasın- [319]
dan daha büyük bir şeydir. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler"*⁴⁷

Bu kimse, özellikle onların bu âlemdeki diri cisimleri yönettiğini göz önüne alınca, onların diri olduklarını kesinlikle bilmiş olur; çünkü diri olanı, ancak dirilik bakımından kendisinden daha yetkin olarak diri olan yönetebilir. İnsan, bu üstün, diri, akıl ve seçme gücü sahibi ve bizi kuşatan cisimleri düşünüp, bu cisimler bu âlemdeki varlıkları gözettikleri hâlde, kendilerinin, varlıkları bakımından, böyle bir gözetime muhtaç olmadıklarına dair üçüncü ilkeye göz atınca, onların bu hareketleri yapmakla buyurulmuş olduklarını; canlılar, bitkiler ve cansızlar gibi, kendilerinden daha aşağı düzeyde bulunan varlıkların onların buyruğuna verilmiş olduğunu bilmiş olur. Yine bilmiş olur ki, bunları buyuran, onlardan başkadır; dolayısıyla kendisi zorunlu olarak cisim değildir; çünkü cisim olsaydı, onlardan biri olurdu; öte yandan bu kimse, gök cisimlerinden daha aşağı düzeyde bulunan bu âlemdeki varlıkların, onlardan her birinin buyruğuna verilmiş olduğunu, fakat bu varlıkların, varlığı bakımından, kendilerinin hizmetine muhtaç olmayan varlığa saygı gösterdiğini anlamış olur. Eğer bu buyuran varlık bulunmasaydı gök cisimleri bu dünyadaki nesneleri sürekli ve kesintisiz olarak gözetmezlerdi; çünkü bunlar, bu dünyadaki nesneleri düzenleyen varlıklar olduğu hâlde, bu fiillerden ötürü özel bir çıkarları da yoktur. O hâlde bu gök cisimlerini içeren bütün gök küreleri, bu âlemdeki nesneleri korumak ve onların varlığının sürekliliğini sağlamak amacıyla, buyruk ve yükümlülük sayesinde hareket [320] ederler. İşte bu buyuran varlık yüce Tanrı'dır ve bütün bunların ifade ettiği anlamı, yüce Tanrı'nın şu sözü içermektedir:

*"Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi, ona ve yeryüzüne, 'isteyerek veya istemeyerek buyruğuma gelin' dedi. İkisi de 'isteyerek geldik.' dediler"*⁴⁸

Örnek olarak; şu kanıt ileri sürülebilir: Bir insan, önemli ve üstün kişilerden oluşan büyük bir insan topluluğunun,

47 Mü'min Sûresi, 40/57.

48 Fussilet Sûresi, 41/11.

varlıkları için zorunlu olmadığı ve kendileri muhtaç olmadıkları hâlde, belli birtakım fiilleri kesintisiz olarak yaptıklarını görürse, onların bu fiilleri yapmakla yükümlü bulunduklarını ve bunları yapmakla buyurulmuş olduklarını; onlara buyuran bir önder bulunduğunu ve bu önderin onları, başkalarını sürekli gözetmeleri için sürekli hizmetle yükümlü kıldığını kesinlikle anlar. Bu önder, rütbe ve değer bakımından, onlar arasında en üstün kişidir. Yüce Tanrı kutsal kitabında şu ayetle bu anlama işaret etmektedir:

*"Kesinlikle bilenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin hükümlerini şöylece gösteriyorduk"*⁴⁹

İnsan başka bir hususu göz önüne alıp, yedi uydudan her [321] birinin, bütünü evrensel hareketine hizmet eden birtakım hareketlere sahip olduğunu ve bütünü bir parçası olarak onların cisimlerinin de bütünü evrensel cismine, sanki hepsi de bir tek hizmetçiyi gözeten hizmetçilermiş gibi hizmet ettiklerini düşününce, yine kesinlikle bilmiş olur ki, her uydu topluluğunun kendilerine özgü ve İlk Buyurucu tarafından atanmış, kendilerini gözleyen bir buyurucusu vardır. Nitekim nasıl ki ordu düzenlerinde görülen birliklerden her biri bir tek komutanın yönetimi altında ve birlik komutanları adı verilen bu komutanlar da ordu komutanı (*başkomutan*) denen bir komutana bağlı ise, aynı durum, eski filozofların da kavradıkları üzere, gök cisimlerinin hareketlerinde de söz konusudur. Onlara göre, bu hareketlerin sayısı kırkın üstünde olup, hepsi de yedi buyurucuya bağlıdır; bu yedi ya da sekiz buyurucu da -çünkü eski filozoflar hareketlerin sayısı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir- *İlk Buyurucu* olan yüce Tanrı'ya bağlıdır. İnsan, bu *gök cisimlerinin yaratılış ilkesinin* [322] *nasıl olduğunu ve öteki buyurucuların varlığının İlk Buyurucu'ya ne biçimde bağlı bulunduğunu bilse de bilmese de, bu bilgiyi ancak işte bu şekilde elde edebilir; çünkü, hiç kuşkusuz, bu gök cisimleri kendiliklerinden var olsalardı, başka bir deyişle, hiçbir neden ve hiçbir buyurucu bulunmaksızın öncersiz olsalardı, onlardan her birinin kendilerine boyun eğdire-*

cek bir buyurucusunun bulunmaması ve ona itaat etmemesi mümkün olur ve dolayısıyla buyurucuların *İlk Buyurucu* ile olan ilişkilerinde de aynı durum söz konusu olurdu. Böyle bir şey mümkün olmadığına göre, bu buyurucularla *İlk Buyurucu* arasında onların *İlk Buyurucu*'nun buyruğunu dinleme ve bu buyruğa uymayı gerektiren bir ilişki var demektir. Bu da, bu buyurucuların, ilinti bakımından değil, varlıklarının özü bakımından, *İlk Buyurucu*'nun hükümrân olduğu şeyler olmasından başka bir anlam ifade etmez. Nitekim efendi ile köleleri arasındaki ilişki de, onların varlıklarının özü bakımından, buna benzer; çünkü kölelik öze eklenmiş bir şey olmayıp, bu özler kölelik sayesinde süreklilik kazanır. Yüce Tanrı'nın şu sözünün anlamı da işte budur:

*"Göklerde ve yerde olan her şey Allah'ın kulundan başka bir şey değildir."*⁵⁰

Bu hükümrânlık, yüce Tanrı'nın aşağıdaki ayeti Hz. İbrahim'e bildirmiş olduğu göklerin ve yerin hükümrânlığıdır.

*"Kesinlikle bilenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin hükümrânlığını şöylece gösteriyorduk"*⁵¹

Siz de bilirsiniz ki, durum böyle olunca, bu cisimlerin yaratılışı ve onların var oluş ilkesi bu dünyadaki cisimlerin var oluşuna benzemez ve insan aklı, varlığını kabul etse de, bu [323] işin nasıl olduğunu kavrayamaz. Bu her iki varlığı (Ay-üstü ve Ay-altı âlemdeki varlığı) birbirine benzetmeye çalışıp, Ay-üstü âlemin fâilinin bu dünyadaki fâillere benzer bir fâil olduğunu ileri süren kimse, büyük bir düşüncesizlik, isabetsizlik ve yanlışlığı içindedir.

Eski filozofların, gök cisimleri, onların yaratıcısının kanıtlanması, onların cisim olmadıkları ve yaratıcıdan daha aşağı düzeyde yer alan, cisim olmayan ve kendilerinden her biri *"nefs"* olan varlıkların kanıtlanması konusundaki görüşlerini anlamakta ulaşılabilecek en son nokta işte budur. Yaratıcının varlığının, kelâmcıların ileri sürdükleri üzere, gök cisimleri-

50 Meryem Sûresi, 19/93.

51 En'âm Sûresi, 6/75.

nin, bu âlemde gördüğümüz cisimlerin sonradan var olmasına benzer bir biçimde sonradan var olan nesneler olmasından hareketle, kanıtlanmasına gelince, böyle bir kanıtlamaya girişmek çok güçtür. Çünkü bu konuda kullandıkları öncüller [324] onları, açıklamayı amaçladıkları sonuca götürmemektedir. Biz bunu daha sonra yüce Tanrı'nın varlığını kanıtlama yollarını ele alırken açıklayacağız. Bu durum, açıkça ortaya konduğuna göre, Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı hususları reddederken ileri sürdüğü şeylerden bazılarını teker teker bir kez daha ele alıp, onun ileri sürdüklerinin doğruluk derecesini gösterebiliriz; çünkü bu kitabın başlıca amacı işte budur.

Gazzâlî, filozofların görüşlerini reddederek, der ki:

Deriz ki: Sizin ileri sürdükleriniz birtakım varsayımlardan ibarettir ve gerçekte birtakım kapalı görüşleri başka birtakım kapalı görüşlerle açıklamaktan başka bir şey değildir. Bir insan, rüyasında bu türlü şeyleri gördüğünü söylese, bu durum onun kötü bir mizaca (*karaktere*) sahip olduğuna kanıt sayılır. Ya da bir insan ulaşılan sonuçları sanılardan öteye geçmeyen fikhî konularda aynı türden kanıtlar ileri sürse, bu kanıtların sanı derecesine bile ulaşmayan birtakım saçmalıklar olduğu söylenir.

Derim ki:

Bu durum, bilgisizlerin bilginlerle, halk tabakasının da [325] seçkinlerle olan ilişkilerine benzer. Nitekim aynı durum, halk tabakası için, yapay ürünlerde de söz konusudur. Çünkü sanatkârlar halk tabakasından olanlara, meydana getirdikleri ürünlerin birçok niteliklerini gösterip, bu niteliklerin olağanüstü fiilleri gerektirdiğini ileri sürdüklerinde, halk onlarla alay eder ve bu sanatkârların birsamı olduklarını sanır; oysa gerçekte onlar, kendileri, akıl sahibi kişilere oranla birsamı, bilginlere oranla da kara cahil durumundadırlar. Bu tür sözleri bizim, bilginlerin ve araştırmacıların görüşleri olarak kabul etmememiz gerekir. Gazzâlî, bu görüşleri ileri sürerken, dinleyicinin bu görüşlerle onları geçersiz kılmayı amaçlayan kanıtları karşılaştırabilmesi için, filozofları bu görüşlere yöneltten nedenleri belirtmesi gerekirdi.

Gazzâlî der ki:

Bu görüşleri reddetmenin sayısız yolları vardır. Fakat biz burada bunlardan yalnızca birkaçını zikretmekle yetineceğiz:

Bunlardan ilki konusunda deriz ki: Siz, ilk nedenlideki çokluğun anlamlarından birinin, onun varlığının mümkün olması olduğunu ileri sürmektedirsiniz. Buna karşılık biz deriz ki: [326] Acaba onun varlığının mümkün olması, varlığının aynı mıdır, yoksa varlığından başka bir şey midir? Eğer aynı olsaydı, ondan çokluk çıkmazdı. Eğer varlığından başka bir şey olsaydı, İlk İlke'de çokluk bulunduğunu söylemeniz gerekmez miydi? Çünkü bu İlk İlke yalnızca var olmakla kalmayıp, aslında varlığı zorunludur; varlığın zorunluluğu ise, varlığın kendisinden başkadır; o hâlde bu çokluktan dolayı ondan çeşitli varlıkların çıktığını var sayalım. Eğer varlığın zorunluluğunun, varlıktan başka bir anlamı olmadığı söylenirse, bu durumda varlığın imkânının da varlıktan başka bir anlamı yok demektir. Eğer onun mümkün olduğu bilinmediği hâlde, var olduğunun bilinebileceğini ve dolayısıyla onların birbirinden ayrı şeyler olduklarını söylerseniz, zorunlu varlığın da, aynı biçimde, varlığının bilinmesi mümkün olduğu hâlde zorunluluğunun ancak başka bir kanıtla bilinebileceğini de kabul etmeniz gerekir; o hâlde bunların da birbirinden ayrı olduklarını var sayalım. Kısaca, varlık genel bir anlam ifade edip, zorunlu ve mümkün olmak üzere iki bölüme ayrılır. Bu iki bölümden birinin özel ayrımı bu genel anlama eklenmiş ise, İkincinin özel ayrımı da böyle olup, aralarında hiçbir ayrılık yoktur. Eğer onun varlık [327] imkânına sahip olması kendi özünden olup, varlığının başkasından olduğu söylenirse, sahip olduğu şey kendi özünden olanla, başkasından olan nasıl olur da aynı olabilir?

Deriz ki: Varlığın zorunluluğu nasıl olur da varlıkla aynı olup, varlık kabul edildiği hâlde, varlığın zorunluluğu inkâr edilebilir? Her yönden gerçek olan Bir, ne inkârı ne de kabulü içerir; çünkü O'nun hakkında "*ne vardır ne yoktur*" ya da "*ne varlığı zorunludur ne de varlığı zorunlu değildir*" denebilir. Öte yandan O'nun hakkında "*vardır, fakat varlığı mümkün*"

değildir" denebileceği gibi, "*vardır ve varlığı zorunlu değildir*" de denebilir. Gerçek birlik, ancak bu suretle anlaşılabilir. Dolayısıyla onların (filozofların), varlığın imkân hâlinin, mümkün varlıktan başka bir şey olduğu hususunda ileri sürdükleri doğru ise, bu birliğin İlk İlke'de bulunması düşünülemez.

Derim ki:

Gazzâlî bir şey hakkında varlığının mümkün olduğunu söy-
 [328] lediğimizde, bu imkân hâlinin ya varlığın aynı ya da varlıktan başka bir şey yani varlığına eklenmiş bir şey siması gerektiği anlamını amaçladığımızı söylemektedir. O, varlığının aynı ise, çokluk söz konusu değildir. Dolayısıyla filozofların, varlığı mümkün olan şeyde çokluk bulunduğunu söylemelerinin bir anlamı yoktur. Eğer o varlığından başka bir şey ise, sizin (filozofların) bunu varlığı zorunlu olan hakkında da kabul etmeniz gerekir. Bu duruma göre, varlığı zorunlu olanda da çokluk söz konusu demektir. Oysa bu durum, onların anlattıklarına aykırı düşmektedir. Gerçekte böyle bir görüşü ileri sürmek doğru değildir.

Gazzâlî burada üçüncü bir bölümü göz önüne almamıştır. Bu üçüncü bölüme göre, varlığın zorunluluğu, nefsin dışında (*nesnel olarak*) varlığa eklenmiş bir şey olmayıp, ancak varlığı zorunlu olan bir varlığın durumudur. Bu durum, onun özüne eklenmiş değildir. Böylece bu durumun, nedeninin bulunmamasını, yani onun varlığının başkasından kaynaklanan bir nedenli olmamasını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Yine anlaşıldığına göre, başkası için var olduğu kabul edilen şey, kendisinden kaldırılmış olmaktadır. Bu bizim, var olan bir şey hakkında, onun bir olduğunu söylememize benzer; çünkü beyaz varlıktan söz ettiğimizde anlaşılanın aksine, birliğin var olan bir şeyde varlık bakımından nefsin dışında (*nesnel olarak*) bu var olan şeyin
 [329] özüne eklenmiş bir şey olduğu anlaşılmayıp, ondan ancak bir yokluk anlaşılır ki, bu da bölünmenin yokluğudur. Varlığı zorunlu olanın durumu da işte böyledir. Varlığın zorunluluğundan ancak özünün gerektirdiği yokluk durumu anlaşılır ki, bu da onun varlığının başkası dolayısıyla değil, kendi özü dolayısıyla zorunlu olmasıdır. Nitekim biz kendi özü dolayısıyla varlı-

ğı mümkün olandan söz ettiğimizde de, bundan, gerçek mümkün den anlaşılanın aksine, nefsin dışında (*nesnel olarak*) öze eklenmiş bir nitelik anlaşılamaz. Bundan ancak onun özünün, yalnızca bir nedenden dolayı varlığının zorunlu olmasını gerektirdiği anlaşılır. Dolayısıyla bu durum bir özün bulunduğunu göstermektedir. Bu özden, nedeni kaldırıldığı zaman, onun kendi özü dolayısıyla zorunlu olmadığı gibi, aslında zorunlu bir varlık da olmadığı, yani ondan varlığının zorunlu olma niteliğinin kaldırılmış olduğu görülür. Sanki böylece Gazzâlî, zorunlu varlığın bir bölümünün, özü dolayısıyla zorunlu, bir bölümünün de bir nedenden ötürü zorunlu varlık olduğunu söylemiş olmaktadır. Bir nedenden ötürü zorunlu olan varlık, kendi özü dolayısıyla zorunlu değildir. Dolayısıyla hiç kimsenin bu özel ayırımların ne töze ilişkin, yani özü bölünmeyen ayırımlar, ne de öze eklenmiş ayırımlar olduğundan kuşkusu yoktur.

Bunlar, ancak bir şeyin var olduğunu söylediğimizde oldu- [330] ğu gibi, olumsuz veya göreceli durumlardır; çünkü bir şeyin beyaz olduğunu söylediğimizde olduğunun tersine, bir şeyin var olması, onun varlığının nefsin dışında (*nesnel olarak*) bu şeyin tözüne eklenmiş bir şey olduğunu göstermemektedir. İşte bundan ötürü İbn Sînâ, yanlışlığa düşmüş ve “bir”in öze eklenmiş bir şey olduğunu sanmıştır. Aynı biçimde varlık da, “şey vardır” sözümüzde olduğu gibi, şeye eklenmiştir. Bu konuyu daha sonra ele alacağız.

“Özünden ötürü varlığı mümkün olan, başkasından ötürü zorunludur” görüşünü ilk ortaya atan kişi, İbn Sînâ’dır; çünkü onca imkân, şeyde bulunan bir nitelik olup, kendisinde imkân bulunan o şeyin kendisi değildir. Bu sözden anlaşıldığına göre, İlk İlke’nin altında yer alan varlık, iki şeyden oluşmaktadır. Birincisi imkânla nitelenen şey; ikincisi ise, varlığı zorunlulukla nitelenen şeydir; oysa bu görüş yanlış bir görüştür. Ancak [331] bundan bizim değindiğimiz anlam anlaşılırsa, Gazzâlî’nin İbn Sînâ’ya karşı ileri sürdüğü güçlük ortadan kalkar. İlk nedenden, onun varlığının imkânını anladığında, geriye şu soruyu sorması kalmaktadır. Acaba bu imkân hâli ilk nedencilide bileşik bir şeyi mi gerektirmektedir, yoksa bileşik bir şeyi ge-

rektirmemekte midir? Çünkü nitelik göreceli ise, bileşikliği gerektirmez. Herhangi bir şeyde akılla kavranabilen değişik birtakım durumların bulunması, bu durumların nefsin dışında öze eklenmiş nitelikler olmasını gerektirmez; çünkü bu durumlar yokluk ve görecelik ifade eden durumlardır. İşte bundan dolayı eski filozoflardan kimileri görecelik kategorisini, nefsin dışında bulunan varlıklar, yani on kategori arasında saymamışlardır. Bununla birlikte Gazzâlî, ileri sürdüğü kanıtta kendisine eklenmiş bir kavramı olan her şeyin, nefsin dışında fiilen bulunan eklenmiş bir anlamı gerektirdiğini ifade etmektedir. Aslında bu kanıt yanlış olup, safsatadan ibarettir. Bu husus, onun şu görüşünden açıkça anlaşılmaktadır:

Genel olarak, varlık genel bir kavram olup zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılır. Eğer bu iki bölümden birinin özel ayrımı genel kavrama eklenmiş ise, ikincisinin özel ayrımı da aynı durumda olup, aralarında hiçbir ayrılık yoktur. Oysa varlığı, mümkün ve zorunlu olmak üzere, ikiye ayırmak, canlı varlığı, akıllı ve akılsız ya da yürüyen, yüzen ve uçan canlılar diye ayırmaya benzemez; çünkü bunlar, cinse eklenmiş şeyler olup, eklenmiş birtakım türleri ifade ederler; söz gelişi canlılık onların ortak kavramıdır. Bu özel ayrımlar, onlara eklenmiş şeylerdir. Öte yandan İbn Sînâ'nın yaptığı bölümlemeye göre, varlığın bir bölümünü oluşturan mümkün, nefsin dışında fiilen bulunan bir şey değildir. Daha önce de söylediğimiz gibi, bu görüş yanlıştır; çünkü varlığı için bir nedene muhtaç olan varlığın yokluktan başka kendi özünden kaynaklanan bir kavramı yoktur. Başka bir deyişle, başkası dolayısıyla var olan her şeyin yokluktan başka kendi özünden kaynaklanan bir kavramı bulunmamaktadır. Onun böyle bir kavrama sahip olması, ancak onun tabiatının, gerçek mümkünün tabiatıyla aynı olması durumunda söz konusu olabilir. İşte bundan dolayı, varlığın zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılması, mümkününden gerçek mümkün anlaşılmadıkça, geçersiz bir bölümlemedir. Bu konuyu daha sonra yeniden ele alacağız.

Burada söylediklerimizin özeti şudur: Varlık bölümlemeye tabi tutulduğunda, ya özünlülük ayrımlara, ya göreceli durum-

lara, ya da öze eklenmiş ilintilere bölünebilir. Varlığın özünlülük ayırımlara bölünmesi, varlıktan çıkan fiillerin kesinlikle çokluğunu gerektirir. Öte yandan, varlığın göreceli ya da ilintili durumlara bölünmesi, çeşitli fiillerin çokluğunu gerektirmez. Eğer bir kimse, bu varlığın durum belirten birtakım niteliklere bölünmesinin birtakım fiilleri gerektirdiğini ileri sürerse, bu durumda İlk İlke'den zorunlu olarak çokluk çıkmış demektir ve bu çokluk da İlk İlke'den çıkan ve çokluğun ilkesi olan bir nedenliye muhtaç değildir. Öte yandan, durum belirten niteliklerin çokluğunun, çeşitli fiillerin çıkmasını gerektirmediğini ileri sürülürse, bu durumda ilk nedenlideki durum bildiren [334] nitelikler de kendisinden çeşitli fiillerin çıkmasını gerektirmiyor demektir. İlk nedenlinin durumunu bu biçimde belirlemek gerçeğe daha uygundur.

Gazzâlî'nin, *"kendi özü dolayısıyla sahip olanla başkası dolayısıyla sahip olan, nasıl olur da aynı olur?"* sorusuna gelince; bu adam (Gazzâlî) imkânın yalnızca zihinde bir varlığı bulunduğunu ileri sürmekte idi; o hâlde burada bu soru, kendisini de bağlamıyor mu? Bir tek özün, kendisinde çokluk ortaya çıkmaksızın, sahip olduğu çeşitli durumlarda olumluluk ve olumsuzluk gerektirmesi imkânsız değildir. Oysa Gazzâlî bunu imkânsız görmektedir. Bu hususu anladığınız takdirde, Gazzâlî'nin bu bölümde ileri sürdüğü soruyu çözümleyebilirsiniz.

Buna göre, *"ne kendi özü dolayısıyla zorunlu olan varlıkta ne de başkası dolayısıyla zorunlu olan varlıkta bir bileşikliğin bulunması gerekir"* denirse, deriz ki: Başkası dolayısıyla varlığı zorunlu olana gelince, akıl ondan neden ve nedenli sayesinde bir bileşiklik bulunduğunu kavrar. Eğer bu başkası dolayısıyla [335] varlığı zorunlu olan şey, oluşup bozulmayan bir cisim ise, onda bir bakımdan birliğin, yani fiilî birliğin, bir başka bakımdan da çokluğun, yani kuvve hâlindeki çokluğun bulunması gerekir; eğer o, cisim değilse, akıl onda ne fiil ne de kuvve hâlinde bir çokluğun bulunduğunu kavrayamayıp, yalnızca her bakımdan onda bir birliğin bulunduğunu kavrayabilir. İşte bu nedenle filozoflar, bu türlü varlıkların basit (*yalın*) varlıklar olduğunu söylerler. Bununla birlikte, onlar, bu varlıklardaki

nedenin nedenliden daha basit olduğunu ileri sürerler. Bu nedenle onlara göre, İlk İlke bu varlıkların en basitidir, çünkü İlk İlke'de kesinlikle ne neden ne de nedenli bulunduğu anlaşılabılır. İlk İlke'den sonra gelen varlıklarda ise, bir bileşikliğin bulunduğunu akıl anlayabilir. İşte bundan ötürü, filozoflara [336] göre, ikinci ilke de üçüncüden daha basittir. Filozofların görüşlerini işte bu biçimde anlamak gerekir. O hâlde bu varlıklarda bulunan neden ve nedenlinin anlamı, bu varlıklarda nedenlide görülen kuvve hâlinde bir çokluğun bulunmasıdır. Başka bir deyişle, ondan, kendisinde hiçbir zaman var olmayan birçok nedenliler ortaya çıkar. Eğer onların sözlerinden bu anlaşılır ve kabul edilirse, Gazzâlî'nin yönelttiği itirazların onları ilgilendirmedeği görülür. Öte yandan onların sözlerinden, Gazzâlî'nin de anladığı gibi, ikinci ilkenin kendi özünü ve ilkesini bildiği, iki sûreti ve iki varlığı bulunduğu için özünü bilmek suretiyle ondan bir şeyin ve ilkesini bilmek suretiyle de bir başka şeyin çıktığı anlaşılırsa, bu yanlış bir anlayıştır; çünkü durum böyle olsaydı, ikinci ilke bir tek sûretten daha çok şeyden oluşmuş olur ve dolayısıyla bu sûret, nefste söz konusu olduğu gibi, içinde bulunduğu şey bakımından tek, tanım bakımından ise çok olurdu. Fakat kelâmcıların bu sanısını, söz konusu ilkelerin birbirinden çıktığına ilişkin olarak [337] ileri sürdükleri görüşler kuvvetlendirmiştir. Sanki kelâmcılar, böylece bunu, duyularla algılanan fâillere benzetmek yoluyla anlamak istemişlerdir. Gerçekten de *İlahî Bilimler*, bu görüşlerle alabildiğine doldurulduğu için, Fıkıh'tan (İslam Hukukundan) daha çok sanıya dayanır bir duruma gelmiştir.

Bu görüşten de açıkça anlayacağın üzere, Gazzâlî'nin filozofları, mümkün varlıkta bulunmasını zorunlu saydığı çokluktan dolayı, zorunlu varlıkta da böyle bir çokluğun bulunduğunu kabul etmek zorunda bırakmak istemesi doğru değildir. Çünkü imkândan gerçek imkân anlaşıldığı takdirde, burada kesinlikle bir bileşiklik var demektir. Daha önce söylediğimiz ve ileride de söyleyeceğimiz üzere, böyle bir şey imkânsız olduğuna göre, varlığı zorunlu olanda da böyle bir şey düşünülemez. Öte yandan imkândan, zihinsel bir kavram anlaşılırsa,

bu bakımdan ne zorunlu varlığın ne de mümkün varlığın bileşik sayılması gerekir. Burada bileşikliğin söz konusu olması, ancak neden ve nedenli ilişkisinden ileri gelmektedir.

Gazzâlî der ki:

İkinci itirazımızda şöyle deriz: Onun kendi ilkesini bilmesi, varlığının ve kendi özünü bilmesinin⁵² aynı mıdır, yoksa başka bir şey midir? Eğer varlığının ve kendi özünü bilmesinin aynı [338] ise, kendi özünde çokluk bulunmayıp, bu çokluk ancak onun özünü açıklayan deyişte bulunur. Eğer başka bir şey ise, bu çokluk İlk İlke'de de var demektir; çünkü İlk İlke kendi özünü bildiği gibi, özünden başkasını da bilir.

Derim ki:

Doğrusu, onun, ilkesi hakkında sahip olduğu bilginin, özünün aynı olması; onun, göreceliğin söz konusu olduğu bir tabiata sahip bulunması; bu suretle İlk İlke'den daha aşağı bir düzeyde yer alması ve İlk İlke'nin de kendi özü dolayısıyla var olanın tabiatına sahip olmasıdır. Filozoflara göre ise, doğru olan, İlk İlke'nin kendi özü dolayısıyla yalnızca kendi özünü bilmesi, göreceli bir şey olmaması, yani bir ilke olmasıdır. Fakat onlara göre, bu İlk İlke'nin özü, daha sonra açıklayacağımız üzere, bütün akılları hatta varlıkları, hepsinden daha üstün ve daha yetkin bir biçimde, içermektedir. İşte bundan dolayı, bu görüş Gazzâlî'nin isnat ettiği çirkin birtakım sonuçları gerektirmez.

Gazzâlî der ki:

[339]

Filozoflar şu iddiada bulunabilirler: O'nun kendi özünü bilmesi, özünün aynıdır; O, başkasının ilkesi olduğunu bilmedikçe, özünü de bilmez; çünkü bilgi, bilinene uygundur ve dolayısıyla O'nun özüne ilişkindir.

Derim ki:

Bu görüş saçmadır, çünkü O'nun bir ilke olması göreceli bir şeydir; dolayısıyla özünün aynı olması doğru değildir. Eğer O, ilke olduğunu bilirse, ilkesi olduğu şeyi de, var olduğu biçimiyle, bilir. Durum böyle ise, daha yüce olan daha aşağıda

olan sayesinde yetkinlik kazanmış demektir; çünkü bilinen şey, filozoflara göre, insan aklı ile ilgili bilimlerde ortaya konduğu üzere, bilenin yetkinliğidir.

Gazzâlî der ki:

Biz filozoflara şöyle karşılık veririz: Nedenlinin kendi özünü bilmesi, özünün aynıdır; çünkü o, tözü dolayısıyla düşünür ve özünü bilir. Akıl (*bilgi*), akıl eden (*bilen*) ve akıl edilen (*bilinen*) aynı şeydir. Ayrıca onun kendi özünü bilmesi, özünün aynı ise, o hâlde bırakın da özünü bir nedenin nedenlisi olarak biliversin; çünkü gerçekte de durum böyledir. Akıl, akıl edilire uygundur; dolayısıyla bütün bunlar, onun özüne dayandığına göre, bir çokluk söz konusu değil demektir. Çokluk söz konusu olsaydı, bu çokluk İlk İlke'de de bulunurdu. O hâlde bırakın, O'ndan çeşitli varlıklar çıkıversin.

[340] Derim ki:

Gazzâlî'nin İlk İlke dışında yalnızca çokluğun varlığı konusunda filozoflardan aktardıkları yanlış olup, onların kabul ettikleri ilkelere göre, geçersizdir; çünkü onlarca bu akıllarda hiçbir çokluk söz konusu değildir ve aralarında basitlik ve çokluk bakımından bir ayrılık da yoktur; ayrılık ancak neden ve nedeni olmaları bakımındandır. Onlara göre, İlk İlke'nin kendi özünü bilmesi ile öteki ilkelerin kendi özlerini bilmeleri arasındaki fark, İlk İlke'nin (*âkil'in*) kendi özünü bir nedene ilişik bir şey olarak değil, özüyle var olan bir şey olarak bilmesi; öteki ilkelerin ise, özlerini nedenlerine ilişik bir şey olarak bilmeleri ve dolayısıyla bu bakımdan onlarda çokluğun bulunmasıdır. O hâlde bütün bunların basitlik bakımından aynı düzeyde olmaları gerekmez, çünkü onlar, İlk İlke ile ilişkileri bakımından, aynı düzeyde olmadıkları gibi, onlardan hiçbiri de İlk İlke'nin basit olması anlamında basit değildir; zira İlk İlke, kendi özüyle var sayıldığı hâlde, öteki ilkeler birbirleriyle ilişkileri bakımından varsayırlar.

[341] Gazzâlî'nin "onun kendi özünü bilmesi, özünün aynıdır; o hâlde bırakın da, özünü bir nedenin nedenlisi olarak biliversin; çünkü gerçekte de durum böyledir; Akıl, akıl edilire uygundur;

bütün bunlar onun özüne dayandığına göre, bir çokluk söz konusu değil demektir; çokluk söz konusu olsaydı, bu çokluk İlk İlke'de de bulunurdu” biçimindeki sözlerine gelince, derim ki:

Ayrık akıllarda bulunan akıl ve akıl edilirin aynı şey olması, onların hepsinin basitlik bakımından eşit olmalarını gerektirmez; çünkü filozoflara göre, akılların bu bakımdan birbirlerine göre daha az ya da daha çok olmak üzere üstünlükleri vardır. Mutlak anlamda basitlik, gerçekte ancak İlk Akıl'da bulunur; bunun nedeni ise, İlk Aklın özünün kendi başına var olması, öteki akılların ise, kendi özlerinden ötürü, O'nunla var olduklarını bilmeleridir. Eğer akıl ve akıl edilen, onlardan her birinde, İlk İlke'de olduğu gibi, aynı birlik düzeyinde olsaydı, ya kendi başına var olan öz, başkası dolayısıyla var olana uygun olur ya da akıl bilinen şeyin tabiatına uygun olmazdı. Bütün bunlar, filozoflara göre, imkânsızdır. Bütün bu kanıtlar ve [342] onlara verilen yanıtlar, cedele ilişkindir. Bu konuda kesin kanıttan, ancak insan, kısıtlı inceleme olanaklarına karşın, belirli bir düzeye ulaşır, aklın ne olduğunu bildiğinde, söz edebiliriz. Gerçekten de insan, nefsin ne olduğunu bilmedikçe, aklın ne olduğunu ve nefis sahibi olanı bilmedikçe de, nefsin ne olduğunu bilemez. O hâlde daha ilk bakışta özel bir bilgiye dayanmayan ve konuyla ilişkisi ortaya konmayan genel birtakım bilgilerle bu konuları ele almanın anlamı yoktur. İnsan, aklın tabiatını bilmeden bu konularda görüşler ileri sürdüğünde, onun bu görüşleri saçma olmaktan öteye geçemez. İşte bu nedenle Eş'arîler, filozofların görüşlerini aktarırken, bu görüşleri çok çirkin ve insanın varlıklar hakkındaki ilk görüşlerine bile yabancı kalacak bir biçimde ortaya koymuşlardır.

Gazzâlî der ki:

O hâlde eğer bu tür bir çoklukla O'nun birliği ortadan kalkıyorsa, O'nun her yönden bir olduğu savını bir yana bırakalım.

Derim ki:

[343]

Gazzâlî bu sözüyle şunu amaçlamaktadır. Filozoflar, İlk İlke'nin kendi özünü düşündüğünü (*aklettiğini*) ve kendi özünden ötürü kendisinin, başkasının bir nedeni olduğunu bildi-

ğini (*aklettiğini*) ileri sürdüklerinde, O'nun her bakımdan bir olmadığını da kabul etmeleri gerekir; çünkü O'nun her yönden bir olması gerektiği hususu henüz açıklığa kavuşmamıştır. İşte Gazzâlî'nin ifade ettiği bu görüş, Meşşâîlerden (Aristotelesçilerden) kimilerinin görüşüdür. Bunlar, bu görüşün Aristoteles'e ait olduğu biçiminde bir yoruma giderler.

Gazzâlî der ki:

Eğer *"İlk İlke ancak kendi özünü bilir; özünü bilmesi, özünün aynıdır; dolayısıyla akıl (bilgi), akıllı (bilen) ve akıl edilen (bilinen) bir olup, kendisinden başkasını bilemez"* denirse, buna iki yönden karşılık verilebilir. Birincisi, İbn Sînâ ve öteki araştırmacılar bu görüşü, çirkinliğinden dolayı terk etmişler ve İlk İlke'nin, kendi özünü kendisinden çıkanların çıkmasının bir ilkesi olarak bildiğini ve bütün varlıkları türleriyle birlikte tikel olarak değil, tümel olarak düşündüğünü ileri sürmüşlerdir; çünkü onlar *"İlk İlke'den ancak bir tek akıl çıkar; fakat bu ilke kendisinden çıkanı bilmez; O'nun neden olduğu şey akıldır; [344] bu akıldan bir akıl, gök küresinin nefsi ve gök küresinin cismi çıkar; bu akıl kendi özünü ve neden olduğu üç şeyi bildiği hâlde, kendisinin nedeni ve ilkesi, yalnızca kendi özünü bilmektedir"* görüşünü uygun görmemişlerdir; çünkü bu durumda nedenden ancak bir tek şey, nedencilik ise, üç şey çıktığına göre nedencili nedenden daha üstün demektir. İlk İlke, yalnızca kendi özünü bilir; nedencilik ise hem kendi özünü, hem ilkesini, hem de nedencililerin özünü bilmektedir. Yüce Tanrı hakkındaki görüşü bu durumyla doyurucu bulan bir kimse, Tanrı'yı, kendi özünü ve Tanrı'yı bilen her varlıktan daha aşağı bir düzeye indirmiş olur; çünkü Tanrı'yı ve kendi özünü bilen bir varlık, Tanrı'dan daha üstündür, zira Tanrı [bu görüşe göre] kendi özünden başkasını bilmemektedir. Filozofların, Tanrı'nın yüceliği konusunda ileri sürdükleri aşırılığa varan düşünceleri, onların, Tanrı'nın yüceliğinden anlaşılan her şeyi reddetmeleri ve Tanrı'nın durumunu, bu âlemde meydana gelen şeylerden habersiz, cansız bir varlığın durumuna koymaları sonucunu doğurmuştur. Ancak burada Tanrı'nın cansız varlıktan tek farkı, kendi özünü bilmesidir. Tanrı, kendi yolundan ayrı-

lanları, doğru yoldan sapanları ve O'nun, *"ben onları ne gökle- [345] rin ne yerin yaratılmasında, ne de kendilerinin yaratılmasında hazır bulundurdum"*⁵³ âyetini inkâr edenleri, *"Tanrı'ya kötü sanıda bulunanlar"*⁵⁴ Tanrı'yla ilgili hususların insanın gücü içinde bulunduğuna inananları, yalnız kendi akıllarına güvenerek, peygamberlere ve onları izleyenlere uymanın gerekli olmadığını ileri sürenleri, işte bu duruma sokar. Kuşkusuz onlar, böylece düşündüklerinin özünün, uykuda bile anlatılsa, insanı şaşkınlığa düşürecek saçmalıklara dayandığını kabul etmek zorunda kalırlar.

Derim ki:

Bu konuları incelemek isteyen kimsenin, kuramsal bilimlerin açıkça ortaya koyduğu şeylerden çoğunun başlangıçta ve bunlar hakkında sıradan halkın sahip olduğu bilgilere kıyasla, Gazzâlî'nin de dediği gibi, uyuyan kimsenin uykusunda kavradığı şeylere benzediğini bilmesi gerekir. Yine bu kimsenin, bunlardan çoğunun, sıradan halka doyurucu gelen ve onlarca akla uygun düşen öncüller türünden birtakım öncülleri içermediğini bilmesi gerekir. Aslında sıradan bir kimsenin bu öncülleri doyurucu bulması imkânsızdır. Bu öncüller ancak kesin bilgiye ulaşmak isteyen bir kimse için yardımcı olabilir. Söz gelişi, sıradan halka ve onlardan daha üstün bir kültür düzeyinde bulunan bir kimseye göze bir ayak büyüklüğünde [346] görünen Güneş'in yerküresinden yaklaşık olarak yüz yetmiş kez daha büyük olduğu söylenirse, onlar böyle bir şeyin imkânsız olduğunu söylerler ve böyle bir şeyi hayal edeni de, uykuda böyle bir şeyi hayal ediyormuş gibi görürler. Dolayısıyla bizim onları bu konuda kısa zamanda ve kısa bir sürede kabul edebilecekleri birtakım öncüllerle ikna etmemiz güçtür. Aslında böyle bir bilgiyi elde etmenin tek yolu, gerçeğe ulaşmak isteyen kesin kanıtı başvurmasıdır. Bu husus, geometri ve genel olarak matematiğe ilişkin problemlerde de söz konusu olduğuna göre, bunun metafizik bilimlerde daha da çok geçerli olması gerekir. Başka bir deyişle, bu husus sıradan halka

53 Kehf Sûresi, 18/51.

54 Feth Sûresi, 48/6.

açıklandığı zaman ilk bakışta çirkin ve kötü görünüp, bir rü-yaya benzer. Çünkü bu türlü bilgilerde, başlangıç durumunda bulunan akıl, yani sıradan halkın akli için doyurucu olabilecek öncüller bulunmamaktadır; zira akıl için son aşamada açık ve seçik olarak ortaya çıkan şey, ilk aşamada imkânsızmış gibi görünebilir. Bu gibi durumlar yalnızca bilimsel konularda değil, aynı zamanda pratik (*amelî*) konularda da görülebilir.

[347] İşte bu nedenle herhangi bir sanatın önce yok olduğunu, daha sonra var olduğunu düşünmemiz, daha ilk bakışta imkânsızdır. Bu nedendir ki, insanlardan birçoğu bu sanatların insanüstü bir niteliğinin bulunduğuna inanır. Kimileri bu sanatların cinlere, kimileri de peygamberlere ait olduğunu söylerler; hatta İbn Hazm, peygamberliğin varlığının en güçlü kanıtının bu sanatların varlığı olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir.

Durum böyle olunca, gerçeği aramak isteyen bir kimse-nin, gerçek dışı bir görüşe rastlayıp, bu gerçek-dışılığı ondan giderecek güvenilir öncüller bulamadığı takdirde hemen bu görüşün geçersiz olduğuna inanmayıp, bu görüşü ortaya ata-nın izlediği yolu araştırması ve bunu öğrenmek için uzun süre harcaması ve öğrenilen bu konunun tabiatının gerektirdiği bir düzeni izlemesi gerekir.

Bu durum metafizik bilimler dışındaki bilimlerde de söz konusu olduğuna göre, metafizik bilimlerde aynı şeyin daha

[348] da çok söz konusu olması gerekir; çünkü bu bilimler, başlangıç durumunda bulunan bilimlerden çok daha uzaktadır. Durum böyle olduğuna göre, metafizikte, öteki konularda olduğunun tersine, cedelî bir tartışmanın söz konusu olamayacağına bilinmesi gerekir. Öteki bilimlerde cedel yararlı olup, cedelin kullanılmasında bir sakınca yoktur; oysa bu bilimde (metafizikte) cedel yasaktır. Bu nedenle bu bilimde inceleme yapanların çoğu, metafizikle ilgili bütün hususların, aklın nitelendiremediği tözün nitelendirilmesiyle ilgili olduğu görüşüne sığınmışlardır; çünkü akıl tözü nitelendirebilseydi, öncesiz akılla geçici şeyler aynı düzeyde olurdu, durum böyle ise, bu konularda gelişigüzel görüşler ortaya atanlar ve Tanrı

hakkında gerçek bilgiye dayanmadan tartışmaya başvuranlar konusunda hükmü Tanrı'ya bırakalım. İşte bu nedenle filozofların bu bilimlerde son derece zayıf oldukları sanılır ve Gazzâlî de aynı nedenle onların metafizik bilgilerinin sanıya dayandığını söyler. Fakat durum ne olursa olsun, biz kimi güvenilir esasları ve herkesçe bilinen kimi öncülleri, kesin kanıta dayanmasalar da, açıklamaya çalışacağız. Aslında biz böyle [349] bir işe girişmeyi düşünmüyorduk; ama bu adam (Gazzâlî), böylesine hayalî bir düşünceyi bu büyük bilime sokmaya çalıştığı ve insanların erdemli işler yaparak mutluluğa ulaşmalarını imkânsız kıldığı için bu işe girişmeyi doğru bulduk. Kuşkusuz Tanrı onu bundan ötürü sorguya çekip, yaptıklarının hesabını soracaktır. Biz ise, filozofları, İlk İlke ve öteki varlıklar hakkında bu türlü görüşlere inanmaya yönelten nedenleri; bu konuda insan aklının erişebileceği son noktayı ve yine bu konuda ortaya çıkan kuşkuvarı açıklayacağız. Ayrıca, biz, İslam kelâmalarını İlk İlke ve öteki varlıklar konusunda belli bir inanca sahip olmaya yönelten nedenleri; bu konuda kendilerinde ortaya çıkan kuşkuvarı ve yine bu konuda akıllarının ulaşabileceği son noktayı açıklayacağız. Bu suretle biz, gerçeğe ulaşmak isteyen kimseyi uyarmış; her iki zümrenin (filozofların ve kelâmcıların) sahip olduğu bilimleri araştırmaya yöneltmiş ve bu konularda Tanrı'nın da kendisine yardımıyla çalışmasını sağlamış olacağız.

Biz deriz ki: Filozoflar kendilerini, kesin bir kanıt olmadan, görüşlerini kabul etmeye çağıran bir kimsenin sözüne dayanmaksızın, yalnız kendi akılları sayesinde varlıkları bil- [350]meye çalışmışlardır. Daha doğrusu, onlar böyle davranmakla, bazen duyularla algılanan şeylere aykırı hareket etmişlerdir; çünkü onlar Ay-altı âlemde duyularla algılanan nesnelerin, canlı ve cansız olmak üzere iki bölüme ayrıldığını ve bütün oluşan bu şeylerden her birinin *sûret* adı verilen bir nesne ile *madde* adı verilen bir nesneden olduğunu görmüşlerdir. Burada *sûret* onların yok iken var olmalarını; *madde* ise, onların kendisinden oluşmalarını sağlayan şey anlamına gelmektedir. Filozoflar, ayrıca bu âlemde oluşan her şeyin *fâil* adı verilen

bir şeyden ve *gâye* (amaç) adı verilen bir şey için oluştuğunu görmüşlerdir. Böylece onlar, dört nedenin bulunduğunu orta-
 [351] ya koymuşlardır. Filozoflar, oluşan bir şeyin oluşmasını sağla-
 yan *sûret* ile bu oluşmayı meydana getiren *yakın fâilin* gerek-
 tür gerekse cins bakımından aynı olduğunu saptamışlardır. Tür bakımından bir olmasına insanın insandan, atın da attan meydana gelmesini; cins bakımından bir olmasına ise, katırın at ve eşekten meydana gelmesini örnek olarak gösterebiliriz.

Onlara göre, nedenler sonsuzca birbirini izleyeceği için, ilk ve varlığı sürekli olan bir fâil nedenin varlığını kabul etmişlerdir. Onlardan kimilerine göre, işte bu niteliğe sahip olan neden, gök cisimleridir. Onlardan kimileri bu nedeni gök cisimleri ile birlikte bulunan ayrı bir ilke saymışlar, kimileri
 [352] bu ilkenin *ilk ilke* olduğunu ileri sürmüşler ve kimileri de onu daha aşağı düzeyde bulunan bir ilke olarak görmüşlerdir. Bu filozoflar, gök küreleri ile gök cisimlerinin ilkelerini, basit cisimlerin oluşmasında yeterli saymışlardır; çünkü onlara göre, bunların da yine fâil bir nedeninin bulunması gerekmektedir. Basit cisimlerden daha alt düzeydeki birbirinden oluşan canlı varlıklara gelince, filozofların bu canlılığın nedeni olarak bir başka ilkeyi kabul etmeleri gerekmiştir. İşte bu ilke, varlıklarda görülen *nefsi*, *sûreti* ve *hikmeti* verendir. Galen, bu ilkeye "*sûretlendiren güç*" (*el-kuvvet el-musavvira*) adını vermektedir. Filozoflardan kimileri, bu gücü ayrı bir ilke olarak; kimileri akıl olarak; kimileri nefis olarak kimileri gök cismi olarak ve kimileri de İlk İlke olarak görmüşlerdir. Galen, bu güce "*yaratıcı*" adını vermekte, fakat onun Tanrı olup olmadığından
 [353] kuşku duymaktadır. Bu güç, üreyen canlı varlıklarda ve bitkilerde etkinliğini gösterir. Bunun dışında üremesi bulunmayan canlılar ve bitkilere gelince, filozoflar bu varlıkların böyle bir ilkeye daha da fazla gereksinme duyduklarını açıkça görmüşlerdir. Ay-altı âlemdeki varlıklar hakkında filozofların incelemelerinin ulaştığı en son nokta işte budur.

Ayrıca onlar, gök kürelerinin duyularla algılanan cisimlerin ilkeleri oldukları konusunda birleştikten sonra, gök kürelerini incelemişler ve gök cisimlerinin bu âlemde değişken ve

duyularla algılanan cisimlerin ilkeleri olduğuna ve bu âlemdeki türlerin ya tek başlarına ya da ayrık bir ilke ile birlikte bulundukları hususunda aynı görüşü paylaşmışlardır. Onlar, gök cisimlerini inceledikten sonra, bu gök cisimlerinin, bu âlemdeki cisimlerin gelip geçici olmaları anlamında, oluşan şeyler olmadıklarını görmüşlerdir; çünkü oluşan şeyin, oluşması bakımından duyularla algılanan bu âlemin bir parçası olduğu ve onun oluşmasının ancak bir parça olması bakımından tamamlanabileceği anlaşılır; zira oluşan nesne ancak bir [354] şeyden kaynaklanarak, bir şey vasıtasıyla bir mekânda ve bir zamanda oluşur.

Filozoflar, gök cisimlerinin duyularla algılanan şeylerin bir koşulu olduğunu görmüşlerdir; çünkü onlarca gök cisimleri, uzak fâil nedenlerdir. Eğer gök cisimleri bu biçimde oluşmuş olsalardı, onlardan önce gelen ve başka bir âlemin parçası olarak onların oluşmalarının bir koşulu olan birtakım cisimler bulunur ve böylece bu cisimlere benzeyen başka birtakım gök cisimlerinin varlığı söz konusu olurdu. Öte yandan bu başka âlemin cisimleri de oluşmuş olsalardı, onlardan önce de yine birtakım başka gök cisimlerinin bulunması gerekir ve bu durum sonsuzca sürer giderdi. Onlara göre, bu husus, bu tür bir inceleme ile ve benzeri başka incelemelerle kesinlik kazanınca, ortaya çıkan en yakın olasılık, gök cisimlerinin, bu âlemdeki şeylerin oluşup bozulması anlamında, oluşup bozulmadığıdır; çünkü oluşmanın bundan başka ne bir tanımlı ne bir betimlemesi (*tasviri*) ne bir açıklaması, ne de bir anlamı vardır. Böylece onlar, bunların yani gök cisimlerinin de, kendileri aracılığıyla ve kendilerinden hareket ettikleri birtakım ilkeleri bulunduğunu açıkça görmüşlerdir. Filozoflar [355] bu ilkeleri araştırdıklarında, onları hareket ettiren bu ilkelere cisim olmadığı gibi, cisimlerde bulunan birtakım güçler de olmaması gerektiğini açıkça anlamışlardır. Bu ilkelerin cisim olmamasının nedeni, onların âlemi kuşatan cisimlerin ilk ilkeleri olmalarıdır. Onların cisimlerde bulunan birtakım güçler olmamalarının nedeni ise cisimlerin, bu dünyadaki canlı varlıkların sahip olduğu bileşik ilkelere görüldüğü gibi,

kendilerinde bulunan güçlerin varlıklarının koşulu olmalarıdır; çünkü onlara göre cisimde bulunan her güç canlıdır ve cismin bölünmesiyle bölünür. Bu niteliğe sahip her cisim ise, oluşup bozulan, yani ilk madde (*heyûlâ*) ve sûretten meydana gelen bir şeydir. İlk madde de, sûretin varlığının bir koşuludur. Aynı biçimde, gök cisimlerinin ilkeleri Ay-altı âlemin ilkelere benzeseydi, gök cisimleri de Ay-altı âlemin cisimlerine benzer ve dolayısıyla kendilerinden önce gelen birtakım başka gök cisimlerine muhtaç olurdu. Böylece bu niteliğe sahip olan, yani ne cisim ne de cisimde bulunan güçler durumunda [356] olan ilkelerin varlığı filozoflar için kesinlik kazanınca, insan aklına ilişkin olarak, sûretin iki tür varlığı bulunduğu da kesinlik kazanmıştır. Bunlardan biri, maddeden soyutlanmış, akılla kavranan varlık; ikincisi ise, maddede bulunan, duyularla algılanan varlıktır. Söz gelişi taşın cansız ve nefsin dışında (*nesnel olarak*) maddede bulunan bir sûreti ve kavrayış ve akıl (*düşünce*) durumunda bulunan ve nefste maddeden soyutlanmış olan bir başka sûreti vardır. O hâlde, filozoflara göre, mutlak anlamda bu ayrık varlıkların salt akıllar olması zorunludur; çünkü başkasından ayrı olan şeye akıl adı verilebiliyorsa, mutlak anlamda ayrık olan şeye akıl adını vermek daha uygun düşer.

Yine filozoflara göre, bu akılların kavradığı şeylerinde, insan aklında olduğu gibi, âlemdeki varlıkların ve düzenin sûretleri olması zorunludur; çünkü akıl, varlıkların sûretlerini maddeden soyutlanmış olmaları bakımından kavramaktan başta bir şey değildir. Böylece onlar, bu noktadan hareket ederek, var olan nesnelerin duyularla algılanan varlık ve akılla kavranan varlık olmak üzere iki türlü varlığı bulunduğu; [357] duyularla algılanan varlığın, akılla kavranan varlıkla olan ilişkisinin sanat ürünü olan şeylerin sanatkârların bilgilerine olan ilişkisine benzediği sonucuna varmışlardır; dolayısıyla gök cisimlerinin bu ilkeleri kavradığına ve onların bu âlemdeki varlıkları düzenlemelerinin ancak nefis sahibi olmalarından ileri geldiğine inanmışlardır. Filozoflar, bu ayrık akıllarla insan aklını karşılaştırdıklarında, bu ayrık akıllarla insan ak-

lının, kavradıkları nesnelerin, varlıkların sûretleri olması ve bu akıllardan her birinin sûretinin, tıpkı insan aklının kavradığı sûretler ve düzenden başka bir şey olmaması gibi, kendi kavradığı varlıkların sûretleri ve düzeninden başka bir şey olmaması konusunda ortak yönleri bulunduğu hâlde, ayırık akılların, insan aklından daha üstün olduğunu görmüşlerdir. Bununla birlikte bu iki tür akıl arısında ayrılık, varlıkların sûretlerinin, insan aklının bir nedeni olmalarıdır; çünkü var olan bir şey nasıl ki kendi sûreti sayesinde yetkinliğe ulaşıyorsa, insan aklı da bu sûretler sayesinde yetkinliğe ulaşır; ayırık akılların kavradığı şeyler ise, varlıkların sûretlerinin [358] nedenidir. Çünkü varlıklarda bulunan düzen ve tertip ancak bu ayırık akıllarda bulunan düzene tabi ve bağlı bir şeydir. İnsan aklında bulunan düzen ise, yalnızca varlıklarda kavradığı tertip ve düzene bağlıdır. İşte bundan ötürü, insan, aklı, son derece eksiktir; çünkü varlıklarda bulunan tertip ve düdenin büyük bir bölümünü insan aklı kavrayamaz.

Durum böyle olunca, duyularla algılanan varlıkların sûretlerinin, varlık bakımından, birtakım dereceleri vardır. Bu sûretlerden en aşağı düzeyde bulunanları, maddelerde olanlarıdır; bunlardan insan aklında bulunanları, maddelerde bulunanlardan; ayırık akıllarda bulunanları, insan aklında bulunanlardan daha üstündür. Yine onların ayırık akıllarda, bu akılların özleri bakımından birbirlerine olan üstünlükleri dolayısıyla varlık yönünden birbirinden üstün birtakım dereceleri vardır.

Yine onlar, gök cismine bakınca, gerçekte bu cismin bir tek [359] canlıya benzer bir cisim olduğunu; onun canlının bütün bedenini hareket ettiren tümel hareketine benzer bir tek tümel hareketinin, yani günlük hareketinin bulunduğunu görmüşlerdir. Yine görmüşlerdir ki, öteki gök cisimleri ve onların tikel hareketleri, bir tek canlının tikel organlarına ve bu organların tikel hareketlerine benzemektedir. Böylece onlar bu cisimler birbirlerine bağlı oldukları, bir tek cisme, bir tek amaca yöneldikleri ve bütün olarak âlemi ilgilendiren bir tek fiilde yardımlaştıkları için, bu cisimlerin bir tek sanat ürününü

amaçlayan ve en başta yer alan bir tek sanata yönelen birçok sanatlarda olduğu gibi, bir tek ilkeye dayandığına inanmışlardır. İşte bundan dolayı onlar, bu ayrık ilkelerin, hepsinin nedeni olan bir tek ayrık ilkeye dayandığını; bu ilkede yer alan sûretler, düzen ve tertibin, bütün varlıklardaki sûretler, düzen [360] ve tertibin sahip olduğu en üstün varlıklar olduğunu; bu düzen ve tertibin Ay-altı âlemde ki öteki düzenler ve tertiplerin nedeni olduğunu ve akılların, bu ilkeye yakınlığı ve uzaklığı oranında birbirlerine göre, üstünlük kazandıklarını düşünmüşlerdir.

Filozoflara göre, İlk İlke ancak kendi özünü bilir; kendi özünü bilmekle de bütün varlıkları, varlık, tertip ve düzen yönünden en üstün bir biçimde bilir. Bu İlk İlke'nin altında yer alan şeylerin tözü, ancak bu şeylerin, ilk akılda bulunan sûretleri, tertip ve düzeni kavrama biçimlerine bağlıdır. Onların birbirlerine göre üstünlüğü, ancak bu anlamda söz konusu olabilir. Böylece onlar üstünlük bakımından daha alt düzeyde olanın daha üstün olanı, daha üstün olanın kendi özünü kavradığı gibi kavrayamayacağı ve daha üstünün de, şeref bakımından daha alt düzeyde olanın kendi özünü kavradığı gibi onu kavrayamayacağı sonucuna varırlar. Başka bir deyişle, bunlardan her birinin kavradığı varlıklar aynı düzeyde değildir; çünkü durum böyle olsaydı, bu her iki ilke bir olup sayıca çok olmaz- [361] lardı. İşte bu bakımdan onlar derler ki; İlk İlke yalnızca kendi özünü bilir; ondan sonra gelen ise ancak İlk İlke'yi bilip, kendi altında yer alanı bilmez; çünkü bu kendi altında yer alan şey bir nedenlidir; eğer o, bu nedenliyi bilseydi, nedenli nedene dönüşmüş olurdu.

Filozoflar, İlk İlke'nin kendi özü hakkında kavradığı şeyin, bütün varlıkların nedeni olduğuna ve bu İlk İlke'nin altında yer alan akıllardan her birinin kavradığı şeyin ise, kısmen, yaratılmaları her bir akla özgü olan varlıkların bir nedeni, kısmen de, kendi özünün bir nedeni, yani bütün olarak insan aklı olduğuna inanmışlardır. Filozofların bu konulardaki ve onları âlem hakkında böyle bir inanca ileten nedenlere ilişkin görüşlerini bu biçimde anlamak gerekir. Bu hususlar incelenecek

olursa, bu hususların en azından İslam kelâmcılarını, önce Mu'tezilîleri, ikinci olarak da Eş'arîleri, İlk İlke hakkındaki inançlarına inanmaya yönelten nedenler kadar doyurucu olduğu görülür. Başka bir deyişle bu kelâmcılar, cisimsel olmadığı gibi, cisimde de bulunmayan, diri, bilgili, iradeli, kudretli, konuşan işiten ve gören bir özün bulunduğuna inanmışlardır. Ancak Mu'tezilîlerin aksine, Eş'arîler, bu özün hiçbir aracı bulunmaksızın bütün varlıkları meydana getiren olduğuna ve varlıklar sonsuz olduğu için sonsuz bir bilgi ile onları bildiğine inanmışlardır. Böylece Eş'arîler, bu âlemde var olan bütün nedenleri reddetmişler ve bu diri, bilgili, iradeli, işiten, gören, kudretli ve konuşan özün her şeyle birlikte ve her şeyde sürekli olarak bulunduğunu söylemişlerdir. Bu görüşün geçerli olmayan birtakım hususları içerdiği düşünülebilir; çünkü sözü edilen bu tür niteliklere sahip olan bir varlığın nefs cinsinden olması zorunludur; zira nefs, cisim olmayıp, diri, bilgili kudretli, iradeli, işitici, görücü ve konuşucu bir özdür. Dolayısıyla bu kelâmcılar, bilinçsiz bir biçimde varlıkların ilkesini maddeden ayrı tümel nefs olarak görmüşlerdir. [362]

Şimdi biz, bu görüşün bir sonucu olarak ortaya çıkan güçlüklerden söz edeceğiz. Onların sıfatlar hakkındaki görüşleri ile ilgili olarak bu güçlüklerin en açığı öncesiz bileşik bir özün ve dolayısıyla öncesiz bir bileşikliğin bulunmasıdır. Oysa bu, Eş'arîlerin *"her bileşikliğin sonradan olduğu"* biçimindeki ilkelerine aykırıdır; çünkü onlara göre, bileşiklik bir ilinti; her ilinti de sonradan var olmalıdır. Bununla birlikte onlar, bütün varlıkları mümkün birtakım fiiller olarak kabul etmişler ve bu varlıklarda, tabiatlarının gerektirdiği bir tertip, bir düzen ve bir hikmetin (*bilgeliğin*) bulunduğunu kabul etmeyip, her varlığın, olduğundan farklı bir durumda bulunabileceğine inanmışlardır. Bu, onlar için akıl konusunda da zorunlu olarak geçerlidir. Bununla birlikte onlar, tabiat ürünleri ile karşılaştırdıkları sanat ürünlerinde de bir düzen ve tertibin bulunduğunu ileri sürmüşler; buna hikmet (*bilgelik*), yapıcısına da hakîm adını vermişlerdir. Evrende böyle bir ilkenin bulunduğuna inanmalarının bir sonucu olarak, tabîî fiilleri iradî fiillere benzetmişler [363]

ve şöyle demişlerdir: Her fiil, fiil olması bakımından, iradeli, kudretli, seçme gücü sahibi, diri ve bilgili bir fâilden çıkmıştır.

[364] Fiil olması bakımından fiilin tabiatı da bunu gerektirir. Bunun doğruluğunu şu sözleri söyleyerek kanıtlamışlardır: Diri olmayan şey cansız ve ölüdür; ölüden bir fiil çıkmaz; dolayısıyla diri olmayandan da bir fiil çıkmaz. Böylece onlar, tabîî nesnelerden çıkan fiilleri inkâr etmişler; bununla birlikte bu âlemdeki diri nesnelerin birtakım fiilleri bulunduğunu da reddetmişler ve şöyle demişlerdir: Bu fiiller, dış âlemde diri olana ilişikmiş gibi görünür; oysa bu fiillerin gerçek fâili görünmeyen âlemdeki diri varlıktır. O hâlde onların dış âlemde yaşam (*hayat*) bulunmadığını kabul etmeleri gerekir; çünkü yaşamın varlığı ancak bu âlemdeki fiillerden anlaşılır.

Öte yandan, onların görünmeyen âlem hakkında böyle bir yargıya nasıl ulaştıklarını anlamayı çok isterdim!

Bu yaratıcının varlığını kanıtlamak için izledikleri yol, sonradan olanın bir var edicisi bulunduğunu ve bu ilişkinin sonsuza dek süremeyeceğini ve dolayısıyla öncesiz bir var edici-
[365] de zorunlu olarak durmak gerektiğini kabul etmeleridir. Bu görüş doğrudur; fakat bu görüşten öncesizin cisim olmadığı açıkça anlaşılamamaktadır. Bu nedenle bu görüşe, hiçbir cismin öncesiz olmadığı, tümcesini eklemek gerekir. Bu tümce eklense bile, onlar yine de birçok güçlüklerle karşı karşıya kalacaklardır. Buna ilişkin olarak onların, âlemin sonradan yaratılmış olduğunu söylemeleri de yeterli değildir; çünkü onlara şöyle demek mümkündür: Sonradan yaratılmış olanın öncesiz bir cismi vardır; bu öncesiz cisimde, göklerin yaratılmış olduğuna ilişkin olarak, kendilerinden kanıt getirdiğimiz ilintilerden, devresel hareketlerden vb.den hiçbir yoktur. Bununla birlikte, siz öncesiz bir bileşiğin varlığını kabul ediyorsunuz. Kelâmcılar, gök cisminin oluşmuş olduğunu kabul edince, bu oluşmanın dış âlemdeki oluşmadan anlaşılandan farklı bir nitelikte bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Başka bir deyişle, dış âlemdeki şeylerin, bir bütün olarak değil, bir zaman ve mekânda herhangi bir nitelikte bir şeyden meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir; çünkü dış âlemde cisim olmayan-

dan oluşan bir cisim bulunmamaktadır. Kelâmcılar, bu cisim için, bu âlemdeki fâile benzer bir fâil de kabul etmemişlerdir; çünkü dış âlemdeki fâilin fiili ancak var olan şeydeki bir nite- [366] liği bir başkasına dönüştürüp, yokluğu varlığa dönüştürmez; daha doğrusu, var olanı belirli bir sûrete ve nefsî bir niteliğe sokar ve bu sûret ve nefsî nitelik sayesinde bu var olan şey, töz, tanım, isim ve fiil bakımından kendisinden farklı olan bir varlığa dönüşür. Nitekim yüce Tanrı, bununla ilgili olarak, şöyle demektedir:

*"And olsun ki, insanı süzme çamurdan yarattık. Sonra onu nutfe hâlinde sağlam bir yere yerleştirdik. Sonra nutfeyi, pıhtılaşmış kana çevirdik; pıhtılaşmış kanı da bir çiğnemlik et yaptık..."*⁵⁵

İşte bundan dolayı eski filozoflar, mutlak anlamda var olanın oluşup, bozulmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle onların (kelâmcıların), göklerin sonradan yaratılmış olduğu savları kabul edilse de, onlar, bunların sonradan yaratılmışların ilki olduğunu açıklayamamışlardır. Oysa bu husus yüce Kur'ân'da geçen birçok ayette de açıkça görülmektedir:

*"İnkar edenler, daha önce gökler ve yerin yapışık olduğunu görmezler mi?"*⁵⁶

*"Allah'ın arşı su üzerinde idi..."*⁵⁷

*"Sonra, (O) duman hâlinde olan göğe yöneldi..."*⁵⁸

[367]

Kelâmcılardan, oluşan şeyin bir maddesi bulunduğuna inananlar, fâilin bu şeyin madde ve sûretini meydana getirdiğini; bölünmeyen töz (*atom*) hakkındaki inançları gibi, onun basit olduğuna inananlar ise, onu bütünüyle meydana getirdiğini ileri sürerler. Durum böyle ise, bu tür bir fâil ancak oluşma, yani onlara göre, cisimlerin unsuru olan bölünmeyen tözün oluşması anında, yokluğu varlığa dönüştürür. Ya da bu fâil, bozulma, yani parçalanmayan parçanın bozulması anında, varlığı yokluğa dönüştürür. Oysa karşıtın karşıtına dönüşemeyeceği açık bir gerçektir; çünkü yokluğun kendisi varlığa

55 Mü'minûn Sûresi, 23/12-14.

56 Enbiyâ Sûresi, 21/30.

57 Hûd Sûresi, 11/7.

58 Fussilet Sûresi, 41/11.

dönüşmediği gibi, sıcaklığın kendisi de soğukluğa dönüşmez. Ancak yok olan var olana, sıcak olan soğuk olana ve soğuk [368] olan da sıcak olana dönüşür. İşte bundan dolayı, Mu'tezilîler, yokluğun belli bir öz olduğunu söyledikleri hâlde, bu özün, âlem var olmadan önce, varlık niteliğinden yoksun olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Kelâmcıların, bir şeyin bir şeyden oluşamayacağını sanmalarına neden olan görüşler doğru değildir. Bu görüşlerden en doyurucu olanı, onların şu sözleridir: Eğer bir şey bir şeyden oluşsaydı, bu durum sonsuza dek sürer giderdi.

Buna şöyle cevap verilebilir: Bu sonsuzca gidiş, ancak düz bir doğrultuda imkânsız olur; çünkü böyle bir şey sonsuzluğun fiilen var olmasını gerektirir. Bu sonsuzca gidiş, düz bir doğrultuda olmayıp, dayandıkları nesne öncesiz olduğu hâlde, havadan ateşin, ateşten de havanın sonsuzca oluşması gibi, döngüsel olursa, imkânsız değildir. Çünkü onlar, evrenin sonradan yaratılması konusunda şu esasa dayanmışlardır: Sonradan yaratılanlardan yoksun olmayan şey sonradan ya- [369] ratılmıştır; sonradan yaratılmış nesneleri içeren evren, sonradan yaratılmış şeylerden yoksun değildir; o hâlde evren sonradan yaratılmıştır. Onların ileri sürdükleri bu öncül kabul edildiği takdirde, bu kanıtlama sırasında içine düştükleri yanılgılardan bir tanesi, onların bu önermeyi genelleştirmeleridir, çünkü bu âlemden sonradan yaratılmış nesnelerden yoksun olmayan şey, hiçbir şeyden değil, belli bir şeyden var olmuştur. Oysa onlar, evrenin hiçbir şeyden yaratılmış olduğunu ileri sürerler. Ayrıca filozofların ilk madde adını verdikleri bu dayanak, cisimlikten yoksun olmadığı gibi, onlara göre, mutlak cisimlik de, sonradan yaratılmış değildir. Öte yandan *"sonradan yaratılmış olan nesnelerden yoksun olmayan şey, sonradan yaratılmıştır"* öncülü, ancak bu şey sonradan yaratılmış olan bir tek nesneden yoksun olamıyorsa, doğrudur. Cins bakımından bir olan sonradan yaratılmış nesnelerden yoksun olmayan şeyin ise, bir başlangıcı yoktur. O hâlde onların dayanaklarının sonradan yaratılmış olduğu sonucu nereden kaynaklanıyor?

İşte bundan dolayı Eş'arî kelâmcıları bu hususu kavrayınca, bu öncüle bir ikinci öncül daha eklemişlerdir. Bu öncül de şudur: Sonsuz sayıda, yani başlangıcı ve sonu bulunmayan sonradan yaratılmış nesnelerin var olması imkânsızdır. As- [370]
linda filozoflara göre de, bu önerme zorunludur. Kelâmcıların ileri sürdükleri görüşlerden işte bu ve benzeri güçlükler ortaya çıkmaktadır. Bu güçlükler, filozofların karşı karşıya kaldıkları güçlüklerden daha çoktur.

Kelâmcıların, *"İlk İlke olan belirli bir tek fâilin, herhangi bir aracı olmaksızın âlemdaki-bütün nesnelerin fâili olduğu"* hususundaki görüşleri de böyledir; çünkü onların bu görüşleri, *"nesnelerin nesneler üzerinde bir iş yaptıkları"* konusunda duyularla algılanan hususlara aykırı düşmektedir. Bu noktada onların ileri sürdükleri en doyurucu kanıt şudur: Eğer fâil, edilgin olsaydı, bu durum sonsuza dek sürerdi. Oysa böyle bir durum ancak fâilin yalnızca edilgin olması bakımından fâil, hareket ettirenin de hareketli olması bakımından hareketli olması durumunda söz konusu olabilirdi. Gerçekte ise, durum böyle değildir; aksine fâil, ancak fiillen var olması bakımından, fâildir; çünkü yok olan, hiçbir şey yapamaz. Bundan çıkan sonuç, kelâmcıların sandığı gibi, edilgin fâillerin bulunmaması olmayıp, bu edilgin fâillerin, hiçbir şekilde edilgin olmayan bir fâilde son bulmasıdır.

Öte yandan onların vardığı sonucun imkânsızlığının dere- [371]
cesi, onları bu sonuca götüren öncüllerinin gerektirdiği imkânsızlığın derecesinden daha büyüktür; çünkü varlıkların ilkesi, yaşam, bilgi, güç ve irade sahibi bir öz olup, bu nitelikler öze eklenmiş nitelikler ise ve bu öz de cisimsel değilse, nefisle bu varlık arasında, nefsin bir cisimde bulunması ve bu varlığın ise cisimde bulunmayan bir nefis olması dışında, bir fark yok demektir. Fakat bu durumda olan şey zorunlu olarak bir öz ve birtakım niteliklerden oluşmaktadır. Her bileşik şey ise, zorunlu olarak başka bir bileşiğe muhtaçtır; çünkü kendiliğinden oluşan bir şeyin varlığı mümkün olmadığı gibi, kendiliğinden bileşik olan bir şeyin varlığı da mümkün değildir. Bunun nedeni, oluşturanın fiili olan oluşturma-
nın oluşan

şeyin birleştirilmesinden oluşturanın da birleştirenden başka bir şey olmamasıdır. Genel bir deyişle, nasıl ki her edilginin bir fâili varsa, aynı biçimde her bileşiğin de fâil olan bir birleştiricisi vardır; çünkü bileşiklik, bileşiğin varlığının koşuludur. Bir şeyin, kendi varlığının koşulunun bir nedeni olması da mümkün değildir; çünkü bu durumda o şeyin kendi özünün [372] bir nedeni olması gerekecektir. İşte bundan dolayı Mu'tezilîler, İlk İlke'deki bu niteliklerin O'nun özüne bağlı olduğunu ve bir şeyin mevcut, bir öncesiz vb. olması gibi birçok varlıklarda birçok özünü niteliklerin bulunması biçiminde bu niteliklerin O'nun özüne eklenmiş şeyler olmadığını ileri sürerlerken, Eş'arîlerden daha çok gerçeğe yaklaşmışlardır. İlk İlke konusunda filozofların görüşü de Mu'tezilîlerinkine yakındır.

Bu iki zümreyi İlk İlke konusunda bu tür inançlara yönelten nedenleri; her iki zümrenin vardığı yanlış sonuçları açıklamıştık. Filozofların vardığı yanlış sonuçlara gelince, bunları Gazzâlî, yeterince ele almıştır. Bunlardan kimilerine daha önce cevap vermiş; kimilerinin cevabı ise, daha sonra gelecektir. Kelâmcıların ulaşmış olduğu yanlış sonuçlara gelince, biz bunlara burada ayrıntılı olarak değindik.

O hâlde bu adamın (Gazzâlî'nin) bu kitapta ileri sürdüğü görüşlerin tek tek doyuruculuk derecesini belirleyip, bizim koşullarımıza göre, bu görüşlerin ifade ettiği doğruluk derecesini inceleyelim. Biz, evrenin ilkeleri konusunda filozofları [373] bu tür inançlara yönelten geçerli görüşlere değinmek zorunda kaldık; çünkü filozoflar, karşıtlarına, ancak bu görüşler sayesinde onların kendilerine isnat ettikleri yanlış birtakım sonuçlar konusunda cevap vermiş olacaktırlar. Biz, ayrıca, kelâmcıların vardıkları yanlış sonuçlardan da söz ettik; çünkü doğru olan, onların bu konuda kanıtlarını ortaya koymak ve onlar adına hareket etmektir; zira onlar, ancak bu suretle kanıtlarını ortaya koyabilirler. Aristoteles'in de dediği gibi,⁵⁹

59 İbn Rüşd'ün Aristoteles'ten aktardığını söylediği görüş, aktarıldığı biçimiyle onun kitaplarında yer almamakla birlikte, onun izlenmesi gereken araştırma yöntemi konusundaki görüşüyle karşılaştırılabilir. Aristoteles, *Meta fizik*, III, 1. 995a, 21. 99b, 3; *Topika*, I, 2.

doğru olan, insanın karşıtlarının kanıtlarını ortaya koyarken, bunları tıpkı kendisinin kanıtlarıymış gibi ortaya koyması; başka bir deyişle, karşıtların kanıtlarını araştırırken, tıpkı kendi görüşünün kanıtlarını araştırıyormuş gibi çaba harcaması ve onların kanıtlarını kendi kanıtlarıymış gibi kabul etmesidir.

O hâlde biz deriz ki: *“İlk İlke, yalnız kendi özünü biliyorsa, yarattığı hiçbir şeyi bilmiyor demektir”* biçimindeki suçlamaya gelince, bu suçlama, ancak bu ilkenin kendi özü hakkında bildiği şey, mutlak anlamda bütün varlıkların dışında kalan bir şey ise, geçerlidir. Oysa filozoflar yalnızca O’nun kendi özü hakkında bilgisinin, varlıkları en yüce varlığa sahip olarak içerdiğini; bizim aklımızda söz konusu olduğu gibi, varlıkların O’nun aklının bir nedeni olması bakımından, varlıkları bilmesinden ötürü değil, yalnızca varlıkların bir nedeni olması yönünden akıl olduğunu ileri sürmektedirler. Onların, *“O, kendi [374] düzeyinin altında kalan varlıkları bilmez”* biçimindeki sözlerinin anlamı şudur: O, bu varlıkları, bizim bildiğimiz biçimde değil, daha doğrusu, kendisinden başka hiçbir varlığın bilemeyeceği bir biçimde bilir; çünkü başka bir varlık, bu varlıkları O’nun bildiği bir biçimde bilmiş olsaydı, O’nun bilgisine ortak olmuş olurdu. Oysa yüce Tanrı, böyle bir şeyden çok yücedir. Yalnızca Tanrı’ya özgü olan nitelik işte budur. Bundan dolayı kimi kelâmcılar, Tanrı’nın kendisine ait olduğunu ileri sürdükleri yedi sıfatın dışında kendisine özgü bir başka sıfatın daha bulunduğunu söylemişlerdir. Bu nedenle O’nun bilgisini tümel ve tikel olarak nitelendirmek mümkün değildir; çünkü tümel ve tikel, varlıkların neden oldukları şeylerdir; her ikisi hakkındaki bilgi de var olup, yok olucudur.

Biz bu hususu, filozofların ortaya koydukları bir biçimde O’nun tikelleri bilip bilmediği sorusunu ele alırken, daha açık bir biçimde ortaya koyacağız ve böyle bir şeyin yüce Tanrı için imkânsız bir sorun olduğunu açıklayacağız. Bu konu zorunlu olarak iki bölüme ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi şudur: Eğer Tanrı varlıkları, kendi bilgisinin bir nedeni olarak bilseydi, aklının oluşan ve bozulan bir şey olması ve daha yüce ola-

nın daha aşağı düzeyde olanla yetkinlik kazanması gerekirdi. [375] Öte yandan, O'nun özü nesneleri ve onların düzenini bilme-
seydi, varlıkların sûretlerini, tertip ve düzen bakımından, ol-
dukları gibi kavramayan başka bir akıl bulunurdu. Bu her iki
varsayım da, imkânsız olduğuna göre, O'nun özünün kavradı-
ğı şeyin, var olmayı sağlayan varlıktan daha yüce bir varlığa
sahip olan varlıklar olması gerekmektedir. Belirli bir tek varlı-
ğın varlık bakımından birtakım derecelerinin bulunduğu
kanıtı, renklerde görülen husustur; çünkü biz, rengin varlık
bakımından birbirinden üstün birtakım derecelerinin bulun-
duğunu görüyoruz; onun en düşük derecesi, ilk maddedeki
varlığıdır. Rengin bundan daha üstün varlığı ise, gözde bulu-
nan varlığıdır; çünkü bu varlık, kendi özünü kavrayan rengin
varlığıdır;⁶⁰ İlk maddedeki varlığı ise, cansız bir varlık olup,
kendi özünü kavrayamaz. Psikoloji (*İlm en-Nefs*)'de de açık-
ça görüldüğü üzere, rengin hayal gücünde de bir varlığı bu-
lunmaktadır ve bu varlık, onun görme gücündeki varlığından
[376] daha üstündür. Yine açıkça görülmektedir ki, onun anımsama
yetisinde hayal gücünde olduğundan daha üstün bir varlı-
ğı bulunmaktadır. Ayrıca onun akılda bütün bu varlıklardan
daha üstün olan bir varlığı vardır. Yine biz inanıyoruz ki, onun
ilk bilginin özünde bütün varlıklarından daha üstün bir varlı-
ğı bulunmaktadır ve bu varlık, kendisinden daha üstününün
bulunması mümkün olmayan bir varlıktır.

Gazzâlî'nin ayrıık ilkelerin İlk İlke'den çıkış düzeni ve tek
tek bu ilkelerden çıkan nesnelerin sayısı ile ilgili olarak fi-
lozoflardan aktardıklarına gelince, bunları doğrulayacak ve
belirleyecek hiçbir kanıt bulunmamaktadır. İşte bundan do-
layı, Gazzâlî'nin aktardığı hususlar, eski filozofların kitapla-
rında geçmemektedir. Bu ayrıık olan ve olmayan ilkelerin İlk
İlke'den çıktığı; bu bir tek gücün ortaya çıkmasıyla âlemin
[377] bütünüyle bir tek olduğu ve bu güçle de âlemin bütün parça-

60 Aristotelesçi algılama kuramına göre, duyum organı duyumlanan şeyin ni-
teliğini alır. Söz gelişi, bir cismin rengini algılayan göz, o rengi alır ve renkli
olur. Duyum algıları ortak duyuda birbirlerinden ayırt edilip, birleştirile-
bilirler. Bkz. Aristoteles, *De Anima*, III, 2. 425b, 11-26

larının birbirine bağlı olmasının bir sonucu olarak, evrenin, çeşitli güçleri, organları ve fiilleri bulunan bir tek canlının bedeninde olduğu gibi, bir tek fiili amaçladığına ve gerçekten de bilginlere göre, âlemin İlk İlke'den çıkan kendisindeki bir tek güçle bir tek olarak var olduğuna gelince, bu konuda filozoflar aynı görüşte birleşmişlerdir; çünkü onlarca gök bir bütün olarak bir tek canlı görünümündedir ve bütün göğün sahip olduğu günlük hareket de canlının mekândaki tümel hareketine benzemektedir. Öte yandan göğün farklı parçalarının sahip olduğu hareketler de canlı varlığın organlarının sahip olduğu tikel hareketlere benzemektedir. Filozoflar, daha önce, canlı varlıkta, kendisinin bir olmasını ve kendisinde bulunan bütün güçlerin bir tek fiile, yani canlı varlığın korunmasına yönelmesini sağlayan bir tek gücün bulunduğu kesin kanıt getirmişlerdir⁶¹ İşte bu güçler, İlk İlke'den çıkan güce bağlıdır. Eğer böyle olmasaydı onun parçaları dağılır ve bu canlılık göz açıp kapayıncaya dek varlığını sürdüremezdi. Eğer bir tek canlıda, bütün parçalarına nüfuz eden ruhanî bir tek gücün bulunması ve bu güç sayesinde kendisinde bulunan birçok güçler ve cisimlerin, kendisinde bulunan bu cisimlerin bir tek [378] cisim olduğu ve yine kendisinde bulunan güçlerin bir tek güç olduğu söylenebilecek bir biçimde, bir tek olması ve varlıkların parçalarının bütün âleme oram, bir tek canlının parçalarının bu bir tek canlıya oranı gibi, onun canlı parçalarında ve bu parçaların hareket ettirici nefsani ve aklî güçlerinde de aynı durumun söz konusu olması, yani bütün bunlarda ruhânî ve cismanî bütün güçleri birleştiren ve evrene bir tek olarak nüfuz eden bir tek ruhânî gücün bulunması da zorunludur. Durum böyle olmasaydı, ortada ne düzen ne de tertip kalırdı. O hâlde, *"Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı, bir arada tutucusu ve koruyucusu"* olduğunu söylemek doğru olur. Nitekim yüce Tanrı bu konuda şöyle demektedir:

61 Bu güç canlı varlığın "birleştiricisi" ve "koruyucusu" olan *nefs* tir. Söz gelişi bkz. İbn Sînâ *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, neşr. Forget, Leyden 1892, s. 121 ve aynı yapıtın Süleyman Dünyâ tarafından yapılan neşrinde (Kahire, 1366/1947), ss. 321-324 arasında bulunan notlar.

*"Doğrusu, yok olmasın diye gökleri ve yeri tutan Allah'tır..."*⁶²

Bir tek gücün birçok şeye nüfuz etmesi, bir tek ilkedен, önce yalnızca bir tek şeyin çıktığını ve daha sonra da bu bir tek şeyden çokluğun çıktığını ileri sürenlerin sandıkları gibi, [379] bu güçte bir çokluğun bulunmasını gerektirmez; çünkü böyle bir varsayım, ancak madde olmayanda bulunan fâil madde-de bulunan fâile benzetildiğinde, geçerli olabilir. İşte bundan dolayı, fâil adı ancak isimdeki ortaklıktan ötürü, madde olmayanda ve maddede bulunana verilebilir. Bu durum da sana çokluğun tekten çıkacağını açıkça gösterir.

Aynı biçimde öteki ayrıık ilkelerin varlığı da ancak bunların İlk İlke hakkında kavradıkları şeylerde bulunmaktadır. Bu varlık, belirli bir tek şey olduğu hâlde, ondan, çeşitli kavramlar gibi, birçok şeyin çıkabileceğini düşünmek imkânsız değildir. Nitekim çokluğun da tek kavramla kavranması imkânsız değildir. Kimi zaman biz günlük hareketleri sırasında bütün gök cisimlerinin ve sabit yıldızların kürelerinin belirli bir tek kavramla düşündüklerini görürüz; çünkü onlar, bütünüyle bu hareketleri sırasında bir tek hareket ettirici tarafından hareket ettirilirler. Bu hareket ettirici sabit yıldızlar küresini [380] hareket ettirendir. Yine biz, bunların kendilerine özgü çeşitli hareketlerinin bulunduğunu da görürüz. O hâlde onların hareketlerinin bir bakımdan farklı, bir bakımdan da, yani onların hareketlerinin ilk gök küresinin hareketiyle bağlantılı olması bakımından da, bir olan iki hareket ettiriciden kaynaklanması zorunludur. Söz gelişi, nasıl ki canlı bir varlık için hayati bir önemi olan bir organın ya da gücün ortadan kaldırılması, o canlı varlığın bütün organları ve güçlerinin de ortadan kalkmasını gerektiriyorsa, gök küresinin parçalarında ve onu hareket ettiren güçlerinde ve genel olarak İlk İlke ile olan ilişkisi bakımından âlemin ilkeleri, parçaları ve bunların birbiriyle olan ilişkilerinde de işte bu durum söz konusudur.

Filozoflara göre âlem bir tek kente benzemektedir. Nasıl ki kent bir tek başkan ve bu başkanın buyruğunda bulunan bir-

çok başkanlarca yönetiliyorsa, aynı durum, onlarca, âlem için de söz konusudur. Nasıl ki kentte bulunan öteki başkanlar, İlk Başkan onlardan her birinin atanmalarına esas olan amaçları ve bu amaçların gereği olan fiillerin düzenliliğini denetlediği için, İlk Başkan'a bağlı iseler, öteki başkanlarla olan ilişkisi [381] yönünden âlemdeki İlk Başkan'ın durumu da böyledir. Filozoflarca açıkça bilinmektedir ki, maddeden ayrı olan varlıklardaki amacı sağlayan, onlardaki varlığı da verendir. Çünkü bu tür varlıklarda sûret ve amaç birdir. Bu duruma göre, bu varlıklardaki amacı sağlayan sûreti de sağlayandır. Sûreti sağlayan ise fâildir. Dolayısıyla bu varlıklardaki amacı sağlayan, fâildir. İşte bundan dolayı, İlk İlke'nin bütün bu ilkelerin ilkesi olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır; çünkü bu İlk İlke hem fâil hem sûret, hem de amaçtır. Bu İlk İlke'nin duyularla algılanan varlıklara oranla durumuna gelince, onlara birliği sağlayan O olduğu ve onlardaki birlik, bu birliğin bağlı bulunduğu çokluğun varlığının bir nedeni olduğu için, bu İlk İlke fâil, sûret [382] ve amaç olması bakımından bütün bunların ilkesi olmuş ve bütün varlıklar da O'na doğru hareket etmek suretiyle kendi amaçlarının peşinde koşmuşlardır. O'na doğru yaptıkları bu hareket, kendi yaratılış amaçlarını elde etmelerini sağlayan bir harekettir. Bütün varlıklar bu hareketi tabîî olarak, insan ise iradî olarak yapar. Bu nedenle, öteki varlıklar arasında yalnızca insan yükümlü ve sorumlu tutulmuştur. Yüce Tanrı'nın şu âyetinin anlamı da işte budur:

*"Doğrusu, biz sorumluluğu göklere, yere ve dağlara sunmuşuzdur [da onlar bunu yüklenmekten çekinmişler ve ondan korkup titremişlerdir. Pek zâlim ve çok cahil olan insan ise, onu yüklenmiştir]."*⁶³

Filozoflara ancak şöyle demek düşer: Âlemdeki bütün bu başkanlar, İlk İlke'den çıkmış olsalar da, onlardan kimileri, bu İlke'den hiçbir aracı olmaksızın, kimileri de, en aşağı âlemde en üst âleme doğru yükselirken, bir aracı vasıtasıyla, çıkmışlardır; çünkü filozoflar gök küresinin parçalarından bir bölümünün öteki bölümün hareketleri için var olduğunu görmüşler

ve bunları her durumda mutlak anlamda İlk İlke'ye varınca-
 [383] ya dek bir İlk İlke'ye bağlamışlardır. Böylece onlar, bir başka düzenin ve bütün varlıkların bir tek olarak paylaştıkları bir fiilin bulunduğunu açıkça görmüşlerdir. Aslında varlıkları inceleyenlerin İlk İlke hakkındaki bilgiye ulaşırken kavradıkları düzeni iyice anlamak güçtür. Bu konuda insan aklının kavrayabileceği, yalnızca genel bir bilgidir. Fakat filozofları, bu ilkeleri, gök kürelerinin bulundukları yerdeki düzene uygun olarak, İlk İlke'ye oranla birtakım derecelerinin bulunduğuna inanmaya yöneltten neden, onların, en yüksek gök küresinin durumu itibariyle kendisinin altında bulunandan daha yüce olduğunu ve öteki gök kürelerinin onun hareketine tabi olduğunu görmeleridir. Böylece filozoflar, kendilerinden aktarıldığı üzere, onların, kapladıkları yere oranla, bir düzene sahip olduklarına inanmışlardır. Fakat bir kimse şöyle diyebilir: Buradaki düzen, belki de, yalnızca gök kürelerinin fiillerine ilişkin olup, gök kürelerinin kapladıkları yerdeki düzene ilişkin değildir; çünkü bu yıldızların, yani uyduların fiilleri ve hareketlerinin, Güneş'in hareketlerinden ileri geldiği açıkça anlaşıldığına göre, belki de
 [384] bunları hareket ettirenler, bunları hareket ettirirken Güneş'in hareketine uymaktadırlar ve Güneş'in hareket etmesi de, İlk İlkeden ileri gelmektedir. İşte bu nedenle, bu konuda keşin öncüller değil, başka öncüllere oranla daha doğru ve daha üstün öncüller bulunmaktadır. Bu durum kesinlik kazandığına göre şimdi asıl konumuza dönelim.

Gazzâlî der ki:

İkinci yanıt şudur: İlk İlke'nin yalnızca kendi özünü bildiğini söyleyen kimse, böyle bir şeyi, bu İlke'de çokluk bulunduğunu ifade etmekten kaçınmak için söylemiştir; çünkü O'nun kendi özünden başkasını bildiğini söyleseydi, ona "*O'nun başkasını bilmesi, kendi özünü bilmesinden farklıdır*" demek gerekirdi. Aynı durum İlk nedenlide de söz konusudur; dolayısıyla onun da yalnızca kendi özünü bilmesi gerekir; çünkü kendisinden başkasını bilseydi, özünden başka bir şeyi bilmiş olur ve dolayısıyla kendi özünün nedeni başka bir nedene muhtaç olurdu. Oysa kendi özünün nedeninden başka bir neden yok-

tur ve bu neden de İlk İlke'dir. O hâlde o, yalnızca kendi özünü bilmektedir ve bu bakımdan ortaya çıkan çokluk ortadan kalkmış olmaktadır. Eğer "*O var olup kendi özünü bilince, kendi ilkesini de bilmesi gerekir*" denirse, buna karşılık olarak de- [385] riz ki: Acaba bu gereklilik bir nedenden mi ileri gelmektedir, yoksa hiçbir neden bulunmadan mı ortaya çıkmaktadır? Eğer bu gereklilik bir nedenden ileri geliyorsa, aslında İlk İlke'den başka hiçbir neden yoktur ve bu İlke de birdir. Dolayısıyla O'ndan yalnızca bir'in çıkacağı düşünülebilir. Nitekim O'ndan bir çıkmıştır ve bu da İlk nedenlinin özüdür. O hâlde ikinci nedenli nasıl olur da O'ndan çıkabilir? Eğer bu gereklilik bir neden olmaksızın ortaya çıkmışsa, o hâlde izin verin de İlk İlke'nin varlığı, hiçbir neden bulunmaksızın, birçok varlıkları gerektirsin ve bu varlıklardan da çokluk ortaya çıksın! Zorunlu varlık, yalnızca bir olabileceği, bire eklenen şey mümkün olduğu ve mümkün de bir nedene muhtaç olduğu için, böyle bir şey düşünülemiyorsa, nedenli hakkında da şu sonuca varmak gerekir. Eğer nedenli, özü dolayısıyla zorunlu bir varlık ise, filozofların "*zorunlu varlık, birdir*" demeleri geçersizdir. Eğer bu nedenli mümkün ise, mutlaka onun bir nedeninin bulunması gerekir; oysa onun bir nedeni yoktur ve dolayısıyla kendi nedeninin varlığını bilmesi mümkün değildir.

Bununla birlikte, İlk nedenlinin mümkün bir varlık olması için böyle bir zorunluluk yoktur; çünkü var olma imkânı, her nedencilide zorunlu olarak bulunmaktadır. Fakat nedenin nedenliyi bilmesi kendi özünün varlığı için zorunlu olmadığı gibi, nedenlinin nedeni bilmesi de, kendi özünün varlığı için zorunlu değildir. Hatta nedenliyi bilmenin gerekliliği nedeni bilmenin gerekliliğinden gerçeğe daha yakındır. Böylece, açıkça anlaşılmaktadır ki, onun kendi ilkesini bilmesinden, çokluğun ortaya çıkması imkânsızdır; çünkü bu bilginin bir ilkesi bulunmamaktadır; ayrıca bu bilgi nedenlinin özünün varlığı için de zorunlu değildir. İşte bu güçlükten kurtulmanın bir yolu yoktur.

Derim ki:

[386]

Bu, İlk İlke'nin kendi özünden dolayı, bir nedene sahip olma bilmesi gerektiğini ileri süren bir kimsenin kanıtıdır; çünkü, bu kimseye göre, O, kendi özünden dolayı bir ilke olduğunu bilmeseydi, kendi özünü eksik olarak bilmiş olurdu.

Gazzâlî'nin bu görüşe itirazının anlamı şudur: Eğer nedenli kendi ilkesini biliyorsa, bu bilginin ya bir nedenden ötürü olması ya da hiçbir nedene dayanmaksızın meydana gelmesi gerekir. Eğer bu bilgi bir nedenden ötürü ortaya çıkıyorsa, İlk İlke'nin bir nedeninin olması gerekir; oysa İlk İlke'nin bir nedeni yoktur. Eğer bu bilgi bir nedene dayanmaksızın ortaya çıkıyorsa, İlk İlke'den bilmeden de olsa, bir çokluğun çıkması gerekir. Eğer O'ndan bir çokluk çıkıyorsa, o zorunlu bir varlık değil demektir; çünkü zorunlu varlık yalnızca bir tektir. Kendisinden birden çok şey çıkan varlık mümkün varlıktır, mümkün varlık ise bir nedene muhtaçtır. O hâlde, onların *"İlk İlke zorunlu varlıktır ve neden olduğu şeyi bilir"* demeleri yanlıştır.

[387] Yine Gazzâlî der ki:

Nedenlinin nedeni bilmesi, varlığı için zorunlu olmadığına göre, nedenin de neden olduğu şeyi bilmesinin zorunlu olması gerçeğe daha yakındır.

Derim ki:

Bu, safsataya dayalı bir görüştür; çünkü biz nedeni, neden olduğu şeyi bilen bir akıl olarak düşünecek olursak, bu düşüncemizden, aklın, nedenin özüne eklenmiş bir nedene ait olduğu sonucu değil, onun kendi özüne ait olduğu sonucu çıkar; çünkü bu nedenden nedenin çıkması, nedenin kendi özüne bağlı olan bir şeydir. Nedenlinin ondan çıkması, bir nedenden ötürü değil, nedenin kendi özünden ötürü ise, ondan bir çokluğun çıkması gerekmiyor demektir; zira filozofların benimsedikleri ilkelere göre, nedenlinin nedenden çıkması, nedenin kendi özüne bağlıdır. Eğer nedenin özü bir ise, ondan bir çıkar; eğer çok ise, ondan çok çıkar. Gazzâlî'nin bu konuyla ilgili olarak *"her nedenlinin mümkün bir varlık"* olduğunu ileri sürmesi, ancak bileşik nedenli hakkında doğrudur; çünkü bileşik bir şeyin öncesiz olması mümkün değildir. Filozoflara

göre, varlığı mümkün olan her şey, Aristoteles'in de kitapla- [388]
rının birçok yerinde açıkladığı üzere, sonradan var olmuştur.
Biz bu hususu daha sonra zorunlu varlığı ele alırken, daha
geniş bir biçimde açıklayacağız. İbn Sînâ'nın mümkün varlık
adını verdiği şeye gelince, bu varlığa mümkün varlık adının
verilmesinin nedeni, gerçekte mümkün olan varlıkla ortak bir
ismi paylaşmasıdır. İşte bu nedenle onun, mümkün varlığın
bir fâile muhtaç olması biçiminde bir fâile muhtaç olup olma-
dığı açıkça anlaşılamamaktadır.

Gazzâlî der ki:

Üçüncü itiraz şöyledir: Acaba ilk nedenlinin kendi özünü
bilmesi, kendi özünün aynı mıdır, yoksa kendi özünden baş-
ka mıdır? Kendi özünün aynı olması imkânsızdır; çünkü bilgi
bilinenden başkadır. Eğer bu bilgi kendi özünden başka ise,
bırakın da, aynı durum İlk İlkede de söz konusu olsun! Çünkü
bu durumda O'ndan çokluk çıkacaktır. Eğer nedenlinin kendi
özünü bilmesi, kendi özünün aynı değilse, nedenlide yalnız-
ca ne dörtlük ne de, onların iddia ettiği gibi, yalnızca üçlük
söz konusudur; tersine onun özü, kendi özünü bilmesi ve il-
kesini bilmesi, onun özü dolayısıyla mümkün varlık olması ve [389]
muhtemelen bunlara bir de onun başkası dolayısıyla zorunlu
varlık olduğunun eklenmesiyle beşli bir durum ortaya çık-
maktadır. İşte bu durum onların saçmalamakta ne denli ileri
gittiklerini göstermektedir.

Derim ki:

Akılların ele alındığı bu konuda iki husustan söz edilebilir:
Bunlardan birincisi, akılların kavradığı ve kavrayamadığı hu-
suslarla ilgilidir. Bu konu eski filozoflarca incelenmiştir. İkinci-
cisi ise, akıllardan çıkan şeylerle ilgilidir. Burada Gazzâlî'nin
filozoflardan aktardığı görüşü kabul eden yalnızca İbn
Sînâ'dır. Gazzâlî yalnızca İbn Sînâ ve yandaşlarının görüşle-
rini reddettiği hâlde, bütün filozofların görüşlerini reddettiği
izlenimini uyandırmak istemiştir. Bu, kendisinin de ifade etti-
ği gibi, bilgisizliğin en son derecesidir. Bu görüş, eski filozof-
lardan hiçbirince benimsenmemiştir. Ayrıca bu görüş, onların

"birden ancak bir çıkar" biçimindeki varsayımlarının dışında kesin bir kanıta da dayanmamaktadır. Fakat bu önerme, maddeden soyutlanmış sûretler olan fâillere ilişkin olduğu ölçüde, maddelerdeki sûretler olan fâillere ilişkin değildir; çünkü filozoflara göre, nedenli aklın özünün kesinlikle kendi ilkesi [390] hakkında bir şeyi kavraması gerekir. Aslında burada biri öz, öteki öze eklenmiş bir kavram olmak üzere, iki şey yoktur; çünkü durum böyle olsaydı, aklın bileşik olması gerekirdi; oysa akıl basit olup, bileşik değildir. Ayrık sûretlerde nedenle nedenli arasındaki fark, İlk Neden'in kendi özü dolayısıyla, ikinci nedenin ise, İlk Neden'e bağlı olması dolayısıyla var olmasıdır; çünkü ikinci nedenin nedenli olması, kendi tözünden ötürü olup, maddi nedenlilerde olduğunun aksine, kendisine eklenmiş bir kavram değildir. Söz gelişi, renk kendi özü dolayısıyla cisimde var olan bir şeydir; rengin, görmenin bir nedeni olması, başka bir şeye bağlı olmasından ileri gelmektedir; görmenin ancak bu ilişki içinde bir varlığı bulunmaktadır. İşte bundan dolayı, maddeden soyutlanmış tözler, göreceli olma tabiatındaki tözlerdir. Bu nedenle, maddelerden ayrı olan sûretlerde neden ve nedenli birleşmişlerdir. Yine bu nedenle, *Psikoloji* kitabında (*Kitâb en-Nefs*) açıklandığı üzere, duyularla algılanan sûretler de göreceli olma tabiatına sahiptirler.

Gazzâlî der ki:

Dördüncü itirazla ilgili olarak şöyle denebilir: Üçlük ilk nedenlide yeterli değildir; çünkü ilk göğün cismi, onlara göre, [391] kendi ilkesinin özünden kaynaklanan bir tek kavramdan çıkar ve bu cisimden üç bakımdan bir bileşiklik söz konusudur.

Bu üç bakımdan birincisi, bu cismin sûret ve maddeden bileşik olmasıdır. Onlarca, bütün cisimler de böyledir. Dolayısıyla bunlardan her birinin bir ilkesinin bulunması gerekir; çünkü sûret maddeden farklıdır ve onların görüşüne göre, bunlardan her biri ötekinden bağımsız bir neden değildir; bu nedenle, onlardan birinin kendisine eklenmiş başka bir neden bulunmaksızın ötekisi aracılığıyla var olması mümkün değildir.

Derim ki:

Onun burada söylemek istediği şudur: Filozoflara göre, gök cismi madde, sûret ve nefsten bileşik olarak meydana gelmiştir. O hâlde kendisinden gök küresinin çıktığı ikinci akıldan da şu dört kavramın bulunması gerekir: Bunlardan birincisi, kendisinden sûretin çıktığı; ikincisi ise, kendisinden ilk maddenin çıktığı kavramdır; çünkü bunlardan hiçbirisi ötekinden bağımsız bir neden olmayıp, bir yönden madde sûretin, bir başka yönden de sûret maddenin nedenidir. Üçüncüsü, kendisinden nefsin çıktığı; dördüncüsü ise, kendisinden ikinci gök küresini hareket ettirenin çıktığı kavramdır. Böylece burada zorunlu olarak bir dörtlülük söz konusudur. Oysa gök cisminin [392] öteki cisimler gibi sûret ve maddeden bileşik olarak meydana geldiği görüşü, İbn Sînâ'nın yanlış olarak Aristotelesçilere mal ettiği bir görüştür. Aslında Aristotelesçilere göre, gök cismi basit bir cisimdir; eğer o bileşik olsaydı, onlara göre, yok olması gerekirdi. İşte bundan dolayı onlar, gök cisminin oluşan ve bozulan bir şey olmadığını ve onda karşıtları kabul etme gücü bulunmadığını söylemişlerdir. Eğer durum İbn Sînâ'nın dediği gibi olsaydı, gök cismi, canlı varlık gibi, bileşik olurdu. Bu görüş kabul edildiği takdirde, *"birden ancak bir çıkar"* diyen kimsenin dörtlülüğü kabul etmesi gerekirdi. Daha önce söylediğimiz üzere, bu sûretlerin birbirlerinin, gök cisimlerinin ve gök cisimlerinin altında yer alan nesnelerin nedeni olmasını ve İlk Neden'in de bütün bunların bir nedeni olmasını sağlayan şey bütün bunlardan farklıdır.

Gazzâlî der ki:

[393]

Sözü edilen üç bakımdan ikincisi şudur: En yüksek gök cisminin büyüklük bakımından belirli bir ölçüsü bulunmaktadır. Onun öteki ölçülere oranla bu belirli ölçüde bulunması, kendi özünün varlığına eklenmiş bir husustur; çünkü onun özünün, olduğundan daha küçük ya da daha büyük olması mümkündür. O hâlde onun için, özellikle kendisine, varlığını gerektiren basit kavrama eklenmiş bu ölçüyü veren bir varlığın bulunması gerekir. Bu gereklilik aklın varlığı için söz ko-

nusu değildir; çünkü akıl salt varlık olup, onun öteki ölçülere oranla belirli bir ölçüsü yoktur. O hâlde aklın ancak basit bir nedene muhtaç olduğu söylenebilir.

Derim ki:

Bu sözün anlamı şudur: Filozoflar, gök cisminin, bir üçüncü kavram olarak ortaya çıktığını ve kendi özü bakımından basit olmadığını, yani niceliği bulunan bir cismin olduğunu söylediklerinde, ortaya iki kavram çıkmış olmaktadır: Bunlardan birincisi, ona tözsel cisimliliği veren; İkincisi ise, belirli niceliktir. O hâlde kendisinden gök küresinin cisminin çıkmış olduğu bu akılda birden fazla kavramın bulunması zorunludur; dolayısıyla ikinci neden, üçlü değil, dörtlüdür.

[394] Bütün bunlar geçersiz varsayımlardır; çünkü filozoflar, cismin bir bütün olarak ayrıık ilkelerden çıktığına inanmamaktadırlar; onlara göre, bu ilkelerden yalnızca tözsel sûret çıkmaktadır. Yine onlarca, cisimlerin parçalarının ölçüsü sûretlere bağlıdır. Bununla birlikte, bütün bunlar, onlarca, maddesel sûretlerde bulunmaktadır. Oya onlarca, gök cisimleri basit olmaları dolayısıyla, küçüklüğü ve büyüklüğü kabul etmezler. Ayrıca sûret ve maddenin ayrıık bir ilkedden çıktığını kabul etmek, onların ileri sürdükleri ilkelere aykırı olduğu gibi, gerçekten de son derecede uzaktır. Filozoflara göre, var ve yok olan şeylerde bulunan gerçek fâil, ne sûreti ne de maddeyi meydana getirebilir. Bu fâil ancak madde ve sûretten, her ikisinde meydana gelmiş olan bileşik şeyi yapar, çünkü bu fâil maddedeki sûreti meydana getirmiş olsaydı, bu sûreti bir şeyden değil, bir şeyde meydana getirmiş olurdu. Bütün bunlar filozofların görüşleri değildir; dolayısıyla bunları filozofların görüşü imiş gibi reddetmenin hiçbir anlamı yoktur.

[395] Gazzâlî, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Bir kimse şöyle diyebilir: En yüksek gök cisminin belirli bir ölçüde bulunmasının nedeni şudur: Onun bulunduğu ölçüden daha büyük olması, evrensel düzenin gerçekleşmesi için gerekli değildir. Öte yandan, onun bulunduğundan daha küçük olması da, amaçlanan düzen için yeterli olamaz.

Derim ki:

Gazzâlî, bu sözüyle filozofların, söz gelişi, gök cisminin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olabileceği görüşünde olmadıklarını anlatmak istemektedir; çünkü gök cismi bu iki nitelikten birine sahip olsaydı, bu âlemde amaçlanan düzen gerçekleşmez ve bu gök cismi, bu âlemdeki varlıkları tabîi olarak değil, daha fazla ya da daha eksik olarak hareket ettirirdi. Bu her iki durum da, bu âlemdeki varlıkların yok olmasını gerektirir. Gazzâlî'nin dediği gibi, büyüklük yalnızca bir fazlalık olmayıp, hem büyüklük hem de küçüklük, var oldukları anda, âlemin yok olmasını gerektirecektir.

Gazzâlî, filozofların görüşlerini reddederek, der ki:

Deriz ki: Acaba düzen biçiminin belirli olması, düzene sahip olan şeyin varlığı için yeterli midir, yoksa varlığı için var eden bir nedene mi muhtaçtır? Eğer yeterli ise, birtakım nedenler düşünmenize gerek yoktur; dolayısıyla bu varlıklarda düzenin bulunmasının, fazladan bir neden olmaksızın, bu varlıkları gerektirdiğine hükmedebilirsiniz. Eğer bu yeterli olmayıp, varlığı için bir nedene muhtaç ise, bu neden de, ölçülerin belirli olması için yeterli olmayıp, bileşiklik için gerekli olan bir başka nedene muhtaçtır.

Derim ki:

Bu görüşün özü şudur: Gazzâlî, filozofları, *“bir tek fâilden birçok fiilin çıkacağını söylemedikçe, ya da cisme ilişik şeylerden çoğunun cismin sûretinden ve cismin sûretinin de fâilden doğduğuna inanmadıkça”* cisimde bir tek fâilden çıkması mümkün olmayan birçok şeylerin bulunduğunu kabul etmek zorunda bırakmaktadır. İşte bu görüşe göre, fâilden meydana gelen cisme bağlı ilintiler, bu fâilden doğrudan doğruya değil, ondan sûretin çıkması dolayısıyla çıkar. Bu görüş, filozofların ilkelerine uygun olup, kelâmcılarınkilere uygun değildir. Öyle sanıyorum ki, Mu'tezilîler, tıpkı filozoflar gibi, bir şeyin fâilinden doğrudan doğruya çıkmayan birtakım şeyler bulunduğu görüşündedirler. Bize gelince, daha önce de söylediğimiz gibi, bir tek olan, nasıl olur da düzenin varlığının ve düzeni sağla-

yan şeylerin varlığının bir nedeni olabilir? Dolayısıyla bunu yinelemenin bir anlamı yoktur.

Gazzâlî der ki:

Sözü edilen bu üç bakımdan sonuncusu da şudur: En yüksek gök küresinin kutup adı verilen iki noktası bulunmaktadıdır. Bu kutup noktaları sabit olup, durumlarını değiştirmezler. Oysa ekvatorun parçaları durumlarını değiştirirler. Bu durumda en yüksek gök küresinin parçalarının hepsi, ya birbirine benzemektedir; öyleyse niçin öteki noktalar arasından kutupları oluşturmaları için iki noktanın belirlenmesi gerekmiştir? Ya da onun parçaları farklı olup, kimilerinde ötekilerde bulunmayan birtakım özellikler vardır. O hâlde acaba bu varlıkların ilkesi nedir? Aslında en yüksek gök cismi yalnızca basit bir tek şeyden çıkmıştır ve bu basit şey de, ancak şekil bakımından basit olanı, yani küre biçiminde olanı ve ayırt edici niteliklere sahip olmaması anlamında kavram bakımından benzer olanı gerektirir. İşte bu güçlükten kurtulmanın da bir yolu yoktur.

Derim ki:

İki şeye basit denebilir: Bu iki şeyden birincisi, birçok parçalardan bileşik olmayan; fakat madde ve sûretten bileşik olan şeydir. İşte bundan dolayı, dört unsurun basit olduğu [398] söylenmiştir. İkincisi ise, sûret ve sûreti değişebilen maddeden meydana gelmeyen gök cisimleridir. Ayrıca, basit, her ne kadar dört unsurdan oluşmuş olsa da, bütünüyle parçası aynı tanıma sahip olan şeye de denebilir. Gök cisimleri için kullanıldığı anlamda basitin, gök küresi ve kutupların sağ ile solu gibi, tabiat bakımından, çeşitli parçalara sahip olması pekâlâ mümkündür. Kürenin, küre olması bakımından, belirli birtakım kutuplarının ve kürelerinin birbirinden farklı olmalarını sağlayan belirli bir merkezinin bulunması zorunludur. Kürenin belirli birtakım yönlerinin bulunması, onun basit olmamasını gerektirmez; çünkü o, sûret ve kendisinde kuvve hâli bulunan maddeden bileşik olmadığı için basittir. Ayrıca, bu kürede, iki kutbun yerini kabul eden parça, kürenin her-

hangi bir parçası olmadığı için, bir benzeşme de söz konusu değildir; çünkü bu parça, her küredeki tabiat dolayısıyla belirli olan bir parçadır. Eğer böyle olmasaydı, kürelerin, çeşitli olmalarını sağlayan, tabîî birtakım merkezleri bulunmazdı. O hâlde, bu küreler bu anlamda benzeşmemektedirler. Bu anlamda onların benzeşmemiş olmaları, çeşitli tabiatlara sahip olan cisimlerden bileşmiş olmalarını gerektirmediği gibi, onların fâilinin de birçok güçlerden bileşmiş olmasını gerektirmez; çünkü her küre birdir.

Yine filozoflara göre, hangi küre olursa olsun, her noktası- [399]
nın bir merkez olabileceğini ve her noktayı da, ancak bir fâilin belirlediğini söylemek doğru değildir; çünkü böyle bir şey ancak tabîî kürelerde değil, yapay kürelerde söz konusu olabilir. Kürenin her noktasının merkez olmaya elverişli olduğu ve bu noktaları da bir fâilin belirlediği varsayımı, dış âlemde bir tek fâilden çıkabilecek hiçbir şeyin bulunmadığı kabul edilmedikçe, fâilin çok olmasını gerektirmez; çünkü dış âlemdeki şeyler on kategoriden oluşmaktadır. Dolayısıyla bu âlemdeki şeylerden her biri, on fâili gerektirecektir. Aslında bütün bunlar, metafizikteki saçmalıklara benzeyen saçma sapan birtakım sözlerdir. Dış âlemdeki bir tek sanat ürününü, her ne kadar kendisinde on kategori bulunuyorsa da, ancak bir tek sanatkar meydana getirir. İbn Sînâ, Fârâbî ve *Mişkât [el-Envâr]* adlı yapıtında İlk İlke ile ilgili olarak onların görüşlerini benimseyen Gazzâlî'nin⁶⁴ değindikleri, “bir tek şey ancak bir tek şeyi yapar” önermesinden daha yanlış bir önerme bulunabilir mi?

Gazzâlî der ki:

[400]

Bir kimse şöyle diyebilir: Belki de ilkede, ilke olmasından ileri gelmeyen birtakım çokluk türleri bulunmaktadır. Bizce bu çokluk türlerinden üçü ya da dördü bilinmektedir; ötekiler hakkında henüz hiçbir bilgimiz yoktur. Onlar hakkında bilgimizin olmaması, çokluğun ilkesini çokluk olduğu ve birden çoğun çıkamayacağı konusunda bizi kuşkuya yöneltmemektedir.

64 Gazzâlî, *Miškât'ta* yaratmanın araçlarla meydana geldiğini kabul etmekle birlikte, onun burada “birden yalnızca bir tek şey çıkar” ilkesini kabul ettiğine ilişkin hiçbir belirti yoktur. Bkz. *Miškât el-Envâr*, Kahire, 1322/1904, ss. 15-46.

Derim ki:

- Eğer bu görüşü filozoflar ileri sürseydi, onların İlk nedenlide sonsuzca çokluğun bulunduğuna inanmaları gerekir ve dolayısıyla onlara şu sorunun yöneltilmesi kaçınılmaz olurdu: İlk nedenlideki çokluk nereden kaynaklanmaktadır? Onlar birden çoğun çıkmayacağını ileri sürdüklerine göre, çoğun bir olan Tanrı'dan da çıkamayacağını kabul etmeleri gerekir. Dolayısıyla onların *"birden ancak bir çıkar"* sözleri, *"İlk Bir'den, kendisinde çokluk bulunan bir şey çıkar"* sözleriyle çelişiktir;
- [401] çünkü birden bir çıkması gerekmektedir. Ancak onlar, ilk nedenlideki çokluğun her birinin ilk olduğunu da söyleyebilirler. Bu durumda ise onların ilklerin çok olduğunu kabul etmeleri gerekir. Bu durumun Fârâbî ve İbn Sînâ'ya nasıl olup da gizli kaldığına şaşırmamak elden gelmiyor; çünkü onlar, bu tür boş şeyleri ilk söyleyenlerdir. Daha sonra insanlar, onlara uymuşlar ve görüşü filozoflara mal etmişlerdir. Çünkü filozoflar, ikinci ilkedeki çokluğun, ancak kendi özünü ve başkasını bilmesinden ileri geldiğini söylediklerinde, onun özünün iki tabiata, yani iki sūrete sahip olduğunu da kabul etmeleri gerekir. Bunlardan hangisinin İlk İlke'den çıktığını, hangisinin çıkmadığını keşke bilebilseydim! Onların, bu ikinci ilkenin, özü bakımından mümkün; başkası dolayısıyla zorunlu olduğunu söylediklerinde de, aynı durumla karşılaşmaları gerekir; çünkü mümkünün tabiatının zorunlu varlıktan elde ettiği zorunlu tabiattan başka olması kesinlikle gerekir; zira mümkünün tabiatı, zorunlu olmadıkça, zorunluya dönüşmesi mümkün değildir. İşte bu
- [402] nedenle, zorunlu tabiatlarda, ister kendi özü dolayısıyla ister başkası dolayısıyla zorunlu olsunlar, kesinlikle bir imkân hâli bulunmamaktadır. Bütün bunlar boş ve kelâmcılarınkinden daha zayıf olan sözlerdir. Bunların hepsi de, aslında, filozofların benimsedikleri ilkelere ters düşen ve felsefeye sonradan sokulmuş hususlardır. Yine bütün bunlar, cedeleye dayanmaları bir yana, hitabî bir doyuruculuk derecesine de ulaşamayan sözlerdir. İşte bu nedenle, kitaplarının birçok yerlerinde Gaz-zâlî'nin, onların metafizikle ilgili bilgilerinin sanıya dayandığını söylemesinde haklılık payı vardır.

Gazzâlî der ki:

Deriz ki: Eğer birden çoğun çıkabileceğini kabul ediyorsanız, şöyle demeniz gerekir: Bütün varlıklar, çokluk bakımından sayıları binlere varmasına karşın, ilk nedenliden çıkmıştır, o hâlde, ilk nedenliden çıkan şeyleri en yüksek gök küresinin cismi ve nefsi ile sınırlandırmak gereksizdir; tersine ondan bütün gök kürelerinin ve insanların nefslerinin, bütün yer ve gök cisimlerinin, kendileri için gerekli olan henüz hiç kimsenin bilmediği birçok türleriyle birlikte çıkması mümkündür. O hâlde, ilk nedeni ile yetinilebilir.

Derim ki:

[403]

Bu sonuç, özellikle onlar, İlk İlke'den çıkan fiilin, kendisinde bulunan çokluğa karşın ilk nedenlinin bir tek varlık olmasını sağlayan birlik olduğunu kabul ettikleri takdirde, doğrudur. Çünkü, onlar, ilk nedencilide belirsiz bir çokluğun bulunabileceğini kabul ederlerse, bu çokluğun ya var olanların sayısından daha az, ya daha çok, ya da onların sayısına eşit olması gerekir. Eğer sayıca daha az ise, bu durumda onların bir nedeni bulunmayan üçüncü bir ilkeyi eklemeleri gerekir. Eğer sayıca eşit ya da daha çok ise, onların üçüncü bir ilkeyi eklemeleri gerekmez; fakat onda bulunan çokluk bir fazlalık olur.

Gazzâlî der ki:

[404]

O hâlde, bunun sonucu olarak, İlk Nedenle yetinmek gerekir; çünkü ilk nedenlinin varlığında, zorunlu olmadığı ve bir nedene bağlı bulunmadığı hâlde, bir çokluğun meydana gelmesi mümkün ise, aynı durumu İlk Neden için de düşünmek mümkündür. Dolayısıyla çokluğun varlığı da bir nedene dayanmayacaktır. Oysa çokluğun gerekli olduğu, fakat sayısının bilinmediği söylenmiştir. Çokluğun İlk Neden'e oranla nedensiz olarak var olduğu düşünülecek olursa, onun ikinci nedene oranla da nedensiz olarak var olduğu düşünülebilir. Aslında *"İlk Nedene ve ikinci nedene oranla"* dememizin bir anlamı yoktur; çünkü onlar arasında ne zaman ne de mekân bakımından bir ayrılık bulunmaktadır. O hâlde, onlardan hiçbirisi, zaman ve mekân bakımından kendilerinden farklı olmayan ve

bir nedene dayanmaksızın var olabilen şeylere bağlı olmakla nitelendirilemez.

Derim ki:

Gazzâlî diyor ki: İlk Neden'den çokluk çıkamayacağı için, bir nedene dayanmaksızın ilk nedenlide çokluk bulunması mümkün ise, İlk Neden'de çokluğun bulunduğunu düşünmek de mümkündür. Böylece ikinci bir neden ve bir ilk nedenli kabul etmeye gerek yoktur. Eğer İlk Neden'de bir nedene dayanmaksızın bir şeyin varlığı imkânsız ise, aynı şey ikinci neden için de imkânsızdır. Hatta ikinci bir nedenden söz etmemizin de bir anlamı yoktur; çünkü İlk Nedenle ikinci neden anlam bakımından bir olup, ne zaman ne de mekân bakımından aralarında bir ayrılık vardır. Eğer bir şeyin bir nedene dayanmaksızın var olması mümkün ise, bu iki nedenden, yani ilk ve [405] ikinci nedenden hiçbirisi, o şeyle bir özellik kazanmaz. Aslında burada o şeyin onlardan biri ile bulunması yeterli olup, ikinci ile bulunduğunu ileri sürmek gerekmez.

Gazzâlî, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

"Nesneler sayıca o kadar çoktur ki, sayıları binin de üstüne çıkmıştır; oysa ilk nedenlideki çokluğun bu sayıya ulaşması uzak bir olasılıktır; işte bu nedenle biz aracıları çoğalttık" denirse, buna karşılık biz, filozoflara deriz ki: *"Uzak bir olasılıktır"* demek sanıya dayanan bir şey olup, bununla akılla kavranan şeyler konusunda bir yargıda bulunulamaz. Ancak *"o imkânsızdır"* sözü söylenebilir ki, o zaman biz, *"niçin imkânsızdır, onun imkânsız olduğunu söylemenin nedeni ve ölçüsü nedir?"* diye sorarız. Biri aşmak suretiyle ilk nedenlinin, nedene dayanmaksızın biri, ikiyi ve üçü gerektirebileceğine inandığımız takdirde, dördün ve beşin hatta binlerin de bulunmasını imkânsız kılan nedir? Öte yandan bu konuda belli ölçüyü kim koyacaktır? Biri bir kez aştıktan sonra, artık bunun bir sonu yok demektir. İşte bu da kesin bir kanıttır.

Derim ki:

Eğer İbn Sînâ ve öteki filozoflar, ilk nedenlide çokluğun [406] bulunduğunu; her çokluğun da, çokluğun bire dayanmasını ge-

rektiren birlik dolayısıyla, ancak bir olacağı ve çokluğun bir olmasını sağlayan bu birliğin basit bir tek birden çıkan basit bir şey olduğu biçiminde karşılık verirlerse, Gazzâlî'nin ileri sürdüğü itirazlardan kendilerini kurtarmış ve bu saçmalıkların dışında kalmış olurlar. Gazzâlî, filozoflara yanlış bir görüşü mal etmek suretiyle bu konuda başarıya ulaşmış, kendisine doğru yanıt verebilecek bir kimseyi bulamayınca, bu durumdan sevinç duymuş ve dolayısıyla filozoflar için bağlayıcı birçok imkânsızlıklar ortaya çıkmıştır. Boş bir alanda serbestçe hareket eden kimse elbette sevinç duyacaktır. Eğer Gazzâlî, bu suretle filozofların görüşlerinin reddedilemeyeceğini bilmiş olsaydı, bundan bir sevinç duymazdı. İbn Sînâ ve ötekilerin yanılgiya düşmelerinin temelinde onların "*birden ancak bir çıkar*" sözünü söyledikten sonra, bu çıkan birde çokluk bulunduğunu kabul etmeleri yatmaktadır. Dolayısıyla onlar bu çokluğun bir nedene dayanmadığını söylemek zorunda kalmışlardır. Onların bu çokluğun belirli olduğunu ve bu belirli çokluğun varlıkların varlığı için bir üçüncü ve dördüncü ilkenin eklenmesini gerektirdiğini kabul etmeleri, kesin bir ka- [407] nıtın zorunlu kılmadığı bir varsayımdır. Genel olarak bu varsayım, birinci ve ikinci ilke için geçerli bir varsayım değildir; çünkü bu durumda niçin İlk Neden'de değil de, özellikle ikinci nedende çokluk bulunduğu sorusu sorulabilir. Bütün bunlar saçma ve boş sözlerdir. Aslında onlar, Aristoteles ve Aristotelesçilerin görüşüne göre, birin nasıl bir neden olduğunu anlayamamışlardır. Aristoteles, *Metafizik* XII'inci kitabında ileri sürdüğü bu çözümden kıvanç duymuş ve kendisinden önce gelen eski filozoflardan hiçbirinin bu konuda hiçbir şey söylemediklerini belirtmiştir.⁶⁵ Filozoflardan aktardığımız biçimiy-

65 Aristoteles, *Metafizik*'nin XII. kitabında Tanrı'nın varlığının kozmolojik açıdan bir kanıtlamasını yapmaya çalışmaktadır. Onca öncesiz bir niteliğe sahip olan küresel hareketin, içerisinde yer aldığı göksel tözler bulunmaktadır ve bunlar da maddi olmayıp öncesizdir. Onları hareket ettirip, kendisi hareket etmeyen bir varlık bulunmaktadır. Bkz. *Metafizik*, XII, 7. 1073a, 2-10; 1076a, 4. Aristoteles öncesiz göksel tözlerin sayısını saptarken, İbn Rüşd'ün aktardıklarına yakın olarak şunları söylemektedir: "...Bizim aynı zamanda, başkalarınca ifade edilen görüşlerle ilgili olarak, onların tözlerin sayısı hakkında açıkça ifade edilebilecek hiçbir şey söylemediklerini belirtmemiz gerekmektedir." Bkz. *Metafizik*, XII, 8. 1073a, 14-17.

le “*birden ancak bir çıkar*” önermesi doğru bir önerme olduğu gibi, “*birden çok çıkar*” önermesi de doğrudur.

Gazzâlî der ki:

Ayrıca deriz ki: Bu husus ikinci nedenli ile ilgili olarak geçersizdir. Çünkü ondan sabit yıldızlar küresi çıkar ve bu küre-
[408] de bin iki yüzden fazla yıldız bulunur. Bu yıldızlar büyüklük, biçim, durum, renk, etki, mutsuzluk ve mutluluk bakımından çeşitlidirler. Bunlardan, kimileri oğlak, öküz, aslan biçiminde, kimileri de insan biçimindedir. Bunların, aşağı âlemin belli bir bölgesi üzerinde meydana getirdikleri etkiler, soğukluk, sıcaklık, mutluluk ve mutsuzluk gibi çeşitli olup, onların kendi ölçüleri de farklıdır. O hâlde bunlardan hepsinin bu farklılıklara rağmen, bir tek tür oluşturduğunu söylemek mümkün değildir. Eğer böyle bir şeyi söylemek mümkün olsaydı, âlemin bütün cisimlerinin de cisim olmaları bakımından bir tek tür oluşturduklarını, onlar için bir tek nedenin yeterli olduğunu söylemek mümkün olurdu. Eğer bunların nitelikleri, tözleri ve tabiatlarının değişik olması, kendilerinin de değişik olduğunu ortaya koysaydı, aynı biçimde yıldızların da çeşitli olması ve her birinin, kendi sûreti için bir nedene; maddesi için bir başka nedene; ısıtıcı, soğutucu, mutluluk ve mutsuzluk verici belli bir tabiata sahip olması, özel bir yerinin bulunması ve onların kümeler hâlinde çeşitli hayvan şekillerine bürünmeleri için bir başka nedene muhtaç olması gerekirdi. Eğer bir çokluğun ikinci akılla kavranabileceği düşünülürse, birinci akılda da kavranabileceği düşünülebilir. Dolayısıyla birinci akılla yetinmek durumu ortaya çıkmış olur.

[409] Derim ki:

Gazzâlî bu kitapta sık sık rastlanan türden bu güçlüğü böylece sona erdirmiş olmaktadır. Eğer bizim filozoflar adına ileri sürdüğümüz cevap geçerli ise bu imkânsızlıklardan hiçbirisi söz konusu olamaz. Eğer bu sözden “*basit ve sayıca bir olandan ancak bir bakımdan sayıca bir, bir bakımdan da çok olan değil, basit ve sayıca bir olanın çıktığı ve ondaki birliğin, çokluğun varlığının bir nedeni olduğu*” anlaşılırsa, bu güçlüklerden hiçbir zaman kurtulmak mümkün değildir. Yine, filo-

zoflara göre, nesneler tözsel ayırımları dolayısıyla çoğalırlar. Nesnelerin, ilintileri dolayısıyla çeşitli olmalarına gelince, bu ilintiler ister nicelik ister nitelik isterse öteki kategorilerden biri olsun, bu durum onlarca tözde herhangi bir değişikliği gerektirmez. Daha önce de söylediğimiz gibi, gök cisimleri ise, madde ve sûretten bileşmiş olmadıkları gibi, tür bakımından çeşitli de değildir; çünkü gök cisimleri, onlarca aynı cinsi paylaşmazlar; zira aynı cinsi paylaşsalar, bileşik olup basit [410] olmazlardı. Bu hususlardan daha önce söz etmiştik; dolayısıyla sözü uzatmanın bir anlamı yoktur.

Gazzâlî der ki:

Beşinci itirazı şu şekilde ifade edebiliriz: Bu geçersiz varsayımlar ve yanlış yargıları kabul etsek bile, onların *"ilk nedenlinin varlığının mümkün olmasından en yüksek gök küresinin cisminin varlığının gerektiğini; onun kendi özünü bilmesinden gök küresinin varlığının gerektiğini ve onun İlk İlke'yi bilmesinden de aklın varlığının gerektiğini"* ileri sürerken utanmaları gerekir. Bununla bulunmayan bir insanın varlığını bildiğini; onun varlığının mümkün olduğunu ve onun kendi özünü ve yaratıcısını bildiğini ileri sürüp, onun varlığının mümkün olmasından gök küresinin varlığının gerektiğini belirten kimse- nin görüşü arasında ne fark vardır? Bu kimseye şöyle denebilir: Onun varlığının mümkün olmasıyla, gök küresinin ondan çıkması arasında ne gibi bir ilişki vardır? Yine onun kendi özünü ve yaratıcısını bilmesinden iki şeyin daha ortaya çıkması gerekir. Böyle bir şey, bir insan ya da bir başka varlık hakkında söylenecek olursa, bunu söyleyen kimse, gülünç bir duruma düşer; çünkü varlık imkânı, mümkünün özünün, ister insan, ister melek, isterse gök küresi olsun, değişmesiyle değişmeyen bir önermedir. Akılla kavranan varlıkları ele alır- [411] ken, kılı kırk yaran bilginler bir yana, bir delinin bile kendisini bu tür varsayımlarla ikna edebileceğini düşünemiyorum.

Derim ki:

İbn Sînâ'ya ait olan bütün bu görüşler ve onun gibi düşünenlerin görüşleri doğru olmayan birtakım görüşler olup, filozofların dayandıkları ilkelere aykırıdır. Fakat filozoflar,

Gazzâlî'nin söylediği ölçüde yetersiz değildir ve Gazzâlî, onların görüşlerini doğru bir biçimde yansıtmamaktadır. Çünkü Gazzâlî'nin, kendi özü bakımından mümkün, başkası dolayısıyla ise zorunlu, kendi özünü ve fâilini bilen bir varlık olarak düşündüğü insanı ikinci nedene benzetmesi ancak İbn Sînâ'nın görüşünü benimseyenlerin ikinci ilke ve bütün filozofların İlk İlke (*Tanrı*) konusunda ileri sürdükleri biçimde bu insanın özü ve bilgisi yönünden varlıkların yapıcısı olarak kabul edilmesi koşuluyla mümkün olur. Eğer böyle bir şey kabul edilecek olursa, bu insandan birincisi, özünü bilmesi, ikincisi de yaratıcısını bilmesi bakımından olmak üzere, iki şeyin çıkması gerekir; çünkü insan, ancak bilgisi dolayısıyla yapıcı olarak düşünülebilir. Aynı şekilde insan, kendi özü dolayısıyla [412] yapıcı olarak düşünüldüğü takdirde de, varlığının mümkün olması dolayısıyla bu insandan çıkan şeyin, varlığının zorunlu olması dolayısıyla bu insandan çıkan şeyden başka olduğunu söylemek imkânsız değildir; çünkü bu her iki nitelik de kendi özünde bulunmaktadır. O hâlde bu görüş insanları filozofların görüşlerinden soğutmak ve bu görüşleri araştırmacıların gözünde değersiz bir duruma sokmak için bu adamın (Gazzâlî'nin) anlatmak istediği ölçüde kötü bir görüş değildir.

Gazzâlî'nin bu benzetmesiyle *"dirilikle diri, iradeyle iradeli, bilgi ile bilgili, işitmekle işitici, görmekle görücü, konuşmakla konuşucu, bir varlıktan bütün âlemin çıktığını kabul ederseniz, diri bilgili, işitici, görücü ve konuşucu olan insandan da yine bütün âlemin çıkmış olması gerekir"* diyen kimsenin bu görüşü arasında hiçbir fark yoktur; çünkü bu nitelikler âlemin varlığını gerektiren nitelikler ise, bu niteliklerle nitelendirilmiş olan her varlığın meydana getirdiği şeylerde de hiçbir ayrılığın bulunmaması gerekir. Eğer bu adam (Gazzâlî), bu konularda gerçeği bulmayı amaçlayıp, yanılgıya düşseydi, bağışlanabilirdi. Eğer bu konularda yanılgıya düştüğünü bilerek, böyle bir şeyi amaçlamışsa ve aslında kendisini böyle bir şeye yönelten zorunlu bir [413] neden de yoksa, bağışlanabilir bir durumu yok demektir. Eğer böyle bir şeyi ancak, onun aşağıda söyleyeceklerinden de anlaşılacağı üzere, bu konuda, yani çokluğun nereden geldiği konusunda, dayanabileceği kesin bir kanıtı bulunmadığını anlamak

için amaçlamışsa, tuttuğu bu yol doğrudur; çünkü bu adam (Gazzâlî) bu konuyu anlamak için gerekli olan bilgi derecesine ulaşamamıştır. Daha sonraki durumundan da bu husus açıkça anlaşılacaktır. Bunun nedeni, bu adamın, İbn Sînâ'nın kitaplarından başka hiçbir kitabı incelememiş olmasıdır. Dolayısıyla bilgisindeki eksiklik işte bundan ileri gelmektedir.

Gazzâlî der ki:

Bir kimse şöyle diyebilir: Onların görüşlerini çürüttüğünüze, göre siz bu konuda ne diyorsunuz? Her bakımdan bir olan şeyden, farklı iki şeyin çıkabileceğini ileri sürüp, aklı küçümser bir tutum mu takınıyorsunuz? Yoksa İlk İlke'de çokluğun bulunduğunu söyleyip, Tanrı'nın birliği görüşünü terk mi ediyorsunuz? Yoksa âlemde çokluğun bulunmadığını söyleyip, duyuların ortaya koyduğu kanıtları inkâr mı ediyorsunuz? Yoksa çokluğun araçlarla ortaya çıktığını söyleyip, onların ileri sürdüklerinin doğruluğunu kabul etmek zorunda mı kalıyorsunuz?

Deriz ki: Biz bu kitapta derin bir incelemeye girişmedik. Amacımız yalnızca onların savlarını kuşkulu bir duruma sokmaktı ki, bu amaç gerçekleşmiştir. Ayrıca deriz ki: Birden iki şeyin çıkacağını kabul etmenin aklı küçümser bir tutum takınmak olduğunu veya ilk ilkenin öncesiz ve sonsuz bir takım birtakım niteliklerle nitelenmesinin Tanrı'nın birliğine aykırı olduğunu ileri süren kimsenin, bu iki savı da geçersiz olup, bu iki konuda onun kesin bir kanıtı da bulunmamaktadır. Çünkü iki şeyin bir tek şeyden çıkmasının imkânsızlığı, bir tek kişinin iki yerde birden bulunmasının imkânsızlığının bilinmesi gibi, bilinmemektedir. Kısaca, bu husus ne zorunlu olarak, ne de aklî bir araştırmayla bilinmektedir. O hâlde ilk ilkenin, bilgili, kudretli ve iradeli, dilediğini yapıp, dilediğine hükmettiğini, benzer ve benzer olmayan nesneleri dilediği gibi ve dilediği üzere yarattığını söylemeye ne engel vardır? Dolayısıyla bunun imkânsız olduğu, ne zorunlu olarak, ne de aklı inceleme ile bilinebilir. Birtakım mucizelerle doğrulanmış olan peygamberlerce bu husus ortaya konduğu için, onun kabul edilmesi zorunludur.

Fiilin Tanrı'dan irade sayesinde nasıl çıktığını araştırmaya gelince böyle bir araştırma gereksiz ve boşuna yapılmış bir araştırmadır. Bu durumu araştırmak ve bilmek isteyenler, araştırmalarının bir sonucu olarak, varlığının mümkün olması bakımından ilk nedenliden gök küresinin; kendi özünü bilmesi bakımından ondan gök küresinin nefsinin çıkabileceği sonucuna varmışlardır. Aslında bu, bir ilişkiyi ortaya koymak değil, salt aptallıktır. O hâlde gelin, bu hususların ilkelerinin peygamberler tarafından ortaya konduğunu kabul edip, bunlara inanalım; çünkü akıl bunları imkânsız görmemektedir. Dolayısıyla bunların nitelik, nicelik ve neliğini (*mahiyetini*) araştırmayı bırakalım; çünkü bu, insan gücünün erişemeyeceği bir şeydir. İşte bundan dolayı. Şeriat sahibi peygamber [415] şöyle demektedir:

*"Tanrı'nın yarattıkları üzerinde düşünün, fakat Tanrı'nın özü üzerinde düşünmeyin."*⁶⁶

Derim ki:

Gazzâlî'nin, *"insan aklının kavrayamayacağı her şey için Şeriat'a başvurulması zorunludur"* sözü doğrudur; çünkü vahiyle elde edilen bilgi, ancak aklî bilgilerin bir tamamlayıcısı niteliğindedir; başka bir deyişle, aklın yetersiz olduğu her şeyi Tanrı insana vahiy vasıtasıyla bildirmiştir. Bilinmesi insan hayatı ve varlığı için zorunlu olan şeyleri kavrayamamak, ya mutlak anlamdadır, yani akıl olması bakımından bu tür şeyleri kavramak aklın tabiatında bulunmamaktadır, ya da bu şeyleri kavramak belli bir insan sınıfının tabiatının dışında bulunmaktadır. Bu tür güçsüzlük, ya yaratılıştan vardır, ya da eğitimden yoksunluk gibi dış bir nedenden ileri gelmektedir. Vahyin verdiği bilgi ise, bütün bu insan sınıflarına Tanrı'nın bir bağışıdır.

[416] Gazzâlî'nin, *"bizim amacımız, ancak filozofların savlarını kuşkulu bir duruma sokmaktı ki, bu da gerçekleşmiştir"* sözüne gelince, bu amaç Gazzâlî'ye yakışmamaktadır ve bilindeki

66 Bu, zayıf olduğu bildirilen bir hadistir. Bkz. Suyûtî, *el-Câmi'es-Sagîr*, c. I, Kahire, 1373/1954, s. 132.

bir sürçmeye işaretler; çünkü bilgin, bilgin olması bakımından, kuşkuvarı uyandırmayı ve akılları şaşkınlığa düşürmeyi değil, yalnızca gerçeğe ulaşmayı amaçlar.

Gazzâlî'nin, "çünkü iki şeyin bir tek şeyden çıkmasının imkânsızlığı, bir tek kişinin iki yerde birden bulunmasının imkânsızlığının bilinmesi gibi, bilinmemektedir" sözüne gelince; her ne kadar bu iki öncül aynı ölçüde doğrulanabilir değilse de, "basit olan birden ancak basit olan bir çıkar" öncülü, dış âlemden kesinliğini görebileceğimiz bir önermedir. Kesinlik bildiren öncüller, *Burhan Kitabı*'nda (*İkinci Analitikler=Analytica Posteriora*) kitabında da açıkça görüldüğü gibi, birbirlerinden üstündürler.⁶⁷ Bunun nedeni, hayal gücü yardım ettiğinde, kesinlik bildiren öncüllerin daha güçlü bir doğruluk derecesine ulaşmaları, böyle bir yardım olmayınca da doğruluk bakımından zayıf bir duruma düşmeleridir. Oysa hayal gücü, ancak halk tabakası için geçerlidir. İşte bundan dolayı, akılla kavranan şeylerle yetinip, hayal gücüne dayanan şeyleri bir yana atan kimse için bu iki öncül doğruluk bakımından aynı derecededir.

Kesinliğin en üst derecesi, bu tür öncüllerle ilgilidir; çünkü insan, var olup, yok olan varlıkları incelediği zaman, onların [417] ancak fiillerinden ötürü isim ve tanımları bakımından çeşitli olduklarını, herhangi bir varlığın herhangi bir fiilden ve herhangi bir fâilden çıktığı takdirde, özlerin ve tanımların birbirine karışacağını ve bu konudaki bilgilerin geçersiz olacağını görür. Söz gelişi, nefis, ancak kendisinden çıkan özel fiilleri dolayısıyla cansız varlıklardan ayrılır. Cansız varlıklar ise, ancak kendilerine özgü birtakım fiiller dolayısıyla birbirlerinden ayrılırlar. Nefsler de tıpkı böyledir.

Eğer bileşik güçlerden birçok fiiller çıktığı gibi, bir tek güçten de birçok fiiller çıkmış olsaydı, basit özle bileşik öz arasında bir fark kalmaz ve bizce ayırt edilemezlerdi. Aynı biçimde bir tek özden birçok fiiller çıkabilecek olsaydı, fâilsiz bir fiilin ortaya çıkması mümkün olurdu; çünkü var olan bir nesne yok

67 Bu konuda bkz. *İkinci Analitikler (Analytica Posteriora)*, I, 10.

olandan değil, ancak var olan bir nesneden var olur. İşte bundan dolayı, yok olanın kendi özü dolayısıyla var olması mümkün değildir. Eğer yok olanı hareket ettiren ve onu kuvveden fiile çıkaran, onu, ancak fiilen var olması bakımından fiile çıkarıyorsa, kendisinde bulunan fiil hâlinin kendisini yokluktan varlığa çıkaran fiil gibi olması zorunludur; çünkü herhangi bir eser, herhangi bir fâilden çıkıyorsa, eserlerin, kendilerini meydana getiren hiçbir fâil olmaksızın, kendiliklerinden fiil hâline çıkmaları imkânsız değildir. Eğer birçok kuvve türleri bir tek fâilden fiile çıkıyorsa, bu failde, bu kuvve türlerinin ya da onlara ilişkin olanlarının bulunması zorunludur; çünkü bu fâilde onlardan yalnızca bir türü bulunsaydı, öteki türler, kendilerini ortaya çıkaracak herhangi bir fâil bulunmaksızın, ancak kendiliklerinden ortaya çıkarlardı.

Bir kimsenin, fâilin tek koşulunun, belli bir tür fiille değil, mutlak bir fiille fâil olarak bulunması olduğunu söylemesi doğru değildir; çünkü böyle bir durumda herhangi *bir* varlığın herhangi bir fiili meydana getirmesi mümkün olur ve dolayısıyla varlıklar birbirleriyle karışır. Öte yandan mutlak varlık, yani tümel varlık, yokluğa gerçek varlıktan daha yakındır. İşte bundan dolayı, hâlleri (*tümelleri=küllîleri*) reddedenler mutlak varlığı ve mutlak oluşmayı reddetmişlerdir. Hâlleri kabul edenler ise, onların ne var ne de yok olduğunu söylemişlerdir. Eğer bu görüş doğru ise, hâllerin varlıkların bir nedeni olması da doğru demektir. Bir tek fiilin bir tek şeyden çıkması bu dış âlemde, bunun dışındaki âlemde olduğundan daha açık bir biçimde görülmektedir, çünkü bilgi, âlemdeki akılla kavranan şeylerin çoğalmasıyla çoğalmaktadır. Zira akıl kavradığı şeyleri var oldukları biçimde bilmektedir ve bu, akılla kavranan şeyler, onun bilgisinin bir nedenidir. Birçok bilinen şeyleri bir tek bilgi ile bilinmesi mümkün olmadığı gibi, bir tek bilgi de bu âlemde kendisinden birçok bilinenlerin çıkmasının bir nedeni olamaz; söz gelişi, sanatkarın kasayı meydana getiren bilgisi, sandalyeyi meydana getiren bilgisinden farklıdır. Fakat öncesiz bilgi, bu bakımdan, sonradan olan bilgiden farklı olduğu gibi, öncesiz fâil de, sonradan var olan fâilden farklıdır.

Eğer “İbn Sînâ’nın çokluğun nedeni konusundaki görüşünü geçersiz kıldığına göre, sen, bu konuda ne diyorsun? Çünkü farklı felsefe okullarının bu soruyu şu üç cevaptan biriyle cevaplandırıdıkları söylenmiştir; bu cevaplardan birincisi, çokluğun [420] ancak maddeden ileri geldiği, ikincisi aletlerden ileri geldiği, üçüncüsü de araçlardan ileri geldiğidir; nitekim Aristotelesçilerden, onların bu aracılığı çokluğun nedeni olarak gören görüşü doğru olarak kabul ettikleri aktarılmıştır” denirse, buna şu karşılığı veririz: Bu kitapta bu soruya kesin kanıta dayanan bir yanıt vermek mümkün değildir. Bununla birlikte biz, ne Aristoteles’in ne de *Mantık Bilimine Giriş* kitabının yazarı Surlu Porphyrius dışında eski Aristotelesçilerden ün yapmış olanlarının kendilerine mal edilen bu görüşü kabul ettiklerini görüyoruz. Aslında bu adam (Gazzâlî) bilgi bakımından onların düzeyinde bile değildir. Bence, onların benimsedikleri ilkelere göre, çokluğun nedeni, bu üç nedenin, yani araçların, yatkınlıkların ve aletlerin toplamıdır. Biz bütün bunların nasıl bir tek varlığa dayandıklarını ve ona bağlı olduklarını açıklamıştık; çünkü onlardan her biri, çokluğun nedeni olan salt birlik sayesinde var olmuştur. Öyle görünüyor ki, ayrık akılların çokluğunun nedeni, onların tabiatlarının farklı olmasıdır. Bu farklılık dolayısıyla onlar, İlk İlke’yi kavrarlar ve bu İlke- [421] den, özünde bir tek fiil olduğu hâlde, bu fiili kabul edenlerin çokluğu dolayısıyla çok olan birliği elde ederler. Bu durum, bir tek başkanın buyruğunda birçok başkanların bulunmasına ve bir tek sanatın birçok sanatları kapsamına almasına benzer. Bu konuyu bir başka yerde ele alacağız. Eğer bu konuda bazı şeyler açıklığa kavuşmuşsa, ne ala! Aksi takdirde vahye baş vurmak gerekecektir.

Farklılığın bu dört nedenden ileri geldiği açıktır; çünkü gök kürelerinin farklılığı, hareket ettiricilerinin, sûretlerinin, varsa, maddelerinin âlem üzerindeki özel fiillerinin -her ne kadar filozoflarca gök küreleri bu fiiller için var olmamışlarsa da- farklılığından ileri gelmektedir. Öncelikle Ay-altı âlemde- [422] ki basit cisimlere ilişkin farklılığa gelince, bu farklılık, ateş ile toprağın, kısaca zıtların farklılığı gibi, maddenin farklılığına

ve onun, kendisini hareket ettiren gök cisimlerine nazaran, farklı uzaklıklarda bulunmasına dayanmaktadır. Biri varlığın, öteki yokluğun fâili olan iki büyük hareketin farklı olmasının nedeni ise, *Kevn ve Fesad (Oluşma ve Bozulma (Generatio et Corruptio))* adlı kitapta açıklandığı üzere⁶⁸ gök cisimlerinin ve onların hareketlerinin farklı olmasıdır; çünkü gök cisimlerinin oluşturduğu farklılık, aletlerin farklılığından ileri gelen farklılığa benzer. Bu durumda, Aristoteles'e göre, bir tek fâilden çıkan çokluğun nedenleri üçtür ve bu üç neden, yukarıda sözü edilen anlamda, yani birin çokluğun nedeni olması anlamında, Bir olana bağlıdır. Ay-altı âlemdeki şeylerde bulunan farklılık, dört nedenden, yani fâillerin, maddelerin, aletlerin ve fiillerin ilk Fâilden çıkmasını sağlayan ve aletlere benzer bir durumda olan araçların farklı olmalarından ileri gelmektedir. Edilginlerin farklılığından ve farklı şeylerin birbirlerinin nedenleri olmasından ileri gelen farklılığa örnek olarak rengi verebiliriz; çünkü havada oluşan renk cisimde oluşan renkten; görme yetisinde; yani gözde oluşan renk havada oluşan renkten; ortak duyuda oluşan renk gözde oluşan renkten; hayal gücünde oluşan renk ortak duyuda oluşan renkten; anımsama ve bellek gücünde oluşan renk de hayal gücünde oluşan renkten farklıdır.

İşte bütün bunlar, *Psikoloji Kitabı*'nda (*Kitâb en-Nefs*) açıklanmıştır.⁶⁹

68 Oluşma ve bozulmanın gök kürelerinin dönüşleri sırasında gök ekvatoruna yaklaşıp, uzaklaşmalarıyla ilgili olduğu konusunda Bkz. Aristoteles, *De Generatione et Corruptione*, II, 10. 336a, 32-336b, 24.

69 Dış algı yetilerinden elde edilen izlenimler iç algı yetilerinde giderek daha fazla soyutlanırlar ve başka izlenimlerle ilişkiye sokulurlar. Bu nedenle, aralarında algı bakımından farklılıklar mevcuttur. Söz gelişi, gözün algıladığı renk, ortak duyunun algıladığı renkten farklıdır. Aristoteles ve İbn Sînâ'ya göre, biz bu ortak duyu sayesinde, gördüğümüz beyaz nesnenin, yalnızca beyaz bir nesne olmayıp, onun belli bir kişi ya da çalgıcı olduğuna da karar veririz. Bkz. Aristoteles, *De Anima*, III, 1. 425b, 14-27; İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, ss. 152, 163.

4. Tanrının Varlığını Kanıtlama

[427]

Dördüncü Tartışma: Filozofların Âlemin Yaratıcısının Varlığını Kanıtlama Konusundaki Yetersizliklerinin Açıklanması

Gazzâlî der ki:

Deriz ki: İnsanlar iki zümreye ayrılır. Birinci zümre gerçeğe sahip olandır (*Ehl el-Hakk*). Bunlara göre, âlem sonradan yaratılmıştır. Bunlar sonradan yaratılmış olanın, kendiliğinden var olmayıp, bir yaratıcıya muhtaç olduğunu zorunlu olarak bilirler. Bunların görüşlerinin akla uygunluğu, yaratıcı hakkında ileri sürdükleri hususlarda yatmaktadır. Öteki zümreyi ise Dehrîler oluşturmaktadır. Onlara göre, âlem, olduğu biçimiyle, öncesizdir. Dolayısıyla onlar, âlemin bir yaratıcısı olduğunu kabul etmemişlerdir. Gerçek kanıt bunun geçersizliğini gösteriyorsa da, onların inançları anlaşılır bir durumdadır.

Filozoflara gelince, bunlar âlemin öncesiz olduğunu ileri sürdükleri hâlde, onun bir yaratıcısının bulunduğunu kabul etmişlerdir. Bu görüş, ileri sürüldüğü biçimiyle, çelişik olup bunu geçersiz kılmaya gerek yoktur.

Derim ki:

Doğrusu, filozofların görüşü, dış âleme ilişkin kanıtlar yönünden öteki iki görüşten daha açık bir biçimde anlaşılmaktadır. Çünkü fâil iki sınıftan oluşmaktadır. Bunlardan birinci- [428] si, fiilin iliştiği eserin, fiilin var oluşu anında, kendisinden çıktığı fâil sınıfıdır. Bir yapının, var olmasıyla, artık yapı ustasına gereksinmesi bulunmadığı gibi, bir eserin de var oluşu tamamlanınca, artık, bir fâile gereksinmesi kalmaz. İkinci fâil sınıfı ise, kendisinden esere ilişik olan yalnızca bir fiilin çıktığı ve bu eserin de, ancak fiilin kendisine ilişmesiyle var olduğu fâil sınıfıdır. Bu fâilin özelliği, fiilin o eserin varlığıyla birlikte bulunmasıdır. Başka bir deyişle, bu fiil yok olunca, eseri de yok olur; bu fiil var olunca eseri de var olur, yani her ikisi sürekli olarak birlikte bulunur. Bu fâil, fâil olma yönünden, birincisinden daha üstün ve fâil olmaya daha layıktır; çünkü o,

eserini var eder ve onu korur. Öteki fâil ise eserini var eder, fakat var ettikten sonra onu korumak için başka bir fâile gerek duyar. Harekete ve varlıkları ancak harekette söz konusu olan nesnelere oranla hareket ettirenin durumu işte böyledir. Filozoflar, hareketin fâilin bir fiili olduğuna ve âlemin varlığının da ancak hareketle tamamlandığına inandıkları için şöyle derler: Hareketin fâili âlemin de fâilidir. Eğer onun fiili bir an [429] için hareketten yoksun kalsa idi âlem yok olurdu. Onlar şöyle bir tasarımda bulundular: Âlem bir fiildir ya da varlığı bir fiile bağlı olan bir nesnedir. Her fiilin, varlığı dolayısıyla, var olan bir fâilinin bulunması gerekir. Onlar buradan şu sonuca varırlar: Âlemin, varlığı dolayısıyla, var olan bir fâili bulunmaktadır. Âlemin fâilinden çıkan fiilin sonradan var olduğunu gerekli gören kimse şöyle der: Âlem öncesiz bir fâil tarafından sonradan yaratılmıştır. Öncesizin fiilinin öncesiz olduğunu ileri süren kimse ise şöyle der: Âlem ezelden beri öncesiz olan ve öncesiz bir fiili bulunan, yani başı ve sonu bulunmayan bir fâil tarafından sonradan yaratılmıştır; ancak âlem, onu öncesiz olmakla nitelendiren bir kimsenin düşündüğü gibi, kendi özü dolayısıyla öncesiz bir varlık değildir.

Gazzâlî, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Şöyle denebilir: Âlemin bir yaratıcısının bulunduğunu söyledüğümüzde, bundan, terzi, dokumacı ve yapı ustası türünden fâiller sınıfında gördüğümüz gibi, bir şeyi yapmaz iken yapan, seçme özgürlüğüne sahip bir fâili değil, tersine, varlığının nedeni bulunmayan, fakat kendisinden başkasının varlığının nedeni olan anlamında İlk İlke adını verdiğimiz âlemin nedenini anlıyoruz. İşte bu anlamda biz ona yaratıcı adını ve [430] riyoruz. Varlığının bir nedeni bulunmayan bir varlığı ortaya koymak için kesin kanıt getirmek kolaydır. Çünkü biz deriz ki: Âlem ve onda bulunan varlıkların ya bir nedeni vardır ya da yoktur. Eğer bir nedeni var ise, ya bu nedenin de bir başka nedeni bulunmaktadır ya da bulunmamaktadır. Nedeninin nedeni konusunda da durum böyledir. Durum böyle olunca, ya sonsuza bir zincirleme söz konusudur ki, böyle bir şey imkânsızdır, ya da bu nedenler bir noktada son bulacaktır. İşte

bu son neden, varlığının nedeni bulunmayan İlk Neden'dir, ki biz buna İlk İlke adını vermekteyiz. Eğer âlem, herhangi bir nedeni bulunmaksızın, kendiliğinden var olsaydı, böylece İlk İlke ortaya çıkmış olurdu. [Âlemin kendisinin İlk İlke olduğu ortaya çıkmış olurdu]; çünkü biz, İlk İlke'den yalnızca, bir nedeni bulunmayan ve zorunlu olarak var olan bir varlığı anlıyoruz. Bununla birlikte, İlk İlke'nin gökler olması mümkün değildir; çünkü bunlar sayıca çoktur ve birlik kanıtına aykırıdır. Dolayısıyla bunun geçersiz olduğu, bu ilkenin niteliği incelendiğinde, açıkça ortaya çıkar. Bu ilkenin bir tek gök, bir tek cisim, bir tek güneş vb. olduğunu söylemek mümkün değildir; çünkü bütün bunlar cisimdir; cisim ise madde ve sûretten bileşmiştir. Oysa İlk İlke'nin bileşik olması mümkün değildir. Bu husus da ikinci bir inceleme ile bilinir. Buradaki amacımız, [431] varlığının nedeni bulunmayan bir varlığın zorunlu olarak var olması ve bunun da herkesçe kabul edildiğini göstermektir. Burada anlaşmazlık, yalnızca sıfatlar konusundadır. Bizim İlk İlke'den anladığımız işte budur.

Derim ki:

Bu görüş, her ne kadar ikna edici gibi görünüyorsa da, aslında doğru değildir; çünkü "*neden*" deyimi şu dört nedene ortak olarak verilen bir isimdir. Bu dört neden *fâil*, *sûret*, *madde* ve *amaç* (gâye)'dir. İşte bu nedenle, filozofların yanıtı yukarıda sözü edildiği gibi olsaydı, bu yanıt sağlıklı bir yanıt olurdu. Çünkü onlara, âlemin bir ilk nedeninin bulunduğunu söylerken, hangi nedeni anladıkları sorulabilir. Eğer bundan fiilinin başı ve sonu bulunmayan ve eseri fiili olan fâil bir nedeni anladıklarını söylerlerse, onların görüşlerine göre, bu yanıt doğrudur ve daha önce de söylediğimiz gibi, hiç kimse-nin karşı çıkamayacağı bir yanıttır. Fakat, bundan *sûrî nedeni* anladıklarını söylerlerse, buna "*âlemin sûretinin kendi içinde bulunduğunu mu varsayıyorsunuz*", diye karşı çıkılır. Eğer "*maddeden ayrı bir sûreti amaçladık*" derlerse, onların bu sözü kendi görüşlerine uygun olur. Eğer "*maddi bir sûreti amaçla-* [432] *dık*" derlerse, onlarca (İlk) İlke herhangi bir cisimden farklı bir şey değil demektir ki, aslında onlar böyle bir şey söyle-

memektedirler. Aynı şekilde, onlar bu İlk Neden'in bir amaca yönelik bir neden olduğunu ileri sürerlerse, bu da yine onların kendi ilkelerine uygun bir yanıt olur. Gördüğünüz gibi bu görüşte birtakım olasılıklar bulunduğuna göre, nasıl olur da bu, filozofların bir yanıtı olarak kabul edilebilir.

Gazzâlî'nin, *"varlığının bir nedeni bulunmaması, fakat kendisinden başkasının bir nedeni olması anlamında biz ona İlk İlke adını veririz"* biçimindeki sözü de sağlıklı bir sözdür. Çünkü böyle bir isim, ilk gök küresine ya da bütünüyle göğe ve genel olarak nedeni bulunmadığı varsayılan her türden varlıklara verilebilir. Durum böyle olunca, bu inançla Dehrîlerin inancı arasında hiçbir fark kalmaz.

Gazzâlî'nin filozoflardan naklen, *"varlığının nedeni bulunmayan bir varlığa kesin kanıt getirmek kolaydır,"* biçimindeki sözü de yine sağlıklı bir sözdür; çünkü bu durumda dört nedenin ayrıntılı olarak belirlenmesi ve bunlardan her birinde nedeni bulunmayan bir başlangıcın bulunduğu; başka bir deyişle, fâil durumunda olan nedenlinin bir İlk Fâile *sûrî nedenlerin* bir ilk sûrete, *maddî nedenlerin* bir ilk maddeye ve *amaçlı (gâî) nedenlerin* de bir ilk amaca kadar uzandığının açıklanması gerekir. Bundan sonra geriye, bu son dört nedenin bir İlk Neden'e kadar uzandığını açıklamak kalmaktadır. Oysa bütün bunlar, Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı bu sözden açıkça anlaşılmamaktadır. Nitekim onun, bir İlk Neden'in bulunduğunu açıklarken söylediği, *"çünkü biz deriz ki: Âlem ve âlemde bulunan varlıkların ya bir nedeni vardır ya da bir nedeni yoktur..."* biçimindeki sözü de sağlıklı bir sözdür. Çünkü neden deyişi ortaklaşa olarak kullanılan bir deyimdir. Aynı şekilde, nedenlerin sonsuza dek uzayıp gitmesi de, filozoflara göre, bir bakımdan imkânsız, bir bakımdan da zorunludur. Çünkü onlara göre, bu sonsuza dek uzayıp gitme, özü bakımından ve önce gelenin sonra gelenin bir koşulu olması doğrultusunda olduğu takdirde, imkânsız; bir ilk fâil bulunduğu hâlde, ilintili ve döngüsel olduğu ve önce gelenin sonrakinin [434] bir koşulu olmadığı takdirde ise imkânsız değildir. Bu İkinciye, yağmurun buluttan, bulutun buhardan ve buharın da yine

yağmurdan oluşmasını örnek olarak gösterebiliriz. Çünkü bu durum, onlara göre, sonsuza dek döngüsel olarak sürüp gider. Fakat bunun böyle olması, bir ilk Neden'den dolayı zorunludur. Aynı şekilde, insanın insandan oluşması da sonsuza dek devam edip gider; çünkü onlara, göre, bu gibi durumlarda önce gelenlerin varlığı sonrakilerin koşulu olmayıp, burada söz konusu olan koşul, büyük bir olasılıkla, onlardan bazılarının yok olmasıdır. Onlara göre, bu tür nedenler öncesiz olan bir ilk Neden'e kadar uzanırlar ve bu nedenlerden her birindeki hareket, son nedenlinin var oluşu anında, bu İlk Neden'de son bulur. Söz gelişi, Sokrates, Eflâtun'u meydana getirdiğinde filozoflara göre, en uzak hareket ettirici ya gök küresi, ya nefis, ya akıl ya hepsi birden ya da yüce Tanrı'dır. İşte bu nedenle Aristoteles şöyle demektedir:

*"İnsanı, insanla Güneş birlikte meydana getirir."*⁷⁰

Açıkça anlaşılmaktadır ki, Güneş hareket ettiricisine doğru [435] ve hareket ettiricisi de, İlk İlke'ye doğru yükselir. O hâlde, geçmiş, insan gelecek insanın varlığının bir koşulu değildir. Nitekim bir sanatkar, çeşitli aletlerle birbirini izleyen zamanlarda birbirinin peşi sıra birtakım sanat' eserleri meydana getirip, bu aletleri daha başka birtakım aletlerle ve bunları da başka aletlerle yaptığında, bu aletlerin birbirlerinden meydana gelmiş olması ilintili bir durum olup, bunlardan hiçbirini yapılan eserin varlığının koşulu değildir. Onun varlığının koşulu, yalnızca, doğrudan doğruya meydana getirilen eserle bağlantılı olan ilk alettir. Tıpkı sanat eseriyle doğrudan doğruya bağlantılı olan aletin bu sanat esirinin varlığı için zorunlu olduğu gibi, baba da oğulun varlığı için zorunludur. Bu aletin yapıldığı alet ise, doğrudan doğruya bağlantılı olduğu aletin var olması için zorunlu olup, yapılan eserin var olması için

70 Krş. Aristoteles, *Metafizik*, XII, 5. 1071a, 13-16. Aristoteles burada üç neden sayıyor:

1. İnsandaki unsurlar,
2. Bir dış neden, söz gelişi, baba vb.
3. Güneş ve Güneş'in basık yörüngesi.

Metne uygun parça ise *Fizik*, II, 3 194b, 13'te yer almaktadır:
"İnsanı meydana getiren, insanla güneştir."

ancak ilintili olarak zorunludur. İşte bu nedenle, önceki aletin yok olması, sonraki öncekinin maddesinden yapıldığı takdirde, ^[436]sonrakinin varlığının koşulu olabilir. Söz gelişi, bir insan yok olmuş bir insandan önce, onun bitki ve bitkinin de sperm ya da ana rahmindeki kan olması yoluyla meydana gelir. Bu konuya daha önce değinmiştik. Nedenlerin özlere bakımından sonsuza dek uzayıp gitmesini mümkün görenler, Dehrîlerdir. Bu görüşü kabul eden kimsenin, fâil bir nedenin varlığını kabul etmemesi gerekir. Oysa filozoflar arasında fâil bir nedenin varlığı konusunda hiçbir ayrılık yoktur.

Gazzâlî'nin, *"eğer âlem, kendiliğinden, bir nedeni bulunmaksızın var olsaydı, İlk İlke açıkça ortaya çıkmış olurdu"* biçimindeki sözleriyle Dehrîlerin ve başkalarının nedeni bulunmayan bir İlk İlke'nin varlığını kabul ettiklerini ve onların ayrılıklarının yalnızca bu İlke'de toplandığını söylemek istemektedir. Söz gelişi, Dehrîler, bu İlke'nin evrensel gök küresi olduğunu; başkaları ise, gök küresinin dışında kalan bir şey ve gök küresinin de nedenli olduğunu söylerler. Bu sonuncular, iki zümreye ayrılırlar. Bunlardan bir zümre, gök küresinin yaratılmış bir fiil olduğunu; öteki zümre ise, öncesiz bir fiil olduğunu ^[437]ri sürer. Bu açıklama Dehrîler ve başkalarının ortaklaşa olarak kabul ettikleri bir açıklama olduğu için, Gazzâlî, *"evet, İlk İlke'nin gökler olması mümkün değildir; çünkü gökler sayıca çoktur ve dolayısıyla birlik kanıtına aykırı düşmektedir"* der.

Gazzâlî bu sözleriyle, tıpkı ordudaki düzenden onu yöneten kumandanın bir tek olduğunun açıkça anlaşılması gibi, âlemde bulunan düzenden de onun düzenleyicisinin bir tek olduğunun açıkça anlaşıldığını anlatmak istemektedir. Aslında bütün bunlar doğru sözlerdir.

Yine Gazzâlî diyor ki:

"Onun bir tek gök, bir tek cisim, bir tek güneş ya da başka bir şey olduğunu söylemek de mümkün değildir; çünkü bütün bunlar cisimdir; cisim ise, madde ve sûretten bileşiktir; oysa İlk İlke'nin bileşik olması mümkün değildir."

Derim ki:

Gazzâlî'nin "*her cisim madde ve sûretten bileşiktir*" sözü, ancak buradaki madde deyimini ortak bir deyim olarak kullanıldığı takdirde, filozofların gök cismi ile ilgili görüşlerinde yer alabilir. Nitekim bu görüşü yalnızca İbn Sînâ ileri sürmektedir; çünkü [438] filozoflara göre, madde ve sûretten bileşik olan her şey, evin ve dolabın sonradan yaratılmış olması gibi, sonradan yaratılmıştır. Oysa onlarca gök, bu biçimde sonradan yaratılmış bir şey değildir. İşte bundan ötürü, onlar göğün öncesiz olduğunu, yani varlığının öncesizle birlikte bulunduğunu söylemişlerdir. Çünkü, onlara göre, yok olmanın nedeni madde olduğundan dolayı yok olmayan maddeye sahip bir şey olmayıp, basit bir nesnedir. Bu gök cisimlerinde var olma ve yok olma bulunmuyorsa, bunların madde ve sûretten bileşik olması gerekmez; çünkü asıl olan, duyumlamada olduğu gibi cismin, varlık bakımından bir tek olmasıdır. Eğer bu cisimlerin yok olmaları söz konusu değilse, onların basit olduklarına ve maddenin cisim olduğu sonucuna varırız. Aslında gök cismi yok olmadığına göre, bu durum ondaki maddenin fiilen var olan bir cisim olduğunu ve onda bulunan nefsin bir cisme muhtaç olmadığını göstermektedir; çünkü canlıların cisimlerinin nefse muhtaç olmalarının aksine, bu cisim sürekli olarak var olmak için nefse muhtaç değildir. Bu cisim, nefse ancak varlığının zorunlu olarak nefse sahip olmasına bağlı olmasından dolayı değil, üstün olan varlığın zorunlu olarak üstün bir durumda olmasından ötürü muhtaçtır. Nitekim nefis sahibi olan, nefis sahibi olmayandan daha üstündür. Filozoflar arasında gök cisimlerinde töz gücünün bulunmadığını konusunda hiçbir görüş ayrılığı yoktur. Bundan dolayı oluşan [439] cisimlerin aksine gök cisimleri zorunlu olarak maddeye sahip değildir. Ancak onlar ya Themistius'un da dediği gibi, sûrettir, ya da onların ortak bir deyim olarak maddeleri bulunmaktadır. Ben derim ki: Ya onlar maddelerin kendileridir, ya da özleri bakımından canlı maddeier olmakla birlikte, canlılık dolayısıyla canlı değildir.

Gazzâlî der ki:

Buna iki yönden cevap verilebilir: Birinci cevap şöyledir: Sizin görüşünüzün, âlemde bulunan cisimlerin öncesiz oldu-

ğu ve aynı zamanda onların bir nedenlerinin de bulunmadığı sonucuna götürmesi gerekir. Sizin, bunun geçersiz olduğunun ikinci bir inceleme ile bilinebileceği biçimindeki sözünüz ise, bu tartışmadan sonra Tanrı'nın birliği ve sıfatlarının inkâr edilmesini ele alırken geçersiz kılınacaktır.

[440] Derim ki:

Gazzâlî bu sözüyle filozofların, Tanrı'nın sıfatlarını inkâr edememelerinin bir sonucu olarak, onlarca İlk İlke sıfatlara sahip bir öz olduğu ve bu nitelikte olan bir şeyin ise, ya bir cisim ya da cisimde bulunan bir güç hâli olduğu için, Tanrı'nın birliğini ve Bir'in cisim olmadığını kanıtlayamadıklarından, nedeni bulunmayan İlk İlke'nin gök cisimleri olduğunu söylemek zorunda kaldıklarını anlatmak istemektedir. Bu görüş Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı görüşü benimseyen bir kimse için bağlayıcıdır. Oysa filozoflar, nedeni bulunmayan İlk İlke'nin varlığına, kendilerine mal edilen birtakım kanıtlarla kanıt getirmediği gibi, ne Tanrı'nın birliğine ne de cisimliliğin İlk İlke'den kaldırılmasına kanıt getirmekte yetersiz kaldıklarını kabul ederler. Bu konu daha sonra ele alınacaktır.

[441] Gazzâlî der ki:

Bu konu ile yakından ilgili olan ikinci cevap da şudur: Bir varsayım olarak bu varlıkların bir nedeninin bulunduğu, bu nedenin de bir nedeninin olduğu bu nedeninin nedeninin de bir nedeninin bulunduğu ve bu durumun sonsuza dek gittiği ortaya konmuştur.

Sizin, sonsuz sayıda nedenlerin kabul edilmesinin imkânsız olduğu biçiminde bir söz söylemeniz doğru değildir; çünkü biz size şöyle bir soru yöneltebiliriz:

"Acaba siz bunu hiçbir aracı bulunmaksızın zorunlu olarak mı, yoksa bir aracı dolayısıyla mı biliyorsunuz?"

Böyle bir zorunluluğu ileri sürmeniz mümkün değildir. Sizin aklî incelemeye dayalı olarak ileri sürdüğünüz hiçbir yöntem, gök kürelerinin öncesi bulunmayan dönüşlerini mümkün gördüğünüz için geçerli değildir. Eğer sonsuz sayıda şeylerin

gerçekleşmesi mümkün olsaydı, bunlardan kimilerinin kimi-lerine neden olması imkânsız olmaz ve onların en son noktada nedenlisi bulunmayan bir nedencilide son bulması; öteki yönde ise nedeni bulunmayan bir nedende son bulmaması mümkün olurdu. Nitekim geçmiş zamanın bir sonu vardır ki, bu da içinde bulunduğumuz andır; oysa bu zamanın bir başlangıcı bulunmamaktadır. Eğer geçmiş olguların ne şu anda bir arada ne de kimi anlarda var olmadıklarını; yokun sonluluk ve sonsuzlukla nitelendirilemeyeceğini ileri sürerseniz, böyle bir şeyi bedenlerden ayrılan insan nefsleri konusunda da kabul etmeniz gerekir; çünkü sizce, insan nefsleri yok olmazlar. Bu nedenle bedenden ayrılmış olan nesflerin sayıca sonu yoktur; çünkü sperm öncesiz olarak insandan; insan da spermden meydana gelir ve bu durum sonsuzca devam edip gider. Ayrıca ölen her insanın geriye nefsi kalır ve bu nefis sayı [442] bakımından kendisinden önce, kendisiyle birlikte ve kendisinden sonra ölen kimsenin nefsi olmayıp, aslında bütün bu nefisler tür bakımından birdir. Dolayısıyla sizce, her anda sayıca sonsuz nefisler bulunmaktadır.

Buna karşılık şöyle denebilir: Nefislerin birbirleriyle bağlantıları olmadığı gibi, onların ne tabiatları ne de durumları bakımından bir düzenleri vardır. Biz ancak cisimler gibi, durumları bakımından bir düzenleri bulunan sonsuz sayıda varlıkların bulunabileceğini imkânsız görürüz; çünkü bu varlıklar ya biri ötekinin üzerinde olmak üzere düzenlenmiştir ya da onların nedenler ve nedenliler gibi tabiatları bakımından bir düzenleri bulunmaktadır. Oysa nefislerin durumu böyle değildir.

Deriz ki: Durum konusundaki bu yargının benimsenmesi, karşıtının benimsenmesinden daha uygun değildir. O hâlde, neden bu iki olasılıktan özellikle birini seçtiniz. Bu iki olasılığı birbirinden ayıran kanıt nedir? *“Aslında sonu bulunmayan bu nefisler bir düzenden yoksun değildirler; çünkü bunlardan kimilerinin varlığı kimilerinden öncedir”* diyen bir kimsenin sözünü nasıl reddedersiniz? Geçmiş gün ve gecelerin bir sonu yoktur; eğer her gün ve gece bir tek nefsin var olduğunu dü-

şünürsek, şu anda onlardan var olanların toplamı sayıca sonsuz olup, birbirleri peşi sıra bir düzen içinde var olmuşlardır.

Neden hakkında ancak şu söylenebilir: Neden, tabiatı bakımından nedenliden öncedir. Nitekim onun, mekânı bakımından değil, özü bakımından nedenlinin üstünde yer aldığı da söylenir. Böyle bir şey, zamandaki gerçek öncelik hakkında imkânsız olmadığına göre, tabîî özünlülük öncelik hakkında da imkânsız olmaması gerekir. O hâlde filozoflar, varlıkların zaman bakımından sonsuzca birbirlerinden önce bulunduklarını mümkün gördükleri hâlde, nasıl oluyor da cisimlerin mekân bakımından sonsuzca birbirlerinin üstünde yer aldıkları [443] larını mümkün görmüyorlar? Böyle bir şey temelsiz ve yetersiz bir yargıdan başka bir şey değildir.

Derim ki:

Gazzâlî'nin, *"fakat belki de onların bir nedeni, nedenin nedeninin de bir nedeni vardır ve bu durum sonsuzca sürmektedir... Aklî incelemeye dayalı olarak ileri sürdüğünüz hiçbir yöntem, gök kürelerinin öncesi bulunmayan dönüşlerini mümkün gördüğünüz için, geçerli değildir"* biçimindeki sözünün ortaya çıkardığı güçlüğe daha önce cevap vermiş ve şöyle demiştik: Filozoflar sonsuz sayıda nedenlerin ve nedenlilerin varlığını kabul etmezler; çünkü bu durum, nedeni bulunmayan bir nedenlinin varlığına iletir ve nedenlilerin, düz bir doğrultuda, hep birlikte ve sonsuz sayıda maddelerde değil, döngüsel bir biçimde öncesiz bir nedenden ötürü ilintili olarak meydana gelmeleri gerekir.

Gazzâlî'nin, İbn Sînâ'dan aktardığı *"onun sonsuz sayıda nefslerin varlığını mümkün gördüğü, bu durumun ise ancak bir durumu bulunan nedenlerde imkânsız olduğu"* biçimindeki sözüne gelince bu doğru bir görüş değildir ve filozoflardan hiçbiri böyle bir görüşü ileri sürmemiştir. Bu görüşün imkânsızlığı, bizim filozoflardan aktarmış olduğumuz genel kanıttan da açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu varsayımdan, yani sonsuz sayıdaki nefslerin fiilen var oldukları görüşünden Gazzâlî'nin çıkardığı sonuç, filozofları bağlamaz. İşte bundan

dolayı, nefslerin, bireylerin çoğalmasıyla çoğaldığını ve kalıcı olduğunu söyleyen kimse, ruh-göçü (*tenasüh*) görüşünü ileri sürmüş olur.

Gazzâlî'nin, *"Filozoflar, varlıkların zaman bakımından sonsuzca birbirlerinden önce bulunduklarını mümkün gördükleri hâlde, nasıl oluyor da cisimlerin mekân bakımından sonsuzca [444] birbirlerinin üstünde yer aldıklarını mümkün görmüyorlar? Böyle bir şey temelsiz ve yetersiz bir yargıdan başka bir yargı değildir"* sözüne gelince, bu iki olasılık arasındaki ayrılık, filozoflara göre, apaçıktır; çünkü sonsuz sayıdaki cisimlerin bir arada bulunduğunu kabul etmek, sonu bulunmayanların bir bütün olarak bulunmasını ve onların fiilen var olmalarını gerektirir. Oysa böyle bir şey imkânsızdır. Aslında zaman bir duruma sahip değildir, dolayısıyla sonsuzca birbirlerinden önce gelen cisimlerin varlığı, sonsuz olanın fiilen varlığını gerektirmez. Filozoflarca imkânsız olan da işte budur.

Gazzâlî, filozoflar adına cevap vererek der ki:

Şöyle denebilir: Sonsuzca uzanan nedenler dizisinin imkânsızlığına kesin kanıt olarak şöyle denir: Nedenler dizisinde bireylerden her biri kendi özü bakımından ya mümkündür ya da zorunludur. Eğer zorunlu ise, bir nedene muhtaç değildir. Eğer mümkün ise, dizinin bütünü imkânla nitelenmiş demektir; her mümkün ise, kendi özüne eklenmiş bir nedene muhtaçtır; dolayısıyla dizinin bütünü de bu dizinin dışında kalan bir nedene muhtaçtır.

Derim ki:

Gazzâlî'nin filozoflardan aktarmış olduğu bu kanıt eski filozofların yöntemlerinin en iyisi olarak felsefeye sokan ilk kişi İbn Sînâ'dır; çünkü İbn Sînâ'ya göre, bu kanıt var olan nes- [445] nenin tözünden ileri geldiği hâlde, eski filozofların bu kanıtla ilişkin yöntemleri, İlk İlke'ye bağlı olan ilintilere dayanmaktadır. Bu kanıt İbn Sînâ kelâmcılardan almıştır; çünkü Kelamcılara göre, var olanın mümkün ve zorunlu olmak üzere iki bölüme ayrıldığı hususu, kendiliğinden bilinen bir husustur. Onlarca, mümkünün bir fâilinin bulunması zorunludur; âlem

ise, bütünüyle mümkün olduğuna göre, onun fâilinin zorunlu varlık olması gereklidir. İşte bu, Eş'arîlerden önce Mu'tezile'nin inancıdır. Onların, âlemin bütünüyle mümkün olduğu biçimindeki görüşleri bir yana bırakılırsa, bu inanç güzel bir inanç olup, hiçbir yanlışlık taşımamaktadır, çünkü âlemin bütünüyle mümkün olduğu hususu, kendiliğinden bilinen bir şey değildir. Böylece İbn Sînâ, bu görüşü genelleştirmek istemiş ve Gazzâlî'nin de sözünü ettiği gibi, mümkünden bir nedeni bulunan şeyin anlaşıldığını ileri sürmüştür. Bu anlayış [446] kabul edilecek olsa bile, İbn Sînâ bu bölümlenmeden amaçlamış olduğu sonuca ulaşamaz; çünkü var olan nesneyi öncelikle bir nedeni bulunan ve bir nedeni bulunmayan biçiminde ikiye ayırmak da kendiliğinden bilinen bir şey değildir. Ayrıca nedeni bulunmayan nesne de, mümkün ve zorunlu olmak üzere, iki bölüme ayrılmaktadır. Eğer biz mümkünden gerçek mümkünü anlarsak, bu durum, nedeni bulunmayan bir zorunluya değil, zorunlu bir mümkünün varlığına iletir. Eğer biz mümkünden, zorunlu olduğu hâlde, nedeni olanı anlarsak, bu durum ancak nedeni bulunanın bir nedeninin bulunacağı sonucunu gerektirir. Böylece bu nedenin bir başka nedeninin bulunduğunu ve bu durumun sonsuza dek devam edip gittiğini kabul etmemiz mümkündür. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın, nedeni bulunmayanın karşısına koyduğu mümkünden gerçek mümkün anlaşılmadıkça, burada söz konusu olan mümkün, nedeni bulunmayan bir varlıkta -ki, filozofların zorunlu varlıktan anladıkları da budur- son bulmaz; çünkü bu mümkün varlıklarda sonsuza dek uzanan nedenlerin bulunması imkânsızdır.

Öte yandan, mümkünden nedeni bulunan zorunlu nesneler anlaşıyorsa, daha önce bu durumun sonsuz sayıda nedenlerin imkânsız olduğu, gerçekte mümkün olan varlıklarda açıkça ortaya konduğu gibi açıkça ortaya konmamıştır. Nitekim bugün de bir nedene muhtaç olan zorunlu bir varlığın bulunduğu açıklık kazanmamıştır. Böylece bu varsayım, ancak mümkünlerin toplamında söz konusu olan şeyin, neden ve nedenliden meydana gelen zorunlu varlıkların toplamında

söz konusu olduğu açıkça ortaya konmadıkça, dizinin, nedeni bulunmayan zorunlu bir varlıkta son bulmasını gerektirir.

Gazzâlî der ki:

[447]

Deriz ki: Mümkün ve zorunlu sözcükleri açık olmayan sözcüklerdir. Ancak bunlar, zorunludan varlığının bir nedeni bulunmayan ve mümkünden de varlığının bir nedeni bulunan anlaşıldığı takdirde, açıklık kazanır. Eğer anlaşılan bu ise, tekrar bu sözcüklere dönelim ve şöyle diyelim: Her bir nesne özüne eklenmiş bir nedeni bulunduğu anlamında mümkündür. Oysa bu tür nesnelerin meydana getirdiği bütün, kendi dışında özüne eklenmiş bir nedeni bulunmadığı anlamında mümkün değildir. Eğer mümkün sözcüğünden bizim anladığımız dışında başka bir anlam amaçlanırsa, böyle bir şey kavranamaz. Eğer, *"bu durum zorunlu varlığın mümkün varlıklarla varlığını sürdürdüğü sonucuna götürür; oysa böyle bir şey imkânsızdır"* denirse, şöyle deriz: Eğer siz, zorunlu ve mümkünden bizim anladığımızı anlıyorsanız, aslında varılmak istenen sonuç budur. Dolayısıyla biz, böyle bir şeyin imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Böyle bir şeyin imkânsız olduğunu söylemek, şöyle söylemeye benzer: Öncesizin sonradan yaratılmışlarla varlığını sürdürmesi imkânsızdır; çünkü filozoflara göre, zaman öncesizdir; öte yandan, gök kürelerinin tek tek bütün dönüşleri sonradan yaratılmış olup, başlangıçları vardır; bütünün ise, başlangıcı yoktur. O hâlde başlangıcı olmayan şey, başlangıcı olanlarla varlığını sürdürebilir. Dolayısıyla tek tek birimlerin başlangıçlarının bulunduğunu söylemek doğru olduğu hâlde, bütünün başlangıcının bulunduğunu söylemek doğru değildir. Aynı şekilde mümkünler dizisinde bulunan her bir nesnenin bir nedeninin bulunduğu söylenebildiği hâlde, bütünün bir nedeninin bulunduğu söylenemez. Dizideki her bir nesne hakkında doğru olan şeyin bütün hakkında da doğru olması gerekmez; çünkü dizideki her bir nesnenin bir tek olduğu, bir bölüm ve bir parça olduğunu söylemek doğru olduğu hâlde, böyle bir şeyi bütün hakkında söylemek doğru değildir. Söz gelişi, yeryüzünün belirlemiş olduğumuz her bir [448] parçası gündüz Güneş'le aydınlanır, geceleyin ise kararır. Fi-

lozoflara göre, bunlardan her biri yok iken sonradan yaratılmıştır, yani bir başlangıcı sahiptir; bütünün ise, bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla dört unsurun sûretlerinin oluşturduğu başlangıcı olmayan yaratıkların varlığını mümkün gören kimse, sonsuz sayıda nedenlerin varlığını inkâr etmesinin de mümkün olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Bundan, filozofların, bu güçlük dolayısıyla, ilk İlke'yi kanıtlayamayacakları sonucu ortaya çıkar. Onların ayrılıkları salt kendi görüşlerini kabul ettirme çabalarının bir sonucudur.

Derim ki:

Sonsuz sayıda mümkün nedenlerin varlığını kabul etmek, fâili olmayan bir mümkünün varlığını kabul etmeyi gerektirir. Sonsuz sayıda nedenleri bulunan zorunlu nesnelerin varlığını kabul etmek ise, nedeninin bulunduğu kabul edilen bir şeyin nedeninin bulunmadığı sonucunu gerektirir ki, bu görüş doğrudur. Ancak bu nitelikteki nedenlerin doğurduğu imkânsızlık mümkün tabiatında bulunan nedenlerden ileri gelmemektedir. İşte bundan dolayı İbn Sînâ'nın benimsediği bu görüşü, bir kimsenin bir kanıt olarak benimseyip, mümkün varlıkları da bu biçimde ele almak isterse, bu mümkün varlıkların kendilerinden önce gelen birtakım nedenlerinin bulunması zorunlu olur. Eğer bu nedenler de mümkün ise, onların da birtakım nedenlerinin bulunması ve bu durumun sonsuzca uzaması [449] gerekir. Eğer bu durum sonsuzca uzuyorsa, ortada bir neden yok demektir; o hâlde mümkünün varlığının bir nedeninin bulunmaması gerekir. Büyük bir şey ise imkânsızdır. Dolayısıyla bu durumun, zorunlu olan bir nedende son bulması gerekir. Eğer bu durum zorunlu bir nedende son buluyorsa, bu zorunlu nedenin ya bir nedenden dolayı ya da nedensiz olarak zorunlu olması gerekir. Eğer bir nedenden dolayı zorunlu ise, [bu nedenin de bir nedeninin bulunması ve bu durumun sonsuzca devam edip gitmesi gerekir]. Eğer nedenler sonsuzca devam edip gidiyorsa, bir nedenden dolayı var olduğu kabul edilen şeyin nedensiz olarak var olması gerekir. Oysa böyle bir şey imkânsızdır. O hâlde bu durumun bir sebebe dayanmaksızın, yani kendiliğinden zorunlu olan bir nedende

son bulması gerekir. Zorunlu varlık, zorunlu olarak, bundan başka bir şey değildir. Bu türden ayrıntılı bir açıklama ile, kanıt doğruluk kazanır. Eğer bir kimse bu konuda İbn Sînâ'nın görüşünü kabul edecek olursa, bu görüş birkaç yönden doğru değildir:

Birincisi şudur: Burada kullanılmış olan mümkün, ortaklaşa olarak kullanılan bir sözcüktür. Yine burada var olanın öncelikle, mümkün olan varlık ve mümkün olmayan varlık, diye [450] ikiye bölünmesi doğru değildir. Başka bir deyişle, bu bölümleme, var olanı, var olması dolayısıyla, içine alan bir bölümleme değildir.

Gazzâlî'nin, *"her bir nesne, özüne eklenmiş bir nedeni bulunduğu anlamında, mümkündür; oysa bu tür nesnelerin meydana getirdiği bütün, kendi dışında özüne eklenmiş bir nedeni bulunmadığı anlamında, mümkün değildir"* sözüne gelince, Gazzâlî, bundan şunu anlatmak istemektedir:

Filozoflar, mümkün varlıktan yalnızca nedeni bulunan; zorunlu varlıktan da nedeni bulunmayanı anladıklarını kabul ederlerse, onlara şöyle denebilir: Sizin ilkelerinize göre, sonsuz sayıda neden ve nedenlilerin bulunması, imkânsız değildir; bu durumda bütün, zorunlu varlığın kendisi olacaktır; çünkü onlar, kendi ilkelerinin bir sonucu olarak, parçanın hükmünün, bütünün ve toplamın hükmünden ayrı olabileceğini ileri sürerler. Bu görüşte birkaç yönden eksiklik bulunmaktadır: Bu eksikliklerden birincisi şudur: Filozoflar, daha önce de geçtiği gibi, açıkladığımız üzere, neden ve nedenliler, ister mümkün tabiatında ister zorunlu tabiatında olsunlar, sonsuz sayıda özünü nedenlerin varlığını kabul etmezler. Bu görüşte İbn Sînâ'yı bağlayan eksiklik konusunda şöyle denebilir: Eğer var olan nesneyi mümkün varlık ve zorunlu varlık diye ikiye ayırır ve mümkün varlıktan nedeni bulunanı; zorunlu varlıktan da nedeni bulunmayanı anlarsan, sonsuz sayıda nedenlerin varlığının imkânsızlığına kanıt getirmen mümkün olmaz; çünkü bu nedenlerin sonsuzca var olmaları, onların nedenleri bulunmayan varlıklar olmalarını gerektirir. Böyle-

ce bunlar, zorunlu varlıklar cinsinden olurlar. Özellikle ona ve onu izleyenlere göre, öncesizin, her biri sonradan yaratılmış olan sonsuz sayıda nedenlerden ibaret olması mümkündür. Bu görüşte ortaya çıkan eksiklik, ancak var olanın, nedeni bulunmayan ve nedeni bulunan biçiminde ikiye ayrılmasından doğmaktadır. Eğer İbn Sînâ, bizim yaptığımız ayrımı kabul etseydi, bu itirazlardan hiçbirisiyle karşılaşmazdı.

[452] Gazzâlî'nin, *"Eski filozoflar, öncesizin sonu bulunmayan şeylerden ibaret olduğunu kabul ederler; çünkü onlarca gök kürelerinin sonsuz sayıda dönüşlerinin bulunması mümkündür"* sözü yanlıştır; çünkü öncesiz sözcüğü ortaklaşa olarak hem sonsuz sayıdaki diziler hem de bir tek olan öncesiz hakkında kullanılabilir.

Gazzâlî, *"eğer, 'bu durum zorunlu varlığın mümkün varlıklarda varlığını sürdürdüğü sonucuna götürür; [oysa böyle bir şey imkânsızdır], denirse, şöyle deriz: 'Eğer siz, zorunlu ve mümkünden bizim anladığımızı anlıyorsanız, aslında varılmak, istenen sonuç budur; dolayısıyla biz, böyle bir şeyin imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz'"* biçimindeki sözüyle filozofların, zorunludan nedeni bulunmayan; mümkünden de nedeni bulunanı anladıklarını ve kendisinin nedeni bulunmayan bir şeyin sonsuz sayıda nedenlerle varlığını sürdürmesinin imkânsız olduğunu kabul etmediğini; çünkü bunun imkânsız olduğunu kabul etmesinin sonsuz sayıda nedenlerin reddedilmesi sonucunu doğuracağını; oysa filozofların zorunlu varlığı kabul etmelerinin bir savı kanıtsama olduğunu anlatmak istemektedir.

Daha sonra Gazzâlî şöyle diyordu: Böyle bir şeyin imkânsız olduğunu söylemek, şöyle demeye benzer: Öncesizin sonra-
[453] dan yaratılmışlarla varlığını sürdürmesi imkânsızdır; çünkü filozoflara göre, zaman öncesizdir; öte yandan gök kürelerinin tek tek bütün dönüşleri sonradan yaratılmış olup, başlangıçları vardır; bütünün ise başlangıcı yoktur. O hâlde başlangıcı olmayan şey, başlangıcı olanlarla varlığını sürdürebilir. Dolayısıyla tek tek birimlerin başlangıçlarının bulunduğunu

söylemek doğru olduğu hâlde, bütünün başlangıcının bulunduğunu söylemek doğru değildir. Aynı şekilde mümkünler dizisinde bulunan her bir nesnenin bir nedeninin bulunduğu söylenebildiği hâlde, bütünün bir nedeninin bulunduğu söylenemez. Dizideki her bir nesne hakkında doğru olan şeyin, bütün hakkında da doğru olması gerekmez; çünkü dizideki her bir nesnenin bir tek olduğu, bir bölüm ve bir parça olduğunu söylemek doğru olduğu hâlde, böyle bir şeyi bütün hakkında söylemek doğru değildir. Bu sözülle Gazzâlî, nasıl ki, filozoflara göre, öncesiz sonu bulunmayan olgularla varlığını sürdürüyorsa, nedeni bulunmayanın da sonsuz sayıda nedenlerle varlığını sürdürmesinin imkânsız olmadığını anlatmak istemektedir; çünkü filozoflara göre, zaman öncesiz olup, varlığını sonradan yaratılmış zamanlarla sürdürmektedir. Aynı biçimde onlara göre, gök küresinin hareketi de öncesiz olup, bu hareketi oluşturan dönüşler de sonsuzdur. Bunun yanıtı şudur: Sayıca sonsuz olmaları bakımından sonradan yaratılmış parçalardan ibaret olan bir öncesizin varlığı, filozofların ilkeleri arasında bulunmamaktadır; aslında onlar, böyle bir şeyi en çok inkâr edenlerdir. Böyle bir şeyi ancak Dehrîler [454] sürmüşlerdir. Çünkü bütünün ya var olup, yok olan sonlu ya da sonsuz bireylerden oluşması gerekir. Eğer bütün, sonlu bireylerden oluşuyorsa, herkes, cinsin var olup, yok olan bir şey olduğu hususunda aynı görüştedir. Eğer bütün sonsuz sayıda bireylerden oluşuyorsa, Dehrîler bunun mümkün olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre, bütünün, kendisini meydana getiren bir nedene dayanmaksızın öncesiz olması zorunludur. Filozoflara gelince, onlar böyle bir şeyi mümkün görmekle birlikte, bu tür cinslerin var olup, yok olan mümkün bireylerden oluşması bakımından, kendileri dışında sürekli ve öncesiz nedenlerinin bulunması gerekir. Bu cinsler öncesizliği işte bu nedenden alırlar. Aynı şekilde filozoflar, sonu bulunmayan nedenlerin varlığının imkânsızlığının, öncesizin sonu bulunmayan nesnelerle varlığını sürdürmesinin imkânsızlığından doğduğunu da ileri sürmezler. Onlar bu konuda şöyle derler: Bu âlemde cins bakımından farklı olan hareketlerin sürekli

olması, zorunlu olarak, sayı bakımından bir tek öncesiz hareketin bulunduğu sonucunu doğurur.

Parçaları bakımından var olup, yok olan, bütünü bakımından ise, öncesiz olan cinslerin bulunmasının nedeni, parça ve bütün bakımından öncesiz bir varlığın bulunmasıdır ki, bu [455] varlık gök cisimidir. Sonu bulunmayan hareketler, ancak sayı bakımından bir tek olan bitişik ve sürekli hareketten ötürü, cins bakımından sonsuz olur. İşte bu bir tek bitişik ve sürekli hareket, gök cisminin hareketidir. Göğün hareketi, yalnızca zihinde, birçok dönüşlerden oluşmaktadır. Gök cisminin hareketi, parçaları bakımından var olup, yok olan bir şey olsa da, sürekliliğini ancak kimi kez hareket ettirip, kimi kez hareket ettirmemesi mümkün olmayan bir hareket ettiriciden; yine, bu dünyada gördüğümüz hareketli nesnelerde olduğu gibi, hareketli olması yönünden, kimi kez hareket edip, kimi kez sükûn hâlinde olması mümkün olmayan bir hareketliden almaktadır. Cinsler hakkında insanlar arasında üç görüş vardır. Bunlardan birincisi, bireylerinin canlı olması dolayısıyla, her cinsin var olup, yok olan bir şey olduğunu ileri sürenlerin; İkincisi, tabiatlarından sonsuz sayılan bireylerden oluştuğu açıkça anlaşıldığı için, kimi cinslerin ezeli olduğunu, yani başlangıcı ve sonunun bulunmadığını ileri sürenlerin görüşüdür. Bu İkinciler de iki zümreye ayrılırlar. Bunlardan birinci zümre şöyle der: Bu tür cinsler ancak sayı bakımından bir tek zorunlu nedenden dolayı sürekli olabilirler; aksi takdirde bu cinslere sonsuz zaman içinde sonsuz kez yokluk ilişirdi. [456] İşte bu görüşü ileri sürenler, filozoflardır. Öteki zümre ise, şu inançtadır: Bu cinslerin sonsuz sayıdaki bireylerinin varlığı, onların ezeli olmaları için yeterlidir. Bu görüşü ileri sürenler de Dehrîlerdir. Bu üç görüş üzerinde önemle durmak gerekir. Âlemin öncesiz olup olmadığı, başka bir deyişle, bir fâilinin bulunup bulunmadığı konusundaki bütün ayrılıklar bu üç ilkeye dayanmaktadır. Kelâmcıların ve âlemin sonradan yaratılmış olduğunu ileri sürenlerin görüşü, bir ucu; Dehrîlerin görüşü de öteki ucu oluşturmaktadır. Filozofların görüşü ise, bu ikisi arasında yer almaktadır.

Bütün bunlar kesinlikle ortaya çıktığına göre, “sonsuz sayıda nedenlerin varlığını mümkün gören kimse, bir İlk Neden’in varlığını kanıtlayamaz” sözünün doğru olmadığı açıkça anlaşılmış olur. Tersine bunun zıddı, yani sonsuz sayıda nedenlerin varlığını kabul etmeyen kimsenin, öncesiz olan bir İlk Neden’i kanıtlamayacağı hususu açıkça ortaya çıkmaktadır; çünkü sonsuz sayıdaki nedenlilerin varlığı, öncesiz bir nedenin varlığının zorunlu olmasını gerektirir ki, sonsuz olan şey varlığını işte bu nedenden almıştır. Aksi takdirde, bireylerinden her biri yaratılmış olan cinslerin sonlu olmaları gerekirdi. Ancak bu yolla öncesizin sonradan yaratılmışların bir nedeni olması mümkündür ve sonsuz sayıdaki yaratılmışların varlığı da, bir tek olan ve öncesi bulunmayan bir başlangıcın varlığını gerektirir ki, bu da O’ndan başka tanrı bulunmayan ve her şeyden yüce olan Tanrı’dır.

Gazzâlî, filozoflara yönelttiği bu itiraza onlar adına cevap [457] vererek, der ki:

Şöyle denebilir: Gök kürelerinin dönüşleri ve unsurların sûretleri şu anda var değildir; fiilen var olan, ancak bunların bir tek sûretidir. Dolayısıyla varlığı bulunmayan nesne, varlığı hayal gücünde düşünülmedikçe, sonlu olmakla da, sonsuz olmakla da nitelendirilemez; hayal gücünde düşünülen şeyin varlığı ise, bu düşünülen şeyler birbirlerinin nedeni olsalar da, imkânsız değildir; çünkü insanın hayal gücünde böyle bir şeyi düşünmesi mümkündür. Aslında ise söz konusu olan, zihinlerde var olan nesneler değil, dış âlem de bulunan varlıklardır.

Böylece geriye, yalnızca ölümlerin nefslerinin durumu kalmaktadır. Kimi filozoflara göre, bu nefsler, bedenlere ilişmeden önce, öncesiz olan bir tek varlık olup, bedenlerden ayrılınca da, yine bir tek varlığa dönüşürler. Dolayısıyla bunlar, sonsuzlukla nitelendirilemeyecekleri gibi, bir sayıya da sahip değildirler. Bu konuda başkaları da şöyle demektedirler: Nefs, insanın yapısına tabidir; ölüm ise nefsin yok olmasından başka bir şey değildir ve nefsin, tözü bakımından, cisim dışında bir varlığı da yoktur. O hâlde yalnızca diri olanların nefsleri

vardır. Var olan diri varlıklar sayıca sınırlı olup, bunların sonluluğu inkâr edilemez. Bunlardan yok olanlar ise, hayal gücünde var oldukları düşünülmedikçe ne sonlu ne de sonsuz olmakla nitelendirilebilirler.

Daha sonra Gazzâlî, der ki:

Bunun yanıtı şudur: Nefsler konusundaki bu güçlüğü biz, İbn Sînâ, Fârâbî ve filozofların ileri gelenlerinden aldık; çünkü [458] onlar, nefsin kendi başına var olan bir töz olduğuna hükmetmişlerdir. Bu görüş aynı zamanda Aristoteles'in ve ilk filozoflardan güvenilir olanların görüşüdür. Bu görüşten yüz çeviren kimseye şu soruyu sorarız: Kalıcı olan bir şeyin her anda yaratılması düşünülebilir mi, düşünülemez mi? Onların buna karşılık "hayır" yanıtı vermeleri imkânsızdır. Eğer "evet, düşünülebilir" derlerse, buna karşılık şöyle deriz: Eğer her gün biz bir şeyin yaratıldığını ve sürekli olarak kaldığını düşünürsek, kuşkusuz şu ana dek sonsuz sayıda varlıklar birikmiş olur. Gök küresinin dönüşü sonlu olsa da, bu dönüş sırasında sürekli olan ve son bulmayan bir varlığın meydana gelmesi imkânsız değildir. İşte söz konusu olan güçlük bu biçimde kesinlikle ortaya konmuş olur. Bu kalıcı olan şey, ister insanın, ister cinin, ister şeytanın, ister meleğin, isterse herhangi bir başka varlığın nefsi olsun, fark etmez. Her felsefî görüş için bu sonuç bağlayıcıdır; çünkü filozoflar gök küresinin sonsuz sayıda dönüşlere sahip olduğunu kabul etmişlerdir.

Derim ki:

Gazzâlî'nin filozoflar adına verdiği, "gök kürelerinin geçmişteki dönüşleri yok olmuştur; aynı şekilde, birbirlerinden oluşan unsurların geçmişteki sûretleri de yok olmuştur; yok olan şey ise ne sonluluk ne de sonsuzlukla nitelendirilebilir" biçimindeki yanıtı, doğru bir yanıt değildir. Bu konu da daha önce açıklanmıştı.

[459] Nefisler konusunda filozofların inançlarına ilişkin olarak Gazzâlî'nin ileri sürdüğü kuşkuyla gelince, filozofların görüşlerinde böyle bir kuşkuyu gerektirecek hiçbir şey yoktur. Bir konudan ötekine atlamak, safsataya dayanan bir fiildir.

5. İki Zorunlu Varlığın İmkânsızlığı

[460]

Beşinci Tartışma: Yüce Tanrı'nın Bir Olduğuna ve Her Biri Nedensiz Olan İki Zorunlu Varlığı Düşünmenin İmkânsız Olduğuna Kesin Kanıt Getirmekte Filozofların Yetersiz Kaldıklarının Açıklanması

Gazzâlî der ki:

Filozoflar bu konuda iki kanıt getirirler. Onlar birinci kanıtlarında şöyle derler: Eğer iki zorunlu varlık olsaydı, zorunlu varlık türü her ikisi için de söz konusu olurdu. Kendisine zorunlu varlık denen şeyin varlığının zorunluluğu ya mutlaka kendi özünden ileri gelir ve başkasından ileri gelmesi düşünülemezdi; ya da onun varlığının zorunluluğu mutlaka bir nedenden ileri gelir; zorunlu varlığın özü böylece nedenli olur ve onun nedeni, varlığının zorunlu olmasını gerektirirdi. Biz, zorunlu varlıktan, ancak varlığa herhangi bir yönden bir nedene bağlı olmayan şeyi anlıyoruz. Onlara göre, insan türü hem Zeyd hem de Amr için söz konusudur. Zeyd kendi özünden dolayı değil, bir nedenden dolayı insandır; çünkü Zeyd, kendi özünden dolayı insan olsaydı, Amr insan olmazdı. O hâlde, işte bu neden hem Zeyd'i hem de Amr'ı insan yapmıştır. Böylece insanlık, insanlığı taşıyan maddenin çoğalmasıyla çoğalmış olur. İnsanlığın maddeye ilişik olması, nedenli olup, bu nedenlilik insanlığın özünde bulunmamaktadır. Zorunlu varlığın varlığının zorunlu olduğunun ortaya konmasında da aynı şey söz konusudur. Eğer bu zorunluluk zorunlu varlığın özünden ileri geliyorsa yalnızca ona aittir. Eğer bu zorunluluk bir nedenden ileri geliyorsa, bu takdirde, bu zorunlu varlık nedenli olacak ve dolayısıyla zorunlu varlık olmaktan çıkacaktır. Böylece, açıkça görülmektedir ki, zorunlu varlığın kesinlikle bir tek olması gerekir.

Derim ki:

Gazzâlî'nin, filozoflardan aktardığı görüş işte budur.

Daha sonra Gazzâlî, filozofları eleştirerek, şu yanıtı verir:

Deriz ki: Sizin *“zorunlu varlığın, varlığın zorunluluğu türüne sahip olması ya kendi özünden ya da bir nedenden dolayıdır”* sözünüz, bu durumuyla yanlış bir bölümlemeyi ifade etmektedir; çünkü daha önce ortaya koyduğumuz üzere, varlığın zorunluluğu deyiminde bir kapalılık söz konusudur. Bu kapalılık, ancak varlığın zorunluluğu deyiminden nedenin inkârı anlaşılıyorsa, ortadan kalkar. Dolayısıyla bu deyimini kullanarak şöyle diyelim: Nedeni bulunmayan ve biri ötekinin nedeni olmayan iki varlığın bulunması niçin imkânsız olsun?

Sizin *“nedeni bulunmayanın ya özünden ya da bir nedenden dolayı bir nedeni yoktur”* sözünüz de yine yanlış bir bölümlemeyi ifade etmektedir; çünkü nedenin inkârı ve varlığın bir nedene ihtiyaç göstermemesi, bir nedenin bulunmasını gerektirmez. O hâlde nedeni bulunmayanın ya da kendi özünden ya da bir nedenden dolayı nedeninin bulunmadığını söyleyen kimsenin bu sözünün nasıl olur da bir anlamı olabilir? Çünkü bizim *“bir nedeni yoktur”* sözümüz, bir salt yokluğu ifade etmektedir. Salt yokluğun da bir nedeni olamaz, dolayısıyla nedeni bulunmayanın ne özünden ne de özünün dışında bir şeyden dolayı var olduğu söylenebilir.

Eğer varlığın zorunluluğundan, zorunlu varlığın, varlığının nedeni bulunmayan bir varlık olması dışında, olumlu bir niteliğe sahip olduğunu anlıyorsanız, böyle bir şeyi kendiliğinden apaçık kavramak mümkün değildir. Bu deyimın anlamı, zorunlu varlığın, varlığının bir nedeninin bulunmamasıdır. Böyle bir şey ise, salt yokluğu ifade etmekte olup, onun ne kendi özünden ne de bir nedenden ötürü var olduğu söylenebilir. Dolayısıyla böyle bir bölümlemeye baş vurmanın hiçbir amacı yoktur. Bu durum göstermektedir ki, bu kanıt herhangi bir temele dayanmayan saçma bir kanıttır.

Tersine biz bu konuda şöyle deriz: Onun zorunlu varlık olduğunun anlamı, varlığının bir nedeninin bulunmaması ve onun nedensiz oluşunun da bir nedeninin bulunmamasıdır. Onun nedensiz olması, özü dolayısıyla da nedenli değildir. Aksine, onun varlığının bir nedeni bulunmadığı gibi, nedensiz oluşunun da kesinlikle bir nedeni yoktur. Sözü edilen bu

bölümleme, Tanrı'nın olumsuz sıfatları bir yana, olumlu sıfatlarına da ilişmez; çünkü bir kimse şöyle diyebilir: Siyahlık ya özünden ya da bir nedenden ötürü bir renktir. Eğer kendi özünden dolayı bir renk ise, o takdirde, kırmızılığın bir renk olmaması; bu türün, yani renkliliğin ancak siyahlığın özünden dolayı var olması gerekir. Eğer siyahlık, kendisini renk yapan bir nedenden ötürü bir renk ise, bu takdirde siyahlığın renk olmadığıнын yani nedenin onu renk yapmadığının düşünülmesi gerekir; çünkü bir nedenden dolayı özde bulunan öze eklenmiş bir şeyin, dış âlemde gerçekleşmiş olsa da,⁷¹ hayal gücünde yokluğunu düşünmek mümkündür. Fakat şöyle bir itirazda bulunulabilir: Bu bölümleme bu biçimiyle yanlıştır; dolayısıyla siyahlığın kendi özünden dolayı bir renk olduğu [463] sözü, siyahlığın kendi özünün dışında bir nedenden ötürü var olmasını imkânsız kılan bir söz olarak söylenemez: Aynı biçimde, bu var olan şeyin kendi özünden dolayı zorunlu olduğu, yani bir nedeninin bulunmadığı sözü de onun herhangi bir şekilde kendi özünün dışında bir nedenden ötürü var olmasını imkânsız kılan bir söz olarak söylenemez.

Derim ki:

Tanrı'nın birliği konusundaki bu kanıt, yalnızca İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü bir kanıt olup, eski filozoflardan hiçbirinin ileri sürdüğü bir kanıt değildir. Bu kanıt hemen hemen ortak kavramlara sahip olan birtakım genel öncüllerden oluşmaktadır. Bundan dolayı bu öncüller çoğu kez, birtakım itirazlarla karşı karşıya kalmıştır. Bununla birlikte, bu kavramlar ve bunlardan amaçlanan şey iyice incelendiğinde, kesin kanıt niteliğindeki sözlere yaklaşmış olur.

Gazzâlî'nin ilk bölümlemenin yanlış bir bölümleme olduğunu söylemesi doğru değildir; çünkü Gazzâlî, *"zorunlu varlıktan nedeni bulunmayan şeyin anlaşıldığını, bir kimsenin nedeni bulunmayan şeyin ya kendi özünden ya da bir nedenden dolayı bir nedeninin bulunmadığını söylemesi imkânsız olduğu*

71 Arapça metindeki "gerçekleşmemiş olsa da" deyişini "gerçekleşmiş olsa da" biçiminde değiştirdik.

gibi, bir kimsenin zorunlu varlığın ya kendi özünden ya da bir nedenden dolayı zorunlu varlık olması gerektiğini söylemesi de [464] *imkânsızdır*” demektedir ki, aslında durum böyle değildir. Bu sözün gerçek anlamı, ancak şu olabilir: Acaba O’nun zorunlu bir varlık olması, sayı bakımından bir olduğu için, kendisine özgü bir tabiattan mı ileri gelmektedir, yoksa kendisinde ve başkalarında ortaklaşa bulunan bir tabiattan mı ileri gelmektedir? Buna örnek olarak şöyle diyebiliriz: Acaba Amr, Amr olması bakımından mı insandır, yoksa kendisinde ve Hâlid’de ortaklaşa bulunan bir tabiattan dolayı mı bir insandır? Eğer Amr, Amr olması bakımından bir insan ise, kendisinden başkasında insanlık yok demektir. Eğer ortaklaşa bulunan bir tabiattan dolayı bir insan ise Amr, genel ve özel olmak üzere, iki tabiattan bileşik demektir. Bileşik olan şey ise nedenlidir. Oysa zorunlu varlığın nedeni yoktur. Dolayısıyla zorunlu varlık bir tektir. Durum bu biçimde açıklandığı takdirde, İbn Sînâ’nın sözü doğru olur. Gazzâlî’nin *“salt yokluğun bir nedeni yoktur; onun kendi özünden ya da kendi özü dışında başka bir nedenden dolayı var olduğu da söylenemez”* sözü de doğru bir söz değildir; çünkü bir şey başka bir şeyden bazen ya o şeye özgü basit bir kavramdan dolayı kaldırılır ki, buradaki *“onun özü”* sözünden anlaşılması gereken de budur; ya da o [465] *şeye özgü olmayan bir nitelikten dolayı kaldırılır ki, buradaki “neden”* sözcüğünden anlaşılması gereken de budur. Gazzâlî, *“bu ayırım, olumsuz nitelikler bir yana, olumlu nitelikler hakkında da doğru değildir”* demekte ve örnek olarak siyahlık ve renklilikten söz ederek, buna itirazda bulunmaktadır. Onun burada söylediklerinin anlamı şudur: Yanlışlık ve doğruluğu söz konusu olmayan siyahlığın bir renk olduğu sözüyle onun ya kendi özünden ya da bir nedenden dolayı bir renk olduğu sözü doğru değildir; çünkü siyahlık kendi özünden ötürü bir renk olsaydı, kırmızılığın bir renk olmaması gerekirdi; bu durum tıpkı şuna benzemektedir. Amr kendi özünden dolayı bir insan olsaydı, Halid’in bir insan olmaması gerekirdi. Eğer siyahlık bir nedenden dolayı bir renk olsaydı, bu niteliğin (yani rengin) öze eklenmiş olması gerekirdi. Kendi özüne bir şey

eklenmiş olan her şeyin, eklemenin dışında, kendi başına var olduğunun düşünülmesi mümkündür. Dolayısıyla bu varsayım, siyahlığın, renklilik bakımından da, varlığının düşünülebileceğini gerektirmektedir ki, böyle bir şey imkânsızdır. İşte Gazzâlî'nin bu sözü "*neden*" deymi ile bizim "*kendi özünden dolayı*" sözümüzün ortaklaşa kullanılan bir isim olmalarından dolayı, yanıltıcıdır ve safsataya dayanmaktadır. Çünkü özden [466] ilintili olarak var olan anlaşılırsa, rengin kendi özünden dolayı siyahlık için söz konusu olduğu sözümüz doğru olur ve rengin başkası için, yani kırmızılık için söz konusu olması imkânsız olmaz. Eğer rengin bir nedenden, yani siyahlığa eklenmiş bir kavramdan, başka bir deyişle, siyahlığın dışında kalan bir nedenden dolayı siyahlık için söz konusu olduğu anlaşılıyorsa, bu durum siyahlığın renklilik dışında varlığının düşünülmesini gerektirmez; çünkü cins ayırma ve türe eklenmiş bir kavramdır; dolayısıyla türün ya da ayırımın cins dışında varlığının düşünülmesi mümkün değildir. Böyle bir şey ancak eklenmiş töz niteliğindeki nesnede değil, eklenmiş ilintili niteliğindeki nesnede mümkündür. Bu duruma göre, rengin kendi özünden ya da bir nedenden ötürü siyahlık için var olduğu sözümüzün doğruluğu ve yanlışlığı söz konusudur. Başka bir deyişle, renk, ya siyahlığın kendisi olması ya da siyahlığa eklenmiş bir kavram olması bakımından siyahlık için söz konusudur. İbn Sînâ'nın şu sözüyle anlatmak istediği de işte budur: Zorunlu varlığın, kendisinde, kendisine özgü bir kavramdan dolayı ya da kendisine eklenmiş, kendisine özgü olmayan bir kavramdan dolayı zorunlu varlık olması gerekir. Eğer zorunlu varlık, kendisine özgü olan bir kavramdan dolayı zorunlu varlık ise, bu takdirde, her biri zorunlu varlık olan iki varlığın bulunması düşünülemez. Eğer zorunlu varlık, genel bir kavramdan ötürü, zorunlu varlık ise, bu takdirde, yukarıda sözü edilen her iki varlık, genel ve özel olmak üzere, bileşik iki kavramdan meydana gelirdi. Oysa bileşik olan, kediliğinden zorunlu varlık değildir. Durum böyle olunca, Gazzâlî'nin "*her biri zorunlu varlık olan iki varlığın bulunduğu düşünülmesini imkânsız kılan nedir?*" sözünü söylemesi imkânsızdır.

Eğer “*siz bunun kesin kanıtı yakın olduğunu ve bundan kanıtın açıkça ortaya çıktığını ileri sürdünüz*” denirse, buna şu karşılığı veririz: Bizim böyle bir şeyi söylememizin nedeni, bu kanıtın şunu ifade etmiş olmasıdır: Varsayılan iki zorunlu varlık arasındaki ayrılığın ya bireysel bir ayrılık olması gerekir ki, bu durumda bu iki varlık türsel bir nitelikte birleşmiş olur; ya da türsel bir ayrılık olması gerekir ki, bu durumda da onlar cinssel bir nitelikte birleşmiş olur. Bu her iki tür farklılık, ancak bileşik varlıklar için söz konusudur. Bunun kanıt olmakta yetersiz kalması şundan ileri gelmektedir: Basit varlıklar olup, ne tür ne de bireyleri bakımından farklılık gösterdikleri hâlde, bu âlemde birbirlerinden farklı birtakım varlıkların bulunduğu açıkça görülmektedir. İşte bu varlıklar ayrıktır. Bunlarla birlikte, bu varlıkların tabiatlarından açıkça anlaşılmaktadır ki, bunların varlığında bir önce ve sonrasının bulunması zorunludur. Böyle olmasaydı, onlar arasında bir farklılığın bulunduğu kesinlikle kavranamazdı.

[468] İbn Sînâ'nın zorunlu varlık hakkındaki kanıtı şu biçimde sona ermektedir: İki tane zorunlu varlık bulunsaydı, bunlar arasındaki ayrılığın ya sayı bakımından ya tür bakımından ya da öncelik ve sonralık bakımından olması gerekirdi. Eğer bunlar arasındaki ayrılık sayı bakımından olsaydı, bu iki varlık, türde birleşmiş olurdu. Eğer bu ayrılık tür bakımından olsaydı, bu iki varlık, cinste birleşmiş olurdu. Bu iki bakımdan da zorunlu varlığın bileşik olması gerekir. Eğer bunlar arasındaki ayrılık, öncelik ve sonralık bakımından ise, bu takdirde, zorunlu varlığın bir tek olması, sözü edilen bütün bu varlıkların nedeni olması zorunludur ki, doğru olan da işte budur. O hâlde zorunlu varlık birdir; çünkü bu üç olasılığın dışında başka bir olasılık bulunmamaktadır. Bu üç olasılıktan ikisi geçersiz; zorunlu varlığın özellikle bir olmasını gerektiren üçüncü olasılık ise doğrudur.

Gazzâlî der ki:

Filozofların ikinci kanıtı şudur: Filozoflar derler ki: Eğer biz iki zorunlu varlığın bulunduğunu varsayarsak, bunlar ya

her yönden benzerdir ya da farklıdır. Eğer bunlar her yönden [469] benzer olsalardı, çokluk ve ikilik düşünülemezdi; çünkü iki siyahlık, ancak iki farklı yerde bulunduğunda ya da aynı yerde, fakat iki farklı zamanda bulunduğunda ikidir; oysa aynı anda aynı yerde bulunan siyahlık ve hareket, özleri farklı olduğu için, ikidir. İki öz, tıpkı iki siyahlık gibi farklı olmayıp, zaman ve mekân bakımından aynı olduğu takdirde, bunların çokluğu düşünülemez. Eğer aynı anda, aynı yerde iki siyahlığın bulunduğu söylenebilirse, her bireyin iki birey olduğu, fakat bunlar arasında bir ayrılığın bulunduğu açıkça görülmediği de söylenebilir. [İki zorunlu varlıkta] her yönden benzerlik mümkün olmadığına ve bunların arasında zaman ve mekân bakımından da mümkün olan bir ayrılık bulunmadığına göre, geriye yalnızca, özde bir ayrılığın bulunduğu kalmaktadır. Bu iki zorunlu varlık bir şeyde farklılık gösterdiği takdirde onların ya bir şeyde birleşmeleri ya da bir şeyde birleşmemeleri gerekir. Onların hiçbir şeyde birleşmemeleri imkânsızdır; çünkü bu durumda onların ne varlıkta ne varlığın zorunluluğunda ne onlardan her birinin kendi başına var olmasında ne de bir konuda (*mevzû*) ortak olmaları gerekirdi. Eğer söz konusu bu iki varlık bir şeyde birleşip, bir başka şeyde farklılık gösterseydi, birleştikleri şey ayrıldıkları şeyden başka olur ve bu durum incelendiğinde, onlarda bir bileşiklik ve bölünme söz konusu olurdu. Oysa zorunlu varlıkta bir bileşiklik yoktur. Bu varlık nicelik bakımından bölünemediği gibi bir inceleme sonucu olarak da bölünemez; çünkü zorunlu varlığın özü, inceleme sonucu olarak çok sayıda olduğu gösterilen birtakım nesnelerden bileşik değildir. Nitekim böyle bir inceleme "*can-* [470] *lı*" ile "*akıllı*" kavramlarının, insanın mahiyetini oluşturduğunu göstermektedir, çünkü insan canlı ve akıllı bir varlıktır. Oysa insan için kullanılan "*canlı*" sözcüğünden anlaşılan şey, "*akıllı*" sözcüğünden anlaşılandan başkadır. Dolayısıyla insan, tanım bakımından kendilerine işaret eden sözcükler sayesinde düzenlenen birtakım parçalardan, oluşmakta ve "*insan*" sözcüğü de bunların toplamı olmaktadır. Oysa böyle bir şey zorunlu varlıkta düşünülemez, bunsuz da ikilik düşünülemez.

Buna şu karşılığı verebiliriz: İkiliğin, ancak herhangi bir şeydeki ayrılıktan ileri geldiğinin düşünülebileceği ve her yönden benzer olan iki şeyde ise, herhangi bir ayrılığın düşünülemezliği kabul edilmiştir. Fakat sizin “*bu tür bileşikliğin İlk İlke’de bulunması imkânsızdır*” sözünüz salt bir iddiadır. Bu iddianızı hangi kanıta dayandırıyorsunuz?

Gelin bu konuyu tek başına inceleyelim. Filozofların yaygın sözlerinden birisi de, İlk İlke’nin nicelik bakımından herhangi bir bölümlemeye tabi tutulamayacağı gibi inceleme sonucu olarak da bir bölümlemeye tabi tutulamayacağı hususudur.

Filozoflara göre, Tanrı’nın birliğinin işte bu esasa dayalı olarak kanıtlanması gerekir.

Derim ki:

Gazzâlî, bu ikinci kanıtta bulunan eksikliğin bilincinde değildir. Dolayısıyla o, filozofların zorunlu varlıkta bulunabileceğini inkâr ettikleri çokluğun, tanım bakımından, zorunlu varlık için mümkün görülebileceği konusunu onlarla tartışmaya koyulmuş ve bu konuyu tek başına ele almayı uygun [471] görmüştür; çünkü Eş’ârî kelâmcıları İlk İlke’de çokluğun bulunabileceğini söylemişler ve onu bir öz ve birtakım sıfatlar olarak görmüşlerdir. Bu ikinci kanıttaki eksiklik şudur: Birbirinden ayrı olan iki şey, tözleri bakımından birbirinden ayrılır; bunların isim dışında ortak oldukları hiçbir şey yoktur; bu ayrılık, onlar ne uzak ne de yakın hiçbir ortak cinse sahip olmadıkları takdirde, söz konusudur. Söz gelişi “*cisim*” sözcüğü filozoflara göre, hem gök cismine hem de yok olucu cisme verilmiştir, yine “*akıl*” sözcüğü hem insan aklına hem de ayırık akıllara verilmiştir, aynı biçimde, “*var olan*” sözcüğü de hem var olup, yok olan şeylere, hem de öncesiz olan şeylere verilmiştir, çünkü bu tür sözcükler aynı anlamda sözcükler sınıfına girmekten çok, farklı anlamdaki ortak sözcükler sınıfına girmektedir. O hâlde, birbirinden ayrı olan varlıkların bileşik olmaları gerekmez. Gazzâlî, bu konuda filozoflara cevap verirken, söylediği kadarıyla yetindiği için, öncelikle onların, [472] Tanrı’nın birliği konusundaki görüşlerini ortaya koymaya ve onların bu görüşlerini çürütmeye girişmiştir.

Gazzâlî, filozofların görüşlerini anlatarak, der ki:

Aslında filozoflara göre, Tanrı'nın birliğinin kanıtlanması, ancak Tanrı'nın özünün her yönden birliğinin kanıtlanmasıyla; birliğin kanıtlanması ise, çokluğun her bakımdan reddedilmesiyle tamamlanır. Çokluk özlere, şu beş yönden ilişir:

Birincisi özlerin fiilen ya da kuruntu yetisinde bölünmeyi kabul etmesiyle olur. İşte bu nedenledir ki, bir tek cisim, mutlak anlamda bir tek değildir; çünkü o kendisinde bulunan ve yok olmayı kabul eden bitişiklik dolayısıyla birdir. Dolayısıyla o kuruntu yetisinde nicelik bakımından bölünebilir. Oysa böyle bir şey İlk İlke için imkânsızdır.

İkincisi, cismin madde ve sûrete bölünmesi gibi, bir şeyin akılda nicelik dışında iki farklı kavrama bölünmesidir. Çünkü madde ve sûretten her birinin öteki bulunmaksızın, tek başına varlığı düşünülme de, bunlar tanım ve gerçeklik bakımından iki ayrı şeydir: Bunların toplamından da bir tek şey ortaya çıkar ki, bu da cisimdir. İşte bu da Tanrı hakkında doğru değildir. Çünkü yüce Tanrı'nın ne cisimdeki bir sûret ne bir cismin maddesi, ne de her ikisinin toplamı olması mümkündür. Yüce Tanrı'nın Onların toplamı olmamasının iki nedeni vardır. Bunlardan biri, onların toplamının fiilen ya da kuruntu [473] yetisinde bölünmesi hâlinde nicelik bakımından bölünebilir olması, İkincisi ise, bu toplamın kavramsal olarak sûret ve maddeye bölünebilir olmasıdır. Tanrı madde de olmaz; çünkü *madde sûrete* muhtaçtır; zorunlu varlık ise, hiçbir bakımdan muhtaç bir varlık değildir, o hâlde Tanrı'nın varlığı, kendisi dışında herhangi bir koşula bağlı değildir. Tanrı sûret de değildir, çünkü sûret maddeye muhtaçtır.

Üçüncüsü, çokluğun bilgi, kudret ve irade gibi birtakım sıfatlardan doğmasıdır; çünkü bu sıfatlar zorunlu varlık iseler, varlığın zorunluluğu öyle bu sıfatlar arasında ortak demektir. Bunun bir sonucu olarak, zorunlu varlıkta bir çokluğun bulunması ve birliğin ortadan kalkması gerekir.

Dördüncüsü, cins ve türün birleşmesiyle ortaya çıkan aklî çokluktur; çünkü siyahlık, hem siyahlık hem de renktir. Oysa

siyahlık, akla göre, renklilikten başkadır. Aksine renklilik bir cinstir, siyahlık ise bir ayırımdır. Dolayısıyla siyahlık cins ve ayırımdan bileşiktir. Yine canlılık da akılda insanlıktan başkadır; çünkü insan hem canlı hem de akıllı bir varlıktır. Canlı bir cins, akıllı ise, bir ayırımdır. İnsan bu cins ve ayırımdan bileşiktir ki, bu da bir tür çokluktur. Dolayısıyla filozoflara göre, böyle bir şey de İlk İlke hakkında söz konusu olamaz.

Beşincisi, bir mahiyetin ve bu mahiyetin varlığının düşünülmesinden doğan çokluktur. Çünkü insanın, varlığından önce bir mahiyeti olup, varlık ona ilişir ve onunla ilgili bir şey olur. Aynı şekilde üçgenin de bir mahiyeti vardır. Bu mahiyet, onun üç kenarla çevrelenmiş bir şekil olmasıdır ve varlık bu mahiyetin özünü meydana getiren parçalardan birisi değildir. İşte bundan dolayıdır ki, akıl sahibi bir kimsenin, dış âlemde varlıklarının bulunup bulunmadığını bilmediği hâlde, insanın ve üçgenin mahiyetini bilmesi mümkündür. Eğer varlık insanın ve üçgenin mahiyetini oluşturan parçalardan birisi olsaydı, onların varlığından önce mahiyetlerinin bulunması akılda düşünülemezdi. O hâlde, ister varlık, gök gibi, mahiyeti her zaman var olan bir şeyde görüldüğü üzere, mahiyetin ayrılmaz bir parçası, isterse Zeyd ve Amr'a oranla insanın mahiyeti ve sonradan var olmuş olan ilinti ve sûretlerin mahiyeti gibi, yok iken var olan ilintili bir parçası olsun, varlığın mahiyetle bir ilişkisi vardır. Bu nedenle filozoflara göre, bu çokluğun da aynı şekilde İlk İlke'den soyutlanması gereklidir. *"İlk İlke'nin, kendisine varlık ilişmiş olan bir mahiyeti yoktur; aksine, nasıl ki mahiyet başka varlıklar için zorunlu ise, varlık da onun için zorunludur"* denebilir. Dolayısıyla, nasıl ki insan, ağaç ve gök bir mahiyet ise, zorunlu varlık da hem bir mahiyet, hem evrensel bir gerçeklik, hem de gerçek bir tabiattır. Çünkü İlk İlke'nin bir mahiyeti bulunsaydı, zorunlu varlık bu mahiyetin ayrılmaz bir parçası olur ve onu meydana getirmezdi. Ayrılmaz parça, bağımlı ve nedenli bir şeydir. Bu durumda zorunlu varlık, nedenli olmuş olur ki, bu da onun zorunlu olmasına aykırıdır.

Derim ki:

Gazzâlî'nin, birden çokluğun soyutlanmasıyla ilgili olarak filozoflardan aktardıkları, işte bundan ibarettir. Gazzâlî, daha sonra, filozofların bu konuda kendi kendileriyle nasıl çelişkiye düştüklerini ortaya koymaya girişmektedir.

Şimdi bizim, her şeyden önce, Gazzâlî'nin filozoflara mal etmiş olduğu bu görüşleri incelememiz, bunların ne ölçüde doğru olduklarını açıklamamız, daha sonra Gazzâlî'nin, filozofların çelişkileri hakkında söylemiş olduğu şeyleri ele almamız ve nihayet bu konuda onların katı tutumları karşısında Gazzâlî'nin izlediği yolu incelememiz gerekmektedir.

Gazzâlî'nin filozofların İlk İlke'den soyutladıklarını söylediği bölünme türlerinden ilki, gerçekte ya da düşüncede, nicelik bakımından olan bölünmedir. İster cismin bölünmeyen parçalardan (*atomlardan*) oluştuğuna, isterse bunlardan oluşmadığına inanılsın, İlk İlke'nin bir cisim olmadığına inanan herkes, bu konuda birleşmiştir. [İlk İlke'den bu tür bölünmenin soyutlanmasının] kanıtı, onun bir cisim olmadığının da kanıtıdır. Bu kanıta ilişkin görüşü daha sonra açıklayacağız.

İkinci tür bölünmeye gelince, bu da, cismin madde ve sû- [476] rete bölünmesi gibi, nitelik bakımından olan bölünmedir. Bu durum, cisimlerin madde ve sûretten bileşik olduğunu ileri süren filozofların görüşüne göre, böyledir. Fakat burası, bu iki görüşten herhangi birinin doğruluğunu ortaya koymanın yeri değildir. Bu bölünme de yine İlk İlke'nin cisim olmadığına inanan herkesçe İlk İlke'den soyutlanmıştır. Özü dolayısıyla zorunlu varlık olması bakımından İlk İlke'den cisimliliğin soyutlanmasına gelince, bu konuda ileri sürülen görüşün doğruluk derecesini daha sonra tam olarak belirlemeye çalışacağız. Çünkü Gazzâlî'nin, *"zorunlu varlık, başkasına muhtaç değildir; başka bir deyişle, o başkasıyla varlığını sürdürmez, oysa cisim, sûret ve madde ile varlığını sürdürmektedir; madde ve sûretten her biri de zorunlu varlık değildir; çünkü sûret maddesiz, madde de sûretsiz olamaz"* sözünün incelenmesi gerekir, çünkü filozoflara göre, gök cismi madde ve sûretten bileşik değildir; onlara göre, gök cismi, yalnızca basit bir cisimdir. Dolayısıy-

la onun kimi kez tözü bakımından zorunlu varlık olduğunun doğru olduğu düşünülür. Bu konuyu daha sonra ele alacağız. Biz, İbn Sînâ dışında, gök cismini, bu âlemde bulunan basit cisimler gibi, madde ve sûretten bileşik olduğuna inanan hiç-
[477] bir filozof tanımıyoruz.⁷² Bu konuyu daha önce birçok kez ele aldık ve daha sonra yeniden ele alacağız.

Üçüncü tür bölünme ise, sıfatların çokluğunun zorunlu varlıktan soyutlanmasıdır; çünkü hem bu sıfatlar hem de bu sıfatların bulunduğu öz zorunlu varlık olsaydı, bu durumda zorunlu varlık birden çok olurdu. Eğer bu sıfatlar, içinde bulundukları öz tarafından meydana getirilmiş olsalardı, onların zorunlu varlık olmamaları gerekir ve dolayısıyla zorunlu varlığın sıfatları zorunlu varlık olmamış olurdu. Ya da bu “zorunlu varlık” deymi hem zorunlu varlık olanı hem de olmayanı içermiş olurdu. Oysa böyle bir şey imkânsız ve gerçeğe aykırıdır. Zorunlu varlığın kesinlikle maddede bulunmayan bir varlığa işaret ettiği kabul edildiği takdirde, bu açıklama gerçeğe yakın bir açıklamadır; çünkü maddede bulunmayan, yani cisim olmaksızın kendi başına var olan varlıklarda ilinti adı verilen, öze eklenmiş sıfatların bulunmasının düşünülmesi bir yana, özün kendileriyle varlığını sürdürdüğü özünlülük sıfatların bulunması da düşünülemez: çünkü *ilinti* adı verilen sıfatların ortadan kalktığı kuruntu yetisinde düşünüldüğü takdirde, özünlülük sıfatlarda olduğunun tersine, öz ortadan kalkmaz. İşte bundan dolayı özünlülük sıfatların, özün kendisi oldukları için, nitelendirdikleri varlığa yüklem olarak verilmeleri doğru olduğu hâlde, özünlülük olmayan sıfatların, ismin türetilmiş olması
[478] dışında, ona yüklem olarak verilmesi doğru değildir. Nitekim biz, insanın “canlı” olduğunu söyleyebildiğimiz hâlde, onun “bilgi” olduğunu söyleyemeyiz. Biz ancak onun “bilgili” olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla cisimde bulunmayan bu tür sıfatların varlığı imkânsızdır, çünkü bu sıfatların tabiatı, ken-

72 İbn Sînâ'nın gök cismini madde ve sûretlerden bileşik olarak gördüğüne ilişkin olarak bkz. söz gelişi, *Kitâb en-Necat*, s. 428. Burada İbn Sînâ, gök küresinin nefis tarafından hareket ettirildiğini; gök küresinin hareketinin yakın ilkesi olan nefsin, gök küresinin cisim ve sûretinin yetkinliği (*kemâli*) olduğunu söylüyor.

disini nitelendirdikleri varlığa yabancı bir tabiattır. İşte bu nedendir ki, bu tür sıfatlara ilinti adı verilmiş, nefste ve nefsin dışında (dış âlemde) nitelendirilen varlıktan ayırt edilmişlerdir. Eğer *“Filozoflar nefste bu tür sıfatların bulunduğu inanırlar; çünkü onlar nefsin kavrayıcı, irade edici ve hareket ettirici olduğuna inandıkları hâlde, onun bir cisim olmadığına inanmışlardır”* denirse, buna şu karşılığı veririz: Gerçekte filozoflar, nefse ait olan bu sıfatların öze eklenmiş sıfatlar olduklarını değil, onların özünlû sıfatlar olduklarını ileri sürerler. Özünlû sıfatlar, kendilerini fiilen taşıyan varlığın çoğalmasını gerektirmezler; gerçekte ise böyle bir çokluk, filozoflara göre, zihinsel bir çokluk olup, nefsin dışında fiilî bir çokluk değildir. Söz gelişi, insan, *“akıllı canlı bir varlıktır”* biçiminde tanımlanır; oysa tıpkı onda bulunan renk ve şekilde olduğu gibi, *“akıllılık”* ve *“canlılık”* kavramlarından her biri, nefsin dışında, içinde bulundukları varlıktan fiilen ayrı değildirler.

İşte bundan dolayıdır ki, maddenin, nefsin varlığının bir [479] koşulu olmadığını ileri süren bir kimsenin, aynı zamanda ayırık (*maddeden soyutlanmış*) varlıklarda, tanım bakımından çok olduğu hâlde, nefsin dışında fiilen bir birliğin bulunduğunu da kabul etmesi gerekir. Hristiyanların *üç uknum* hakkındaki görüşü de böyledir; çünkü bunlar, bu *üç uknumun* öze eklenmiş sıfatlar olduğunu kabul etmezler. Bu *uknumlar*, onlara göre, yalnızca tanım bakımından çokluk ifade ederler; onlar fiil hâlinde değil, kuvve hâlinde çokturlar. İşte bu nedenle Hristiyanlar derler ki, üç birdir, yani onlar fiilen bir, fakat kuvve hâlinde üçtür. Biz, daha sonra, İlk İlke'nin, özüne eklenmiş birtakım sıfatlara sahip olduğunu kabul eden kimsenin karşı karşıya kaldığı saçmalıkları ve imkânsızlıkları sayacağız.

Dördüncü tür çokluğa gelince, bu, cinsi ve ayırımı dolayısıyla, bir şeyin sahip olduğu çokluktur. Dolayısıyla bu çokluk maddesi ve sûreti dolayısıyla, bir şeyin sahip olduğu çokluğa yakındır; çünkü tanımlar, ancak, basit nesneler için değil, madde ve sûretten oluşan nesneler için söz konusudur. Dolayısıyla tanımsal çokluğun İlk İlke'den (*Tanrı'dan*) soyutlanması konusunda ayrılığa düşülmesi gerekmez.

[480] Beşinci çokluk ise, mahiyet (*nelik*) ve varlığın çokluğudur. Çünkü gerçekte var olan şeylerde bulunan varlık, zihinsel bir kavramdır. Bu zihinsel kavram, nefsin dışında bulunan bir nesnenin nefste bulunan nesne ile aynı durumu paylaştığını ifade etmektedir. Onun ifade ettiği şey, doğru ile eşanlamdadır. İşte bu varlık kavramı yüklemli önermelerde (*el-kazâyâ el-hamliyye*) varlığa ilişkin bağa işaret etmektedir. Aslında “varlık.” sözcüğü iki anlamda kullanılır: Bunlardan birincisi, “doğru”dan anlaşılan şeydir. Nitekim biz “*acaba bir şey var mıdır, yoksa yok mudur?*” veya “*acaba falan şey falan biçimde mi vardır, yoksa bu biçimde var değil midir?*” sorularını sorduğumuzda, böyle bir şeyi ifade etmiş oluruz. Onun ikinci anlamı ise, var olan şeyleri cins durumuna getiren şeydir. Nitekim var olanın on kategoriye (*el-mekûlat el-aşr*) ve töz ve ilintiye bölünmesi bu anlamı ifade etmektedir. Eğer var olandan, doğru olandan anlaşılan şey anlaşılıyorsa, o hâlde nefsin dışında bir çokluk yok demektir. Eğer ondan, özden ve nesneden anlaşılan şey anlaşılıyorsa, bu durumda sıcaklık sözcüğünün hem ateşe hem de sıcak olan nesnelere verilmesi gibi, “var olan” sözcüğü de öncelik ve sonralık bakımından hem zorunlu varlığa hem de onun dışında kalan şeylere veriliyor demektir. Filozofların görüşü işte budur.

Gazzâlî ise, bu konuda ileri sürdükleri şeyleri yalnızca İbn Sînâ'nın aslında yanlış olan görüşüne dayandırmıştır; çünkü İbn Sînâ, bir şeyin var olması anlamına gelen varlığın, nefsin dışında mahiyete (*neliğe*) eklenmiş bir şey, sanki mahiyette [481] bulunan bir ilinti olduğuna inanmıştır.⁷³ Eğer varlığın, mahiyetin varlığının bir koşulu olduğu kabul edilir ve dolayısıyla zorunlu varlığın da kendi mahiyetinin koşulu olan bir varlığa

73 Bkz. İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ, el-Îlâhiyyat* I, neşr. C. C. Anawati, S. Dünya ve S. Zâyid, gözden geçiren ve takdim eden: İ. Madkûr, Kahire 1380/1960, s. 347; *Livre de Science*, II, Paris 1955, s. 116; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 11. İbn Sînâ'nın varlık ve öz (*zât*) konusunda ileri sürdüğü görüşün İbn Rüşd tarafından yorumu ve daha sonra bu yorumun Hristiyan skolastiklerince benimsenmesinin zamanımızda İbn Sînâ üzerinde çalışan M. Goichon ve E. Gilson gibi yazarlara etkisi ve bu yorumun yanlışlığı konusunda bkz. Fazlur Rahman, *Essence and Existence in Avicenna*, Medieval and Renaissance Studies, c. IV, 1958, ss. 1-16.

sahip olduğu düşünülürse, bu durumda zorunlu varlık koşul ve koşullardan oluşmuş ve bunun sonucu olarak mümkün bir varlık olmuş olurdu. Yine İbn Sînâ'ya göre, varlığı özüne eklenmiş olan şeyin bir nedeni vardır. Onca, varlık mahiyete ilişmiş olan bir ilintidir. Gazzâlî'nin burada ileri sürdükleri de işte buna işaret etmektedir; çünkü Gazzâlî bu konuda şöyle demektedir:

Çünkü insanın, varlığından önce bir mahiyeti olup, varlık ona ilişir ve onunla ilgili bir şey olur. Aynı şekilde, üçgenin de bir mahiyeti vardır. Bu mahiyet, onun üç kenarla çevrelenmiş bir şekil olmasıdır ve varlık, bu mahiyetin özünü meydana getiren parçalardan birisi değildir. İşte bundan dolayıdır ki, akıl sahibi bir kimsenin, dış âlemde varlıklarının bulunup bulunmadığını bilmediği hâlde, insanın ve üçgenin mahiyetini bilmesi mümkündür.

Gazzâlî'nin bu sözü göstermektedir ki, burada onun söz konusu ettiği varlık, nesnelerin özlerine işaret eden varlık değildir. Başka bir deyişle, bu varlık, ne bu şeylerin cinsi gibi olan bir varlıktır, ne de bir şeyin, nefsin dışında var olduğunu gösteren bir varlıktır. Çünkü "*var olan*" sözcüğü iki anlama gelir: Birincisi onun "*doğru*" anlamına gelmesi, öteki ise, yokluğun karşıtı olan şey anlamına gelmesidir. İşte bu ikinci anlamda varlık, on kategoriye ayrılır ve bu on kategorinin cinsi gibidir. Varlık, bu ikinci anlamda, yani zihnin dışında bulunan şeyler anlamında, var olan şeylerden önce gelir. Öncelik ve sonralık bakımından on kategoriye verilen varlık, işte bu anlamdaki varlıktır. Yine bu anlamda biz, özün kendi başına var olduğunu söyleriz. "*Doğru*" anlamındaki varlığa gelince, bu varlığı bütün kategoriler eşit olarak paylaşırlar. Ayrıca "*doğru*" anlamındaki varlık, zihinlerde bulunan bir kavramdır, yani bir şeyin nefsin dışında nefste bulunduğu durumuyla bulunmasıdır. Bu bilgi, bir şeyin mahiyetini bilmekten önce gelir, yani bir şeyin var olduğunu bilmedikçe, o şeyin mahiyetinin bilinmesi mümkün değildir. Zihinlerimizde var olduğunu bilmekten önce gelen mahiyete gelince, bu, bir mahiyet olmayıp, belirli bir ismin anlamının açıklamasından başka

bir şey değildir. Bu anlamın nefsin dışında bulunduğu anlaşıncı, onun bir mahiyet ve bir tanım olduğu da anlaşılmış olur. İşte bu anlamda *Kategoriler* adlı kitapta nesnelerin akılla kavranan tümellerinin, ancak bireyleri dolayısıyla, var olduğu ve bireylerinin de tümelleri dolayısıyla akılla kavrandığı ile-
 [483] ri sürülmüştür.⁷⁴ Yine *De Anima (Kitâb en-Nefs)* adlı kitapta da bir şeyin var olan belirli bir şey olduğunun kavranmasını sağlayan yetinin (*melekenin*), bu belirli şeyin mahiyetinin kavranmasını sağlayan yetiden başka olduğu ileri sürülmüştür.⁷⁵ İşte bu anlamda bireylerin dış âlemde, tümellerin ise zihinlerde bulunduğu söylenmiştir. O hâlde, maddi varlıklar ve ayırık varlıklarla ilgili olarak “*doğru*”nun sahip olduğu anlamda hiçbir ayrılık söz konusu değildir. Varlığın mahiyete eklenmiş bir şey olup, var olanın tözü bakımından onunla varlığını sürdürmediği görüşü çok yanlış bir görüştür; çünkü böyle bir şey, “*var olan*” sözcüğünün, nefsin dışında on kategoride ortak olan bir ilintiye işaret etmesini gerektirecektir. İşte bu, İbn Sînâ’nın görüşüdür. Bu ilintinin var olduğu söylendiği takdirde, bu ilinti hakkında şu soru sorulabilir: Acaba bu ilinti “*doğru*” anlamında mıdır, yoksa bu ilintide bulunan başka bir ilintiye mi işaret etmektedir? Bu son durumda sonsuz sayıda ilintiler var olacaktır ki, böyle bir şey imkânsızdır. Biz bunu birçok yerde açıkladık. Gazzâlî’nin, İlk İlke’den soyutlamak istediği anlamın bu olduğunu sanıyorum. Bu anlamda varlık, İlk İlke bir yana, bütün var olanlardan da soyutlanmıştır; çünkü bu inanç geçeriz bir inançtır.

Filozoflara göre, “*birliğin*” bu anlamını anlattıktan sonra Gazzâlî, kendi görüşünce bu anlam konusunda filozofların kendi kendileriyle çelişkiye düştükleri hususları anlatmaya girişmiştir.

74 Burada deyimlendirildiği biçimiyle bu görüş, Aristoteles’in *Kategoriler* kitabında yer almamaktadır. Burada yalnızca tümellerin tikellere yüklem olacağından söz edilmektedir. Bkz. *Kategoriler*, 5.

75 Bkz. Aristoteles, *De Anima*, II, 5. 417b, 21-25. Burada Aristoteles, duyumun bireyleri, bilginin de tümelleri kavradığını ve her ikisinin bir bakıma nefste yer aldığını söylemektedir. Böylece Aristoteles, dış idrak yetileriyle iç idrak yetilerini; duyum ve düşünmeyi birbirinden ayırmaktadır.

Gazzâlî der ki:

[484]

Bununla birlikte, filozoflar yüce Tanrı için şöyle derler: Tanrı ilkedir, ilktir, vardır, tözdür, birdir, öncesizdir, kalıcıdır, bilgilidir, akıldır, akıl sahibidir, akıl edilendir, fâildir, yaratıcıdır, iradeli ve kudretlidir, diridir, sevendir, sevilendir, tatlıdır, tat alınandır, cömerttir ve salt iyiliktir. Filozoflara göre, bütün bunlar kendisinde çokluk bulunmayan bir tek anlam taşırlar. Oysa böyle bir şey, gerçekten tuhaftır.

Daha sonra, Gâzzâlî der ki:

Onların görüşünü anlamamız için, önce bu görüşü incelememiz; daha sonra da bu görüşe yapılan itirazı ele almamız gerekir; çünkü herhangi bir görüşe bu görüşü anlamadan, yapılan itiraz gerçekten uzak olur. Onların görüşünü anlamakta esas olan nokta şudur: Onlar derler ki: İlk İlke'nin özü birdir; isimlerin çoğalması, ancak bununla ya bir şeyin ilişkisi olması (*izafet*), ya bunun bir şeyle ilişkili olması ya da bundan bir şeyin yoksun kılınmasıyla olur. Yoksunluk (*olumsuzluk*) ise, yoksun kılınan şeyin özünde bir çokluğu gerektirmediği gibi, ilişki de bir çokluğu gerektirmez. Dolayısıyla filozoflar, olumsuzlukların ve ilişkilerin çokluğunu reddetmezler. Ancak burada esas olan, bütün bunların olumsuzluğa ve ilişkiye dayandırılmasıdır.

Filozoflar derler ki: Tanrı'nın İlk olduğu söylendiği takdirde, bu O'nun kendisinden sonra gelen varlıklarla ilişkisi olması anlamına gelir. [485]

Eğer Tanrı'nın *ilke* olduğu söylenirse, bu, kendisinden başkasının varlığının kendisinden geldiğine ve kendisinin onun nedeni olduğuna işaretler. Dolayısıyla böyle bir şey de, O'nun neden olduğu şeylerle ilişkisi bulunması anlamına gelir.

Eğer "*Tanrı var olandır*" denirse, bu "*Tanrı bilendir*" anlamına gelir. Eğer Tanrı'nın bir töz olduğu söylenirse bunun anlamı da, O'nun bir dayanağı bulunmaksızın var olmasıdır ki, bu da olumsuzluk demektir.

Eğer O'nun öncesiz olduğu söylenirse, bunun anlamı, başlangıçtaki yokluğun O'ndan kaldırılmasıdır.

"O kalıcıdır" denirse, bunun anlamı da, sonraki yokluğun O'ndan kaldırılmasıdır, "öncesiz" ve "kalıcı" sözcükleri, kısaca kendisine ne önce ne de sonra yokluk ilişen bir varlığa işaret etmektedir.

O'nun *zorunlu varlık* olduğu söylenirse, bu O'nun nedeni bulunmayan fakat kendisi başkasının nedeni olan bir varlık olduğu anlamına gelir ki, böylece olumsuzluk ve ilişki burada bir araya getirilmiş olur; çünkü O'nun nedenini kaldırmak olumsuzluk anlamına geldiği gibi, O'nu başkasının nedeni kılmak da ilişki anlamına gelir.

O'nun *akıl* olduğu söylenirse, bu O'nun maddeden uzak bir varlık olduğu anlamına gelir. Niteliği böyle olan bir varlık akıldır; yani özünü düşünür ve onun bilincine varır ve kendisinden başkasını da düşünür. Tanrı'nın özü işte bu niteliktedir, yani maddeden uzaktır. O hâlde, Tanrı akıldır; buna göre Tanrı'yla akıl aynı anlamdadır.

Eğer "*Tanrı akıl sahibidir*" denirse, bu O'nun akıl olan özünün, özü olan akıl ettiği nesneye sahip olduğu anlamına gelir; çünkü, Tanrı kendi özünün bilincindedir ve Kendi özünü [486] akılla kavramaktadır. O hâlde, O'nun özü hem akılla kavranan şeydir, hem akılla kavrayandır, [hem de akıldır]; bunların hepsi de aynı şeydir; çünkü O maddeden soyutlanmış ve akıl olan özünden gizli kalmayan bir mahiyet olması bakımından, akılla kavranan varlıktır; başka bir deyişle, O, maddeden soyutlanmış bir mahiyet olup, O'ndan hiçbir şey gizli kalmamaktadır. Tanrı, kendi özünü akılla kavradığı için, akıl sahibi; kendi özü kendi özü tarafından kavranan bir şey olduğu için, akılla kavranan bir varlık; ve özüne eklenen bir şey bulunmaksızın, kendi özünü kendi özü dolayısıyla kavradığı için de, akıldır. Akılla kavrayan ile akılla kavrananın bir olması imkânsız değildir; çünkü akılla kavrayan kendisinin akılla kavrayan olduğunu kavrayınca, akılla kavrayan olduğu için, kendisini kavramış olur. Dolayısıyla akılla kavrayan ile akılla kavranan, bir bakıma aynı demektir; bununla birlikte, bizim aklımız bu yönden İlk İlke'nin aklından ayrıdır; çünkü İlk İlke'nin sahip

olduğu her şey her zaman fiil hâlinde olduğu hâlde, bizim sahip olduğumuz her şey, kimi kez kuvve hâlinde, kimi kez de fiil hâlinde dir.

Eğer “Tanrı yaratıcıdır, fâildir, var edicidir ve öteki fiil sıfatlarının da sahibidir” denirse, bu, O’nun varlığının kendisinden bütün nesnelerin varlığının zorunlu olarak kaynaklandığı üstün bir varlık olduğu ve başkalarının varlığının da O’ndan meydana geldiği, tıpkı ışığın güneşe ve ısının ateşe bağlı olması gibi, O’nun varlığına bağlı olduğu anlamına gelir. Aslında âlemin Tanrı’ya oranı ile ışığın güneşe oranı arasında bir benzerlik yoktur. Böyle bir benzerlik yalnızca âlemle ışığın nedenli olmaları bakımından söz konusudur; bunun dışında bir benzerlikten söz edilemez; çünkü Güneş, kendisinden ışığın çıktığının bilincinde olmadığı gibi, ateş de kendisinden ısının çıktığının bilincinde değildir. Aslında bu, yalnızca doğal bir olgudur. Oysa İlk İlke hem kendi özünü, hem de kendi özünün başkasının varlığının bir ilkesi olduğunu bilir; dolayısıyla O’ndan nesnelerin çıkması, kendisince bilinmektedir ve kendisinden çıkan şeyler O’nun dikkatinden kaçmamaktadır. Ayrıca, Tanrı, bizden birisi gibi de değildir. Söz gelişi, bir kimse hasta ile güneş arasında durunca, kendi isteği olmaksızın, kendisinden ötürü, hasta, Güneş’in sıcaklığından korunmuş olur. Oysa bu kimse, bu durumu bilmekte ve bu işi de zorla [487] yapmamaktadır; aslında gölge eden onun şahsı ve cismidir; oysa gölgenin meydana gelmesinden hoşnut olup, bunu bilen, onun cismi değil, nefsidir. İlk İlke’de ise, durum böyle değildir; çünkü İlk İlke’de bir işi yapan varlık, hem bilendir, hem de hoşnut olandır; başka bir deyişle O, hem bu işi zorla yapmamakta, hem de kendi yetkinliğini başkasının kendisinden çıkmasının oluşturduğunu bilmektedir. Doğrusu, gölge eden cismin, gölgenin meydana geldiğini bilen ve bundan hoşnut olan kimsenin kendisi olduğu düşünülebilse bile, bu kimse İlk İlke’ye eşit bir durumda olamazdı; çünkü İlk İlke, hem bilen, hem de yapandır; O’nun bilgisi, yaptığı işin ilkesidir. O’nun kendi özünü her şeyin ilkesi olarak bilmesi ise, her şeyin ortaya çıkmasının bir nedenidir; çünkü bu âlemde var olan düzen,

Tanrı tarafından gerçekleştirilmiş olması anlamında, akılla kavranan düzenin bir sonucudur; dolayısıyla O'nun her şeyin yapıcısı olması, O'nun her şeyi bilen olmasına eklenmiş bir şey değildir; çünkü O'nun her şeyi bilmesi, her şeyin ondan çıkmasının bir nedenidir, onun her şeyi bilmesi, O'nun özünü bilmesine hiçbir şey eklemeyiz; çünkü O, kendisinin her şeyin bir ilkesi olduğunu bilmedikçe, kendi özünü de bilemez. Dolayısıyla ilk amaç sayesinde O'nun özü, ikinci amaç sayesinde ise bu âlemde var olan her şey kendisince bilinmiş olur. O'nun fâil olmasının anlamı işte budur.

Eğer "*Tanrı kudretlidir*" denirse, bundan ancak, daha önce de ortaya koyduğumuz gibi, O'nun fâil olduğu anlaşılır. Şöyle ki: O'nun varlığı, kendisinden kudret dahilinde olan şeylerin çıktığı bir varlıktır; bu kudret dahilinde olan şeylerin O'ndan çıkmasıyla evrendeki düzen mümkün olan en yüksek yetkinlik ve güzellik derecesinde gerçekleşmiş olur.

Eğer Tanrı'nın *iradeli* olduğu söylenirse, bundan, ancak O'ndan çıkan şeyin O'nun dikkatinden kaçmadığı; buna zorlanmadığı; aksine O'nun yetkinliğinin bütün nesnelerin, kendisinden çıkmasından ileri geldiğini bildiği anlaşılır. İşte bu [488] anlamda O'nun hoşnut olduğu söylenebildiği gibi, hoşnut olanın da iradeli olduğu söylenebilir. O hâlde irade kudretten, kudret bilgiden, bilgi de özden başka bir şey değildir. Böylece bunların tümü özün kendisine indirgenmiş olur. Çünkü Tanrı'nın nesneleri bilmesi, nesnelerden kaynaklanmış bir şey değildir. Aksi takdirde, Tanrı niteliği ve yetkinliği başkasından almış olurdu ki, böyle bir şey zorunlu varlık için imkânsızdır. Oysa bizim bilgimiz iki bölüme ayrılır: Bunlardan birincisi, tıpkı gök ve yerin sûretini bilmemiz gibi, bir şeyin, bu şeyin sûretinin bir sonucu olarak elde edilen bilgisidir. İkincisi ise, sûretini görmediğimiz hâlde, kendi içimizde tasavvur edip, daha sonra da var ettiğimiz bir şeyde olduğu gibi, kendi kendimize var ettiğimiz bilgidir. Böylece bilgi, varlıktan değil, sûretin varlığı bilgiden kaynaklanmış olur. İşte İlk İlke'nin bilgisi bu ikinci bölüme girmektedir; çünkü düzenin Tanrı'nın özünde bulunması, düzenin O'nun özünden çıkmasının bir

nedenidir. Gerçekten de, bir resmin ya da bir yazının sûretinin yalnızca nefslerimizde bulunması, bu sûretin var olması için yeterli olsaydı, bu takdirde bizim bilgimiz de kudretimiz ve irademizle aynı olurdu. Oysa eksikliğimizden ötürü, bizim düşünmemiz böyle bir sûreti var etmeye yeterli olmayıp, aksine bizim bununla birlikte istek yetisinden kaynaklanan yeni bir iradeye ihtiyacımız vardır ki, işte bu istek ve irade gücüyle organlarımızdaki adale ve sinirleri hareket ettiren güç harekete geçmiş olur ve bu adale ve sinirlerin hareketiyle de el ve öteki organlar hareket etmiş olur. Öte yandan elin hareketiyle kalem ya da bunun dışında kalan başka bir araç, kalemin hareketiyle de mürekkep vb. gibi bir madde hareket etmiş olur. Daha sonra nefslerimizde düşünülen sûret gerçekleşmiş olur. İşte bu nedendir ki nefslerimizde bu sûretin bulunması, ne kudret, ne de iradedir; aksine bizde bulunan kudret aslında [489] adaleyi hareket ettiren ilkede bulunmaktadır ve bu sûret, kudretin ilkesi olan bu hareket ettiriciyi hareket ettirmektedir. Oysa durum, zorunlu varlık için böyle değildir; çünkü O, kendi yöresinde birtakım güçler meydana getiren cisimlerden bileşik değildir; dolayısıyla O'nun kudreti, iradesi, bilgisi ve özü birdir.

Eğer "*Tanrı diridir*" denirse, bundan ancak O'nun bir bilgi ile bildiği ve bu bilgiden "*O'nun fiili*" adı verilen bir varlığın çıktığı anlaşılır. Çünkü "*diri*" yapan ve kavrayandır; dolayısıyla "*diri*"den anlaşılan, daha önce de sözünü ettiğimiz üzere, fiillerle olan ilişkisi ile birlikte O'nun özüdür. Bizim diriliğimiz ise böyle değildir; çünkü bizim diriliğimiz, ancak kendilerinden kavrama ve fiilin çıktığı iki ayrı güçle tamamlanmış olur. Tanrı'nın diriliği ise, O'nun özünün aynıdır.

Eğer Tanrı'nın "*cömert*" olduğu söylenirse, bundan kendisine ait herhangi bir amaç taşımaksızın, kendisinden bütün nesnelerin çıktığı anlaşılır. Cömertlik şu iki şeyle tamamlanır: Birincisi, kendisine bir iyilik yapılan kimsenin, kendisine verilen bu şeyden bir yarar sağlamış olmasıdır; çünkü gereksinmesi olmayan kimseye gereksinmesi olmadığı bir şeyi veren bir kimse, cömertlikle nitelendirilemez. İkincisi ise, cömert

olan kimsenin cömertliğe muhtaç olmamasıdır; dolayısıyla onun cömertliğe yönelmesi, kendi nefsinde duyduğu bir gereksinmeden ötürüdür. Övülmek, beğenilmek ya da herhangi bir yerilmeden kurtulmak amacıyla cömertlik yapan kimse, bir karşılık peşinde koşmaktadır; dolayısıyla cömert değildir. Gerçek cömertlik ise, ancak Tanrı'ya özgüdür. Çünkü o, bununla yerilmeden kurtulmayı amaçlamadığı gibi, övülmenin bir sonucu olarak elde edilen bir yetkinliği de amaçlamaz. Dolayısıyla cömert sözcüğü, fiille olan ilişkisi ve hiçbir amaç taşımaması ile birlikte Tanrı'nın varlığına işaret eden bir sözcüktür. O hâlde bu durum, O'nun özünde bir çokluğu gerektirmez.

- [490] Eğer "*Tanrı salt iyiliktir*" denirse, bundan O'nun varlığının herhangi bir eksiklikten ve yokluk imkânından uzak olduğu anlaşılır; çünkü kötülük, bir öze sahip olmayıp, yalnızca bir tözün yokluğuna ya da tözün bir yararının bulunmadığına işaret eder. Bu durumda varlık, varlık olması bakımından, bir iyiliktir. O hâlde bu sözcük (kötülük sözcüğü), eksiklik ve kötülük imkânından dolayı olumsuzluğa işaret etmektedir. Kimi zaman da nesnelerin düzeninin nedeni olan şeye iyilik adı verilir; Nitekim İlk İlk'e, her şeyin düzeninin bir ilkesidir; dolayısıyla iyiliktir. Bu durumda, bu sözcük (iyilik sözcüğü), bir tür ilişki sonucu olarak varlığa işaret eder. Eğer "*Tanrı zorunlu varlıktır*" denirse, bunun anlamı, başlangıçta ve sonda, O'nun varlığının bir nedeninin bulunmaması ve yokluğunun da bir nedeninin bulunmasının imkânsızlığıdır.

Eğer "*Tanrı sevendir, sevilendir, tatlıdır, tat alınandır*" denirse, bunun anlamı şudur: Tanrı her türlü güzelliğin, ihtişamın ve yetkinliğin kendisidir; dolayısıyla Tanrı yetkinlik sahibi olan tarafından sevilen ve aşık olunandır. Tatlılığın ise uygun olan yetkinliğin kavranmasından başka bir anlamı yoktur. Bilinenleri kavraması, sûretinin güzelliği, kudretinin yetkinliği, organlarının güçlülüğü ve kısaca, kendisi için mümkün olan her türlü yetkinliğin kendisinde toplandığını kavraması bakımından, kendi özünün yetkinliğini bilen bir kimsenin bulunduğu düşünülebilecek olursa, kuşkusuz, böyle bir kimse kendi

yetkinliğini sevecek ve bundan tat alacaktır. O'nun tat alması ancak yokluğun ve eksikliğin varsayılması ile eksilmiş olur; çünkü yok olan ya da yok olmasından korkulan şeyle tam bir sevince ulaşılamaz. Oysa İlk İlke en yetkin ihtişama, en tam güzelliğe sahiptir; çünkü her türlü yetkinlik O'nun için mümkündür ve O'nda bulunmaktadır. O eksiklik ve yokluk olasılığından güvencede olduğu için bu yetkinliği kavramaktadır. O'nda bulunan yetkinlik, her türlü yetkinliğin üstündedir. Dolayısıyla O'nun bu yetkinliği sevmesi ve ona aşık olması, her türlü sevginin; O'nun tad alması da, her türlü tad almanın [491] üstündedir. Aslında bizim tat almamızla O'nun tat alması arasında hiçbir ilişki bulunmamaktadır; gerçekte O'nun tat alması bizim anladığımız anlamdaki tat alma, sevinç ve beğeniden daha yücedir. Ancak, Tanrı'daki bu kavramların bizde bir karşılıkları yoktur. Dolayısıyla bu kavramları O'nun için kullanırken, aradaki büyük ayrılığı göz önünde tutmak gerekir. Nitekim biz O'nun için O'nun iradesinin bizim irademizden, kudretinin ve bilgisinin bizim kudretimiz ve bilgimizden çok ayrı olduğunu bilerek, bize ait olan *"iradeli, seçme gücü sahibi ve fâil"* kavramlarını kullanmaktayız. Dolayısıyla *"tat alma"* sözcüğünü uygunsuz görerek, onun yerine bir başka sözcüğü kullanmakta bir sakınca yoktur. Burada O'nun durumunun Meleklerin durumundan daha üstün olduğu; daha çok özlemi duyulan bir şey olduğu ve Meleklerin durumunun da bizim durumumuzdan daha üstün olduğu anlatılmak istenmektedir. Bedensel ve cinsel istekte görülenin dışında bir tat alma (*haz*) bulunmasaydı, eşeğin ve domuzun durumu Meleklerin durumundan daha üstün olurdu. Oysa onlar, yani maddeden soyutlanmış melekler türünden ilkeler için, ancak yok olmalarından korkulmayan yetkinlik ve güzellik gibi kendilerine özgü hususların bilincinde olmaktan doğan sevinçte görülenin dışında bir tat alma söz konusu değildir. Bununla birlikte, İlk İlke için söz konusu olan tat alma, Melekler için söz konusu olan tat almadan daha üstündür; çünkü soyut akıllar olan Meleklerin varlığı özü bakımından mümkün, fakat başkası dolayısıyla zorunlu olan bir varlıktır. Yokluğun mümkün ol-

ması, bir tür kötülük ve eksikliktir. Dolayısıyla İlk İlke dışında hiçbir şey her türlü kötülükten mutlak anlamda uzak değildir; çünkü İlk İlke salt iyiliktir; en yetkin ihtişam ve güzellik O'na aittir. Ayrıca ister başkasınca sevilsin ister sevilmesin, sevilendir; nitekim O, ister başkası tarafından akılla kavran-sın ister kavranmasın, akılla kavrayan ve akılla kavranandır. Bütün bu anlamlar, O'nun özüne, özünü kavramasına ve akılla bilmesine işaret etmektedir. O'nun özünü akılla bilmesi, özünün aynıdır; çünkü O soyut akıldır. Dolayısıyla bütün bunlar bir tek anlama işaret etmektedir.

[492] Filozofların görüşlerini açıklamanın yolu işte budur. Bu hususlar iki bölüme ayrılır: Birincisi, inanılması mümkün olan hususlardır ki, biz bunların onların ilkelerine göre doğru olmadığını açıklayacağız, İkincisi ise, inanılması doğru olmayan hususlardır ki, bunların da. yanlışlığını ortaya koyacağız. O hâlde çokluğun bölümleri konusundaki beş dereceye ve onların bunları kabul etmeme konusundaki iddialarına dönelim; bu konuda kanıt getirmekte nasıl yetersiz kaldıklarını açıklayalım ve her sorunu teker teker ele alalım.

Derim ki:

Yüce Tanrı'nın birçok sıfatlarla nitelendirilmesine rağmen, bir olduğu konusunda Gazzâlî, filozofların görüşlerini aktarırken, ileri sürdüklerinin büyük bir bölümünde doğruluktan ayrılmamıştır. Bu konuda onunla bir anlaşmazlığımız yoktur. Anlaşamadığımız nokta, Gazzâlî'nin İlk İlke'ye akıl adı verilip onun olumsuz bir anlama işaret ettiğini söylemesidir. Aslında durum böyle değildir; çünkü Eflâtun'un, aklın İlk İlke'den başka bir şey olup, İlk İlke'nin akılla nitelendirilemeyeceği biçimindeki görüşünün aksine, bu isim (*akıl*), Aristotelesçi filozoflara göre, O'nun özüne en çok özgü olan bir isimdir. Aynı şekilde Gazzâlî'nin ayrık (*soyut*) akıllarda bir imkân, bir yokluk ve bir kötülük hâlinin bulunduğu biçimindeki sözü de, filozofların görüşü değildir. O hâlde biz, Gazzâlî'nin, filozofların bu beş konudaki görüşlerini reddederken, söylediklerine dönelim.

6. Sıfatların İnkârı

[493]

Altıncı Tartışma: Filozofların Sıfatların İnkârı Konusundaki Görüşlerinin Reddi

Gazzâlî der ki:

Tıpkı Mu'tezile gibi, filozoflar da, İlk İlke'nin bilgi, kudret ve iradesinin bulunmayacağı konusunda aynı görüştedirler. Filozoflara göre, bu kavramlar Şeriatın ortaya koyduğu kavramlardır ve bu kavramların dil bakımından kullanılması mümkün olmakla birlikte, bunlar, daha önce de geçtiği gibi, bir tek öze işaret etmektedir; bizim için bilgi, kudret ve irademizin kendi özümüze eklenmiş bir nitelik olması mümkün olduğu hâlde, O'nun özüne eklenmiş bir sıfatın bulunması mümkün değildir. Onlar böyle bir şeyin çokluğu gerektireceğini ileri sürerler; çünkü bu sıfatlar bize iliştikleri takdirde, bunların yenilenen şeyler oldukları için, öze eklenmiş sıfatlar olduklarını biliriz. Eğer bu sıfatların herhangi bir gecikme olmaksızın bizim varlığımızla birlikte bulundukları varsayılırsa, onlar bizim varlığımızla birlikte bulunsalar da, öze eklenmiş şeyler olmaktan çıkamazlar. İki şeyden biri ötekine iliştiği, bunların birbirinin aynı olmadığı bilindiği takdirde, onların birlikte bulunsalar da, iki ayrı şey oldukları kavranır. O hâlde bu sıfatlar, İlk İlke'nin özü ile birlikte bulunsalar da, özün dışında birtakım şeyler olmaktan çıkamazlar. Böyle bir şey ise, zorunlu varlıkta bir çokluğun bulunmasını gerektirir ki, böyle bir şey imkânsızdır. İşte bundan dolayıdır ki, filozoflar sıfatları inkâr etmekte birleşmişlerdir.

Derim ki:

[494]

Sıfatların çokluğunu inkâr eden kimsenin karşılaştığı güçlük, çeşitli sıfatların bir tek öze işaret etmiş olmasıdır ki, bu durumda, söz gelişi bilgi, irade ve kudret kavramları, bir tek kavram, bir tek öz olacak ve yine bilgi ve bilgili, kudret ve kudretli, irade ve iradeli de aynı anlamı ifade edecektir. Bir özün ve öze eklenmiş birtakım sıfatların bulunduğunu söyleyen kimsenin

karşılaştığı güçlük ise, özün, sıfatların varlığının; sıfatların da özün yetkinliğinin bir koşulu olması ve bunların toplamının varlığı zorunlu olan bir şeyi, yani kendisinde ne bir neden ne de bir nedenli bulunan bir tek varlığı oluşturmastır. Fakat gerçekte, özü dolayısıyla varlığı zorunlu olan bir şeyin bulunduğu kabul edildiği takdirde, bu güçlüğü verilecek bir yanıt yoktur; çünkü zorunlu varlığın her yönden bir tek olması ve hiçbir biçimde koşul ve koşulludan, neden ve nedenliden bileşik olmaması gerekir; zira bu niteliğe sahip olan her varlığın bileşikliği ya zorunludur ya da mümkündür. Eğer onun bileşik olması zorunlu olsaydı, kendi özü dolayısıyla değil, başkası dolayısıyla zorunlu olurdu; çünkü özünden dolayı, yani bir birleştiricisi olmayan [495] öncesiz bir bileşiğin varlığını düşünmek güçtür. Böyle bir şeyi düşünmek, özellikle her ilintinin sonradan var olduğunu söyleyen bir kimse için daha da güçtür; çünkü bu durumda ortaya çıkan bileşiklik öncesiz bir ilinti olurdu. Eğer onun bileşik olması mümkün olsaydı, böyle bir varlık, nedenin nedenli ile birlikte bulunmasını gerektiren bir şeye muhtaç olurdu.

Filozofların ilkelerine göre, bileşik bir şeyin kendi özü dolayısıyla var olması, onlar öncesiz ilintilerin var olabileceğini ileri sürüyorlarsa da, mümkün değildir; çünkü bileşiklik, onun (bileşik olanın) varlığının bir koşuldur ve onun parçalarının bileşikliği meydana getiren şey olması mümkün değildir; zira bileşiklik, bu parçaların varlığının da bir koşuludur. İşte bundan dolayıdır ki, doğal nesnelerden oluşan her bileşiğin parçaları çözüldüğünde, bunlara verilen isim, ancak ortaklaşa olarak verilen bir isimdir. Nitekim “el” adı hem canlı insanın bir parçası olan organa, hem de kesilmiş olan ele verilmektedir.⁷⁶ Hatta Aristoteles’e göre, her bileşiklik, nedeninin bulunmaması bir yana, var olup yok olucu bir şeydir.

İbn Sînâ’nın zorunlu ve mümkün varlık konusunda izlemiş olduğu yöntemin öncesiz bir bileşiğin inkârına iletmesine ge-

76 “El” örneği Aristoteles’ten *De Generatione Animalium*, I, 19, 726b, 22’de geçmektedir. Başka kitaplarında ise Aristoteles, ‘parmak örneğini’ (*Metafizik*, VII, 10. 1035b, 25) ve ‘ceset örneğini’ (*Meteorologica*, IV, 12. 389b, 31) vermektedir.

lince, onun izlemiş olduğu yöntem, böyle bir sonuca iletmez, [496] çünkü biz mümkünün zorunlu bir nedende son bulunduğunu; bu zorunlu nedenin ya bir nedeninin bulunması ya da bulunmaması gerektiğini; onun bir nedeni varsa ve bu nedenin de nedeni bulunmayan bir zorunlu varlıkta son bulacağını düşünürsek, böyle bir düşünce, ancak sonsuz dizilerin imkânsızlığı dolayısıyla, hiçbir biçimde nedeni bulunmayan bir varlığa değil, etkin bir nedeni bulunmayan zorunlu varlığa iletir; çünkü bu varlığın maddesi ve sûreti bulunan her şeyin, kısaca her bileşiğin, kendisinin dışında bir fâilinin bulunması gerektiği kabul edilmese de, suri ya da maddi bir nedeni bulunabilir.

Bu husus bir açıklamayı gerektirmektedir; çünkü zorunlu varlığın açıklanmasında izlenmiş olan yöntem, daha önce burada bir eksiklik bulunduğunu söylemiş olmamıza karşın, bu açıklamayı içermemektedir. Yine aynı nedenledir ki, Eş'arîlerin, *"her sonradan olanın bir var edicisi vardır"* biçimindeki kanıtı da bileşik olmayan öncesiz bir İlk İlke'ye götürmeyip, ancak sonradan olmayan bir İlk İlke'ye götürmektedir.

Bilgili ve bilginin aynı şey olmasına gelince, bu gibi şeylerde onların kavramlarının aynı şeyi ifade etmesi imkânsız olmayıp, zorunludur. Söz gelişi, bilgili bilgi dolayısıyla bilgili ise, bilgiliyi bilgili yapan şeyin bilgili olması daha uygun olur; [497] çünkü herhangi bir şeyin başkasından edindiği bir niteliğin, edinilen bir anlama sahip olması daha uygundur. Buna şu örneği verebiliriz: Bu dünyada bulunan diri cisimler, özlerinden ötürü değil, kendilerine giren bir dirilikten ötürü diri olsalardı, diri olmayanın, kendisinden diriliği elde ettiği bu diriliğin özü dolayısıyla diri olması gerekir, ya da burada bir sonsuzca gidiş söz konusu olurdu. Aynı durum, bilgide ve öteki sıfatlarda da söz konusudur.

Bir tek özün, sıfatların çoğalmasıyla çoğalmadığı hâlde, çeşitli biçimlerde ilişkili, olumsuz ya da kuruntuya dayalı birçok sıfatlara sahip olması inkârı mümkün olmayan bir husustur. Bu durum, bir şeyin hem var, hem bir, hem mümkün, ya da zorunlu olmasına benzer; çünkü bir tek şeyin kendisi, kendisin-

den, kendisinden başka bir şeyin *çıkması* bakımından, kudretli ve fâil diye birbirine karşıt olan iki fiilden birini belirlemesi bakımından, iradeli diye; yaptığı işi kavraması bakımından, [498] bilgili diye ve bilgi de kavrama ve hareketin bir nedeni olduğu için, diri diye adlandırılır; çünkü diri, özünden dolayı kavrayan ve hareket edendir. Burada imkânsız olan, ancak kendi başlarına var olup, özellikle tözsel olan ve fiil hâlinde bulunan birçok sıfatlara sahip basit bir tek varlığın bulunmasıdır. Bu sıfatların kuvve hâlinde bulunmalarına gelince, filozoflara göre, bir şeyin fiil hâlinde bir, kuvve hâlinde ise çok olması imkânsız değildir. Onlara göre, tanımlanan şeye oranla tanımın parçalarının durumu işte böyledir.

Gâzzâlî, *“onlara böyle bir şeyin çokluğu gerektireceğini ileri sürerler; [çünkü bu sıfatlar bize iliştikleri takdirde, bunların, yenilenen şeyler oldukları için, öze eklenmiş sıfatlar olduklarını biliriz. Eğer bu sıfatların, herhangi bir gecikme olmaksızın, bizim varlığımızla birlikte bulundukları varsayılırsa, onlar bizim varlığımızla birlikte bulunsalar da, öze eklenmiş şeyler olmaksızın çıkamazlar. İki şeyden biri ötekine iliştiği; bunların birbirinin aynı olmadığı bilindiği takdirde, onların birlikte bulunsalar da] iki ayrı şey oldukları kavranır”* sözüyle bu sıfatların özle birlikte bulunmasının, kendi özleri bakımından çok olmalarının zorunlu olmasına engel olmadığını anlatmak istemektedir. Nitekim onların varlığı özden sonra, ya da kimilerinin varlığı kimilerinden sonra gelseydi, aklen bundan onların aynı şey oldukları anlaşılmazdı.

Gazzâlî, filozofların görüşlerini aktardıktan sonra der ki:

[499] Filozoflara şöyle denebilir: Bu tür bir çokluğun imkânsızlığını nasıl biliyorsunuz? Aslında siz Mu'tezile dışındaki bütün Müslümanlara karşı çıkıyorsunuz. O hâlde sizin bu konudaki kanıtınız nedir? Bir kimsenin *“nitelendirilen öz bir olduğu için, çokluğun zorunlu varlıkta bulunması imkânsızdır”* sözü, sıfatların çokluğunun imkânsızlığına işaret eder. Anlaşmazlık işte bu noktadadır. Burada söz konusu olan imkânsızlık, zorunlu olarak bilinmediği için, kesin kanıta gerek vardır. Filo-

zofların bu konuda izlemiş oldukları iki yol vardır. Birincisi, onların şöyle demeleridir: Bunun kesin kanıtı şudur: Nitelik ve nitelendirilen birbirinin aynı değilse, bunlardan her ikisi de varlığı bakımından ya karşılıklı olarak birbirine muhtaç değildir, ya karşılıklı olarak birbirine muhtaçtır, ya da bunların yalnızca biri ötekine muhtaç olmadığı hâlde, öteki ona muhtaçtır. Eğer bunlardan her ikisi de karşılıklı olarak birbirine muhtaç değillerse, onların her ikisi de zorunlu varlık demektir ve bu da mutlak ikiliği ifade etmektedir ki, böyle bir şey imkânsızdır. Bunların her ikisinin karşılıklı olarak birbirine muhtaç olmaları hâlinde ise, bunlardan hiçbirisi zorunlu varlık değil demektir; çünkü zorunlu varlık kendi başına var olan şey anlamına gelir ve böyle bir varlık da hiçbir bakımdan başkasına muhtaç değildir. Başkasına muhtaç olan şeyin bir nedeni vardır ve bu neden de onun muhtaç olduğu bu başka şeydir; çünkü bu başkası ortadan kalkarsa, onun varlığı imkânsız olmuş olur. O hâlde onun varlığı kendi özünden değil, başkasından ötürüdür. Eğer *“onlardan biri muhtaçtır, öteki ise değildir”* denirse, muhtaç olan nedenlidir; zorunlu varlık ise ötekidir. Bunlardan nedenli olan bir nedene muhtaçtır; [nedenlinin zorunlu varlık olması ise,] zorunlu varlığın özünün bir nedene bağlanması sonucuna iletecektir.

Derim ki:

Filozofların karşıtları, özünden dolayı varlığı zorunlu olan bir varlığın bulunduğunu ve zorunlu varlığın, ne kendi özün- [500]
de ne de özünün dışında var olmasını sağlayan hiçbir nedenin bulunmadığı anlamına geldiğini kabul ettikleri takdirde, onlar, filozofların kendilerini kabul etmek zorunda bıraktıkları sonuçtan kaçamazlar; çünkü sıfatlar, öz dolayısıyla varlıklarını sürdürselerdi, öz, varlığı özülle zorunlu olan varlık; sıfatlar ise başkası dolayısıyla zorunlu olan varlıklar olur ve dolayısıyla varlığı özü dolayısıyla zorunlu olan, öz; sıfatlar ise, varlığı başkası dolayısıyla zorunlu olan varlıklar olurdu. Bunların her ikisinin toplamı da bileşik bir varlığı oluştururdu. Fakat Eş'arîler, filozofların, varlığı özü dolayısıyla zorunlu olan varlığın bu anlama (hiçbir biçimde nedeni bulunmayan varlık anlamına)

geldiğine ilişkin görüşlerini kabul etmezler; çünkü onların ileri sürdükleri kesin kanıt, böyle bir sonuca iletmemektedir. Zira onların ileri sürdükleri kesin kanıt, ancak kendisine eklenmiş fâil bir nedeni bulunmayan bir varlığa iletir.

Gazzâlî der ki:

Buna şu itirazda bulunulabilir: [Yukarıda sözü edilen] olasılıklardan sonuncusunun kabul edilmesi gerekir. Fakat birinci olasılığı, yani mutlak ikiliği sizin geçersiz kılmanıza ilişkin bir kanıtın bulunmadığını bundan önceki tartışmada açıklamış ve bu konunun, bu ve bundan sonraki tartışmada çokluğu inkârına dayandırılmakla tamamlanabileceğini söylemiştik. O hâlde, bu tartışma nasıl olur da kendisinin bir dalı olan şeye dayandırılabilir? Oysa bu konuda şöyle demek gerçeğe daha uygun olur:

“Öz, kendi başına var oluşu bakımından, sıfatlara muhtaç olmayıp, sıfatlar kendi durumumuzda olduğu gibi, nitelendirilen şeye muhtaçtır.” Böylece geriye, onların *“kendisinden başkasına muhtaç olanın, zorunlu varlık olamayacağını”* söylemeleri kalmaktadır.

Bu konuda şöyle denebilir: Eğer siz zorunlu varlıktan fâil bir nedeni bulunmayanı anlıyorsanız, niçin böyle bir şeyi söylemek gereğini duyuyorsunuz? Nasıl ki zorunlu varlığın özü [501] öncesiz olup, bir fâili yoksa aynı şekilde onun sıfatının da kendisiyle birlikte öncesiz olup, bir fâilinin bulunmadığını söylemek neden imkânsız olsun? Eğer siz, zorunlu varlıktan alıcı bir nedeni bulunmayanı anlıyorsanız, söz konusu anlayışa göre, bu varlık zorunlu varlık olmayıp, yine de öncesiz ve fâili bulunmayan bir varlıktır. O hâlde böyle bir anlayışı imkânsız kılan şey nedir?

Eğer *“mutlak zorunlu varlık, ne fâil ne de alıcı bir nedeni bulunan varlıktır; çünkü onun alıcı bir nedeninin bulunduğu kabul edilirse, onun nedenli olduğu da kabul edilmiş olur”* derseniz, deriz ki: Alıcı olan özün, alıcı bir neden olduğunu söylemek, sizin kullanmış olduğunuz deyimlerdendir ve sizin bu deyiminize uygun düşen bir zorunlu varlığın bulunduğu

hiçbir kanıt da yoktur. Tek kanıt, neden ve nedenlilerin sonsuzca gidişini sona erdiren ucun varlığının ortaya konması konusunda olup, başka bir şeye işaret etmemektedir. Sonsuzca gidişin bir tek varlıkta son bulması mümkündür ve bu varlık, öncesiz olan ve tıpkı kendi özünün fâilinin bulunmaması gibi fâili bulunmayan, fakat onun özünde var olduğu düşünülen birtakım sıfatlara sahiptir. O hâlde gelin, zorunlu varlık sözcüğünü bir yana bırakalım; çünkü bu konuda karışıklığa düşmek mümkündür. Aslında kesin kanıt, ancak sonsuzca gidişin son bulması konusunda olup, başka hiçbir şeye, kesinlikle işaret etmemektedir. Bunun dışında ileri sürülen savlar, gerçeklik ifade etmeyen savlardır.

Eğer *“fâil nedende sonsuzca gidişin son bulması nasıl zorunlu ise, alıcı nedende de bu gidişin sona ermesi zorunludur; çünkü her varlık içinde bulunacağı bir mahalle ve bu mahal de bir başka mahalle muhtaç olsaydı, tıpkı her varlığın bir nedene ve bu nedenin de başka bir nedene muhtaç olmasında görüldüğü gibi, sonsuzca gidişi kabul etmek gerekirdi”* denirse deriz ki: Bu görüşünüz doğrudur; dolayısıyla böyle bir sonsuzca gidişi sona erdirmenizin bir sakıncası yoktur. Bu konuda deriz ki: Sıfat onun (zorunlu varlığın) özünde bulunup, onun özü başkası dolayısıyla var değildir. Nitekim bizim bilgimiz de bizim [502] özümüzde olup, özümüz onun mahallidir; fakat özümüz bir mahâlde değildir. Dolayısıyla sıfatın fâil nedeninin sonsuzca zincirleme gitmesi, özle birlikte son bulur; çünkü tıpkı özün bir fâilinin bulunmaması gibi, sıfatın da bir fâili yoktur; daha doğrusu, bu niteliğe sahip olan öz ne kendisinin ne de sıfatının nedeni bulunmadığı hâlde, sürekli olarak vardır. Alıcı nedene gelince, bu nedenin sonsuzca zincirlenme gidişi, ancak özde son bulur. Bu durumda neden yok olunca, mahallin de yok olması nereden ileri gelmektedir? Kesin kanıt ancak sonsuzca gidişin son bulmasını gerektirmektedir. Sonsuzca gidişin son bulmasını mümkün kılacak her yol, zorunlu varlığa ileten kesin kanıtı ortaya koymak için yeterlidir.

Eğer zorunlu varlıktan, sonsuzca gidişi sona erdirecek fâil bir nedeni bulunmayan bir varlıktan başka bir şey anlaşılı-

yorsa, böyle bir varlığın zorunlu varlık olduğunu biz kesinlikle kabul etmeyiz. Her ne zaman akıl, varlığının bir nedeni bulunmayan öncesiz bir varlığı kabul etmeyi mümkün görürse, hem özünde hem de sıfatlarında, varlığının bir nedeni bulunmayan, nitelenmiş olan öncesiz bir varlığın kabulünü de mümkün görmüş olur.

Derim ki:

Gazzâlî, *“oysa birinci olasılığı, yani mutlak ikiliği, sizin geçersiz kılmanıza ilişkin bir kanıtınızın bulunmadığını bundan önceki tartışmada açıklamış ve bu kanunun [bu ve bundan sonraki tartışmada] çokluğun inkârına dayandırılmakla tamamlanabileceğini söylemiştik”* sözü ile filozofların nitelenen ile nitelikten her birinin kendi başlarına var olabilecekleri görüşünü reddettiklerini anlatmak istemektedir; çünkü böyle bir görüş bunların birbirine muhtaç olmamaları ve kendi başlarına bağımsız birer tanrı olmaları sonucunu doğuracaktır ki, böylece burada bir ikilik söz konusu olacaktır; çünkü burada nitelik ile nitelenenin bir olmasını sağlayacak bir anlam bulunmamaktadır. Filozoflar, bu tür bir çokluğu geçersiz kılar-
[503] ken, Tanrıdaki ikiliğin bu çokluktan kaynaklandığını, oysa kesin kanıtın bunun tam tersini, yani çokluk geçersiz kılınmakla ikiliğin de geçersiz kılınması gerektiğini ortaya koyduğunu bir görüş olarak benimsedikleri için, Gazzâlî bu konuda şöyle demektedir:

“Onlar kanıtı tersine çevirip, ilkeyi dalıyla açıklamışlardır.”

Filozofların bu itirazcı davranışı, konuyu olduğu gibi değil, karşıtlarının görüşüne dayanarak ele almalarından ileri gelmektedir; çünkü onların karşıtları ikiliği inkâr ederler. Sen daha önce başka bir yerde karşılıklı tartışmanın, konuyu olduğu gibi ele alarak yapılan tartışma ve karşıtının görüşüne dayanarak yapılan tartışma olmak üzere, iki bölüme ayrıldığını öğrendin. Gerçek tartışma konuyu olduğu gibi ele alarak yapılan tartışmadır. İkinci tür tartışma yöntemi ise, gerçek bir tartışma olmasa da kimi kez kullanılabilir.

Daha sonra Gazzâlî diyor ki:

Oysa bu konuda şöyle demek gerçeğe daha uygun olur: *Öz, kendi başına var oluşu bakımından, sıfatlara muhtaç olmayıp, sıfatlar, kendi durumumuzda olduğu gibi nitelendirilen şeye muhtaçtır*". Böylece geriye, onların, *"kendisinden başkasına muhtaç olanın zorunlu varlık olamayacağını"* söylemeleri kalmaktadır.

Gazzâlî bu sözünü şunu anlatmak istemektedir:

[504]

Bu olasılık, onların, çokluğun geçersiz kılınması konusunda ileri sürdükleri olasılıklardan biri olarak kabul edilirse, bu durum onları, zorunlu varlığın nitelik ve nitelendirilenden bileşik olamayacağını ve O'nun özünün birçok sıfatların özü olamayacağını kanıtlamak zorunda bırakacaktır. Oysa ileri sürdükleri ilkelere göre, onların böyle bir şeyi kanıtlamaya güçleri yetmez.

Daha sonra Gazzâlî, onların bu olasılıktan çıkarmaya çalıştıkları imkânsızlığın başlangıcı olmadığını açıklamaya girişmekte ve şöyle demektedir:

Bu konuda şöyle denebilir: Eğer siz, zorunlu varlıktan fâil bir nedeni bulunmayanı anlıyorsanız, niçin böyle bir şeyi söylemek gereğini duyuyorsunuz? Nasıl ki zorunlu varlığın özü öncesiz olup, bir fâili yoksa, aynı şekilde onun sıfatının da kendisiyle birlikte öncesiz olup, bir fâilinin bulunmadığını söylemek neden imkânsız olsun?

Derim ki:

Bütün bunlar, sıfatların inkârı konusunda varlığı özüyle zorunlu olanı ispat ederken, İbn Sînâ'nın izlemiş olduğu yolu izleyen bir kimseye yapılmış bir itirazdır. Burada birliğin zorunlu olması ve Eş'arîlerin de bunun böyle olduğunu kabul etmek zorunda bırakılmaları konusunda izlenmesi gereken en doyurucu yol, Mu'tezile'nin izlemiş olduğu yoldur. Çünkü Mu'tezile mümkününden gerçek mümkünü anlamakta ve İlk İlke'nin dışında kalan şeylerin bu nitelikte olduğunu ileri sürmektedir. Mu'tezile'nin karşıtları olan Eş'arîler de bunun [505] böyle olduğunu kabul etmekte, ayrıca her mümkünün bir fâil-

linin bulunduğu ve sonsuzca gidişin kendi özünde mümkün olmayan şeye varmakla, sona erebileceğini ileri sürmektedirler. Eş'arîlerin karşıtları (Mu'tezile) da onların bu görüşünü kabul ederler. Mu'tezile onların bu görüşünü kabul edince, bu görüşün, kendisinde imkân hâlinin sona erdiği İlk İlke'nin mümkün [bir varlık] olmadığı sonucuna ulaştıracağına ve dolayısıyla İlk İlke'nin bileşik olmayıp, basit bir varlık olması gerektiğine inanırlar. Oysa Eş'arîlerin bu konuda şöyle demeleri gerekmektedir: Gerçek imkânın, kendisinden soyutlandığı varlığın basit olmayıp, fâil bir nedeni bulunmayan öncesiz bir varlık olması gerekir. İşte bundan dolayıdır ki, Eş'arîlerin İlk İlke'nin, zorunlu varlık olması dolayısıyla, basit bir varlık olduğuna ilişkin kanıtları yoktur.

Daha sonra Gazzâlî şöyle diyor:

Eğer “mutlak zorunlu varlık ne fâil ne de alıcı bir nedeni bulunan varlıktır. Çünkü onun alıcı bir nedeninin bulunduğu kabul edilirse, [onun nedenli olduğu da kabul edilmiş olur]”⁷⁷ denirse...

Gazzâlî bu sözüyle şunu anlatmak istemektedir:

[506] *Eğer filozoflar, “kesin kanıt, zorunlu varlığın fâil bir nedeni bulunmadığı ve dolayısıyla onun alıcı bir nedeninin de bulunmadığı sonucuna iletmektedir; sizin, bir özün ve sıfatların varlığını kabul etmeniz durumunda, alıcı bir nedenin varlığını da kabul etmeniz gerekmektedir” derlerse...*

Daha sonra Gazzâlî, bu itiraza cevap vererek, der ki:

Deriz ki: Alıcı olan özün alıcı bir neden olduğunu söylemek, sizin kullanmış olduğunuz deyimlerdendir ve sizin bu deyiminize uygun düşen bir zorunlu varlığın bulunduğu hiçbir kanıt da yoktur. Tek kanıt, neden ve nedenlilerin sonsuzca gidişini sona erdiren ucun varlığının ortaya konması konusudur.

Gazzâlî bu sözüyle Eş'arîlerin, sıfatları taşıyan bu özün alıcı bir neden olduğunu kabul etmediklerini; [eğer böyle bir şeyi kabul etselerdi], bu özün fâil bir nedeninin bulunduğu da

77 Bu cümle İbn Rüşd'ün metninde yer almıyor. Buraya Gazzâlî'nin söz konusu yapıtından alarak ekledik.

kabul etmek zorunda kalacaklarını ve filozofların ileri sürdüğü kesin kanıta göre zorunlu varlığın, özü ve sıfatları bulunmayan bir varlığa işaret etmesi bir yana, alıcı nedeni bulunmayan bir varlığa da işaret etmeyip, fâil nedeni bulunmayan bir varlığa işaret ettiğini anlatmak istemektedir.

Derim ki:

Bu itiraz, onların kanıtlarına göre, yerinde bir itirazdır. Eş'arîler, filozofların, *"fâil bir nedeni bulunmayan alıcı bir nedine de yoktur"* biçimindeki görüşlerini kabul etseler bile, onların görüşlerine bir zarar gelmez; çünkü onların kabul ettikleri öz, ancak İlk İlke'ye ait olmayan sıfatları alandır; zira onlar, sıfatların öze eklenmiş olduklarını kabul edip, Hiris- [507] tiyanların yaptıkları gibi, onların özünlülük sıfatları olduklarını kabul etmezler.

Daha sonra Gazzâlî şöyle diyor:

"Eğer Fâil nedende sonsuzca gidişin son bulması nasıl zorunlu ise, alıcı nedende de bu gidişin sona ermesi zorunludur; çünkü her varlık, içinde bulunacağı bir mahalle ve bu mahallde de bir başka mahalle muhtaç olsaydı, [tıpkı her varlığın bir nedene ve bu nedenin de başka bir nedene muhtaç olmasında görüldüğü gibi], sonsuzca gidişi kabul etmek gerekir ve bu da fâil nedenin durumunda olduğu gibi, mahalli bulunmayan bir varlığa iletirdi denirse,"

Gazzâlî, bu itirazı ileri sürenlere karşılık vererek, der ki:

Bu görüşünüz doğrudur; dolayısıyla böyle bir sonsuzca gidiş sona erdirmemizin bir sakıncası yoktur. Bu konuda deriz ki: Sıfat, onun (zorunlu varlığın) özünde bulunup, onun özü başkası dolayısıyla var değildir. Nitekim bizim bilgimiz de bizim özümüzde olup, özümüz onun mahallidir. Fakat kendisi bir mahâlde değildir.

Derim ki:

Bu sözün, gerek Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı görüşler, gerekse onlara verdiği cevaplar bakımından, bu tartışmayla hiçbir ilintisi yoktur. Dolayısıyla onun bu sözü, bir tür safsatadır; çünkü alıcı nedenlerin sonlu olup, olmamasının zorunlu olduğunun ileri sürülmesiyle üzerinde konuşulan

sorun arasında hiçbir bağlantı bulunmamaktadır. [Aslında
 [508] üzerinde konuşulan sorun şu idi]: Acaba alıcı bir nedeninin bulunması ilk fâil'in bir koşulu mudur? Çünkü alıcı nedenlerin sonluluğunu araştırmak, fâil nedenlerin sonluluğunu araştırmaktan başkadır. Alıcı nedenlerin varlığını kabul eden kimse, alıcı maddelerin dışında bir ilk fâil'in varlığını kabul ettiği gibi, bu alıcı nedenlerin sonsuzca gidişinin de İlk Fâil'in dışında alıcı bir ilk nedende son bulduğunu zorunlu olarak kabul etmiş olur. Buna göre, İlk Fâil'in bir maddesi bulunsaydı, bu madde ne ilk alıcı nedende ne de onun dışındaki öteki varlıkların alıcılarında bulunurdu; başka bir deyişle, gerçekte İlk Fâil böyle bir maddeye sahip olsaydı, ona ait olan bu maddenin ya onun ilk maddesi olması ya da bir alıcıda son bulması suretiyle kendisine özgü ve kısaca kendisine ait bir madde olması gerekirdi. Kısaca, bu maddenin bir ilk alıcıda son bulması hâlinde, bu alıcı İlk Fâil'den çıkan öteki varlıkların varlığının koşulu olan alıcılar cinsinden değildir. Fakat madde, İlk Fâil'in varlığının bir koşulu olsaydı, onun, nesnelerin bütün fâillerinin varlığının da bir koşulu olması gerekecek ve dolayısıyla madde, her fâil fiilini ancak bir alıcı varlık üzerinde yaptığı için, sâdece fâilin fiilinin varlığının bir koşulu olmayacak, aynı zamanda fâilin varlığının da bir koşulu olacak ve bunun bir sonucu olarak da her fâil bir cisim olacaktı.

[509] İşte bütün bu hususları Eş'arîler kabul etmedikleri gibi, ret de etmezler. Eğer filozoflar, Eş'arîlere, bu sıfatlarla nitelendirilen bu özün bir cisim olması gerektiğini söylerlerse, onlar filozoflara şu karşılığı verirler: Size göre, nefis cisim olmadığı hâlde, bu sıfatlarla nitelendirilmiştir. Cedel ifade eden bu tür sözlerin bu tartışmada varabileceği en son nokta işte budur. Kesin kanıta dayalı sözlere gelince bu sözler, eski filozofların felsefe (*hikmet*) konusunda yazmış oldukları kitaplarda ve özellikle ilk filozofun (Aristoteles'in) yapıtlarında bulunmakta olup, İbn Sînâ ve bu konuya değinen öteki Müslüman düşünürlerin bu konuda ortaya koyduğu yapıtlarda yer almamaktadır; çünkü onların bu bilimle ilgili olarak ortaya koydukları, saniya dayalı görüşler cinsindendir; zira bu görüşler özel de-

ğil, genel, yani araştırılan şeyin tabiatının dışında kalan birtakım öncüllerden kaynaklanmaktadır.

Gazzâlî'nin,

"Dolayısıyla sıfatın fâil nedeninin sonsuzca zincirleme gitmesi, öze birlikte son bulur; çünkü, tıpkı özün de bir fâilinin bulunması gibi, sıfatın da bir fâili yoktur; daha doğrusu bu niteliğe sahip olan özün ne kendisinin ne de sıfatının bir nedeni bulunmaktadır,"

sözüne karşılık, Derim ki:

[510]

Bu, filozofların kabul etmedikleri bir görüştür; aksine onlar bu konuda şöyle derler: İlk fâil'in koşulu, herhangi bir sıfatı kabul etmemesidir; çünkü kabul etmek maddeye işaret eder; dolayısıyla fâilin herhangi bir sıfata sahip olduğunu düşünmekle değil, kesinlikle fâili bulunmayan ve bir fâilinin bulunmasını gerektiren bir sıfatla nitelendirilemeyen bir fâille sonsuzca gidişi sona erdirmek mümkündür; çünkü varlığının bir koşulu olan alıcı bir neden sayesinde var olan bir ilk fâil sıfatın varlığını kabul etmenin imkânsız olduğu düşünülebilir. Aslında varlığının bir koşulu bulunan her şeyin, o koşulla birlikte bulunması, kendisinin dışındaki bir nedenden ötürüdür; çünkü bir şey kendi varlığının bir nedeni olamayacağı gibi, kendisinin, varlığının koşulu ile birlikte bulunmasının bir nedeni de olamaz. Dolayısıyla koşullunun, koşulla birlikte bulunmaması hâlinde, kendi başına var olması gerekecek ve koşullu, koşulla birleşmiş olmak için, fâil bir nedene muhtaç olacaktır; çünkü bir şey, kendi varlığının koşulu olan bir şeyin nedeni olamaz. Fakat bütün bunlar genel hükümlerdir. Kısaca söylemek gerekirse, özü dolayısıyla zorunlu olan varlık deyimiyle özünden dolayı mümkün, fakat başkası dolayısıyla zorunlu deyiminde ve bunlara eklenen öteki öncüllerde isim bakımından bir ortaklık söz konusu olduğu için, bu tartışmada uygulanan bu yöntemle kesin denebilecek bir sonuca ulaşmanın düşünülmesi mümkün değildir.

Gazzâlî der ki:

[511]

Filozoflar, izlemiş oldukları ikinci yolu şöyle açıklarlar: Bizde bulunan bilgi ve kudret, bizim özümüzde bulunmayıp,

özümüze ilişmiş olan şeylerdir. Bu sıfatların İlk İlke'de bulunduğu kabul edildiğinde, onların, sürekli varlıkları bulunsa da, O'nun özünün mahiyetinde bulunmayıp, kendisine oranla kendisine ilişmiş şeyler olması gerekir. Kimi kez ilişen şey İlk İlke'nin mahiyetinden ayrılmayıp, bu mahiyetin zorunlu bir niteliğidir; fakat O'nun özünün var olmasını sağlayan bir unsur değildir. Nitelik [bu şekilde] öze ilişmiş bir şey olsaydı, kendisi öze bağlı bir şey, öz de onun nedeni olur ve dolayısıyla bu ilişen nitelik nedenli olurdu. Böyle bir şey ise, nasıl olur da zorunlu varlık olabilir?

Daha sonra Gazzâlî, bu görüşü reddederek, der ki:

Bu yöntem, ifade biçimi farklı olmakla birlikte, birinci yöntemin aynıdır. O hâlde biz deriz ki: Niteliğin öze bağlı olmasından ve özün de onun nedeni olmasından, özün onun fâil nedeni olduğunu ve dolayısıyla onun özün eseri olduğunu anlıyorsanız, durum hiç de böyle değildir; çünkü kendi özümüze oranla böyle bir şey bizim bilgimizde söz konusu değildir; zira bizim özlerimiz, kendi bilgimizin fâil bir nedeni değildir. Eğer siz, bundan özün bir mahal olduğunu ve sıfatın bir mahâlde olmaksızın kendi başına var olduğunu anlıyorsanız, bu görüş [512] geçerli olup, niçin böyle bir şey imkânsız olsun? Ondan "*bağlı*", "*ilişik*", "*nedenli*" vb. diye söz edilirse, anlamda bir değişiklik olmaz; çünkü bunun, onun, niteliklerin nitelendirilenlerle var olması gibi, özle var olmasından başka bir anlamı yoktur. O hâlde niteliğin öncesiz olduğu ve dolayısıyla bir fâili bulunmadığı hâlde, bir özde bulunması niçin imkânsız olsun?

Filozofların bu konudaki bütün kanıtları, "*mümkün*", "*caiz*", "*bağlı*", "*zorunlu*", ve "*nedenli*" gibi birtakım benimsenemeyecek sözcükleri kullanmak suretiyle, bir ürküntü yaratma amacı taşımaktadır. Fakat böyle bir şey kabul edilemez. Bu konuda şöyle denebilir: Eğer bundan, onun bir fâilinin bulunmadığı anlatılmak isteniyorsa, durum hiç de böyle değildir. Eğer bundan, ancak, bir fâili bulunmamakla birlikte, yer aldığı bir mahallinin bulunduğu anlatılmak isteniyorsa, bu anlam ne biçimde ifade edilirse edilsin, bunda bir imkânsızlık yoktur.

Derim ki:

Bu, aynı anlamı birçok sözle ifade etmektir. Bu konuda karşıtlar arasında görülen ayrılık, bir tek noktada toplanmaktadır. Bu nokta da, alıcı bir nedeni bulunan nesnenin bir fâilinin bulunup, bulunamayacağı hususudur. Kelâmcıların benimsediği ilkelere göre, koşulun, koşullu ile birlikte bulunması mümkün alanına girer ve her mümkün olan şey ise, gerçekleşmek ve fiil alanına çıkmak için, kendisini fiil alanına çıkaran bir fâile ve koşulun koşullu ile birlikte bulunmasına muhtaçtır; aslında bu birlikte bulunma durumu, koşullunun var olmasının bir koşuludur, dolayısıyla bir şeyin, kendi varlığının koşulunun bir nedeni olması mümkün olmadığı gibi, koşulun da, koşulunun varlığının fâil nedeni olması mümkün değildir; çünkü bizim özümüz kendimizde bilginin bulunmasının fâil bir nedeni olmayıp, kendimizde bilginin bulunmasının bir koşuludur. İşte bundan dolayıdır ki, bu ilkelere göre, koşulun koşullu ile birlikte bulunmasını gerektirecek fâil bir nedenin bulunması zorunludur. Koşul ve koşulludan oluşan her bileşikte de bu durum söz konusudur. Fakat bütün bu ilkelere, filozoflar, göğü öncesiz kabul ettikleri hâlde, onu öz ve sıfatlar olarak gördükleri için geçerliliğini yitirmektedir; çünkü filozoflar, bu ilkelerin bir gereği olarak, göğün dış dünyadaki fâile benzer bir fâilinin bulunduğunu kabul etmezler. Ancak onlar, öncesiz bir bağlayıcı vasıtasıyla öncesiz bir bağlantıya ileten kesin bir kanıtın bulunduğunu düşünürler ki, bu da var olup, yok olan şeylerde (dış dünyada) görülenden başka bir bağlantı türüdür. Aslında bütün bunlar titizlikle araştırılması gereken konulardır.

Filozofların, bu sıfatların özü meydana getirmediğini ileri sürmeleri, doğru değildir; çünkü her öz, kendisini daha yetkin ve daha üstün kılan birtakım sıfatlarla yetkinlik kazanır ve dolayısıyla bu öz bu sıfatlarla varlığını kazanmış olur; zira biz, bilgi, kudret ve irade sayesinde bilgili olmayan varlıklardan daha üstün olmuş oluruz. Kendisinde bu sıfatlar bulunan [514] özümüz, hem bizim için, hem de cansız varlıklar için, ortaktır. O hâlde, nasıl olur da bu tür sıfatlar bizim özümüze bağlı bir-

takım ilintiler olabilir? İşte bütün bu sözler, özünlü (*nefsânî*) ve ilintili sıfatları benimsemeyenlerin sözleridir.

Gazzâlî der ki:

Büyük bir olasılıkla filozoflar, benimsenmeyecek birtakım sözcükleri kullanmak suretiyle bir başka biçimde ürküntü yaratma amacını güderler ve şöyle derler: Bu, İlk İlke'nin bu sıfatlara muhtaç olması sonucuna iletir; dolayısıyla bu ilke, bu sıfatlara gereksinme duymaksızın, mutlak anlamda kendi kendine yeterli olamaz; çünkü mutlak anlamda kendi kendine yeterli olan varlık, kendisinden başkasına muhtaç değildir.

Daha sonra Gazzâlî, onların görüşlerini reddederek, der ki:

Bu son derecede zayıf, sözcüklere dayalı bir görüştür; çünkü yetkinlik sıfatları yetkin olanın özüne aykırı olamayacağından, onun başkasına muhtaç olduğu söylenemez. Yetkin olan, geçmiş ve gelecekte her zaman için bilgi, kudret ve dirilik bakımından yetkin ise, o, nasıl olur da muhtaç olan bir varlık olabilir; ya da yetkinliğin ihtiyaçla bağdaştığı nasıl söylenebilir? Bu, şöyle söylemeye benzer: Yetkin, yetkinliğe muhtaç olmayandır; özü için yetkinlik sıfatlarının varlığına muhtaç olan ise, eksik bir varlıktır. O hâlde, onun, özü için yetkinliğin bulunması dışında, yetkin olduğunu söylemenin bir anlamı olmadığı ve aynı şekilde onun kendi kendine yeterli olmasının da özü için her türlü ihtiyacı ortadan kaldıran birtakım sıfatların varlığı dışında, bir anlamının bulunmadığı söylenebilir. Bu durumda tanrısallığı (*ilâhiyye*) tamamlayan yetkinlik sıfatları nasıl olur da sözcüklere dayalı bu tür hayalî kanıtlarla inkâr edilebilir?

[515] Derim ki:

Yetkinlik, kendi özüyle yetkin ve yetkinlik ifade eden sıfatlarla yetkin olan, olmak üzere iki bölüme ayrılır. Yetkinlik ifade eden bu sıfatların da zorunlu olarak kendi özleriyle yetkin olmaları gerekir; çünkü bu sıfatlar yetkinlik sıfatları ile yetkin olsalardı, bu ikinci sıfatlar hakkında da, onların kendi özellikleri dolayısıyla mı, yoksa başka sıfatlar aracılığıyla mı yetkin oldukları sorulabilir ve bu durum özüyle yetkin olanda son

bulur. O hâlde, başkası dolayısıyla yetkin olan, yukarıda sözü edilen ilkeler kabul edildiği takdirde, zorunlu olarak kendisine yetkinlik sıfatlarını sağlayan bir varlığa muhtaç demektir; aksi takdirde o, eksik bir varlık olurdu. Özü dolayısıyla yetkin olana gelince, bu kendi özü dolayısıyla var olan gibidir. O hâlde, özü dolayısıyla var olanın, özü dolayısıyla yetkin olmasından daha doğru ne olabilir? Eğer özü dolayısıyla var olan bir varlık bulunuyorsa, onun, özü dolayısıyla yetkin ve özü dolayısıyla kendi kendine yeterli olması da gerekir; aksi takdirde bu varlık, eksik bir öz ve bu özü yetkinleştiren birtakım sıfatlardan bileşik olurdu. Durum böyle olduğuna göre, bu varlıkta nitelik ve nitelendirilen aynı şeydir ve kendisinde bulunan farklı birtakım sıfatlardan çıktığı için, kendisine mal edilen fiiller de bir ilişkinin sonucu olarak vardır.

Gazzâlî, filozoflara cevap vererek der ki:

Bizim ve Tanrı'nın bu anlamda aynı durumda bulunma- [516]
mızdan, yani bizim özümüzün yetkinliğinin birtakım yetkinlik sıfatlarından ötürü var olduğunu ileri sürmekten daha çirkin ne olabilir? *"Eğer siz bir özü ve bir sıfatı kabul edip, sıfatın öze girdiğini ileri sürerseniz, bu bir bileşiklik demektir; her bileşik ise, bir birleştiriciye muhtaçtır ve bundan dolayıdır ki, İlk İlke'nin cisim olması, cisim bileşik olduğu için mümkün değildir"* denirse deriz ki: Bir kimsenin her bileşiğin bir birleştiriciye muhtaç olduğunu söylemesi, onun her var olanın bir var ediciye muhtaç olduğunu söylemesine benzer. Bu durumda ona şöyle cevap verilebilir: İlk İlke öncesiz ve nedeni bulunmayan bir varlık olup, onun bir var edicisi yoktur. Ayrıca, denebilir ki: İlk İlke, nitelendirilmiş öncesiz bir varlık olup, ne özünün ne sıfatının ne de sıfatının kendi özü dolayısıyla var olmasının bir nedeni bulunmaktadır. Daha doğrusu, bütün bunlar nedensiz olarak öncesizdir. Oysa cismin ilk ilke olması mümkün değildir; çünkü cisim, sonradan var olan şeylerden yoksun olmadığı için, sonradan var olmuştur. Bununla birlikte, cismin sonradan var olduğunu kabul etmeyen kimsenin, daha sonra sizi de (filozofları da) kabul etmek zorunda bırakacağımız gibi, İlk Neden'in bir cisim olabileceğini kabul etmesi gerekir.

Derim ki:

Bileşiklik varlık gibi değildir; çünkü bileşiklik hareketlilik gibidir, yani bileşikliği kabul eden nesnelerin özüne eklenmiş edilgin bir niteliktir, varlık ise özü aynı olan bir niteliktir. Bunun dışında bir görüşü ileri süren kimse yanılmış olur. Ayrıca, bileşik de, özünden ötürü bileşik ve başkasından ötürü [517] bileşik olmak üzere, iki bölüme ayrılamaz. Dolayısıyla varlıkların öncesiz bir varlıkta son bulması gibi, bileşiğin öncesiz bir bileşikte son bulması gerekmez. Bu konudan daha başka yerlerde de söz etmiştik. Yine durum, daha önce söylediğimiz gibi, bileşikliğin varlığa eklenmiş bir şey olduğu biçiminde ise, şöyle demek mümkündür: Eğer özünden dolayı bileşik olan bir varlık bulunuyorsa, özünden dolayı hareketli olan bir varlık da var demektir; eğer özünden dolayı hareketli olan bir varlık var ise, özünden dolayı yok olan bir şey de var demektir; çünkü yok olanın varlığı, kuvve hâlinde var olanın fiil hâline çıkmasıdır. Hareket ve hareketli konusunda da durum böyledir. Oysa varlık böyle değildir; çünkü varlık öze eklenmiş bir nitelik değildir. Kimi kez kuvve hâlinde, kimi kez de fiil hâlinde bulunmaksızın var olan her şey, kendi özüyle var demektir. Hareketli olan şeyin varlığı ise, ancak hareket ettirici güçle birlikte bulunmaktadır. İşte bundan dolayıdır ki, her hareketli bir hareket ettiriciye muhtaçtır.

Bu tartışmada önemli olan nokta şudur: Bileşiğin iki parçasından ya da onu meydana getiren parçalardan her birinin, ya Aristotelesçilere göre, madde ve sûretlerden meydana gelmiş olan bileşiklerin durumunda da görüldüğü gibi, iki ayrı [518] yönden, ötekinin varlığının koşulu olması, ya onlardan hiçbirinin ötekinin varlığının bir koşulu olmaması, ya da yalnızca birinin ötekinin *varlığının bir koşulu olması gerekir*.

Birinci olasılığa göre, bileşiğin öncesiz olması mümkün değildir; çünkü bileşikliğin kendisi, parçaların varlığının bir koşuludur; dolayısıyla parçaların, bileşikliğin nedeni olması, mümkün olmadığı gibi, bileşikliğin de, bir şey kendi kendisinin nedeni olmadıkça kendi kendisinin nedeni olması müm-

kün değildir. İşte bundan dolayıdır ki, bu tür bileşikler var olup, yok olucudur ve dolayısıyla onların kendilerini yokluktan varlığa çıkararak bir fâillerinin bulunması zorunludur.

İkinci olasılığa, yani bileşiğin iki parçadan hiçbirinin ötekini varlığının bir koşulu olmamasına gelince, bu tür parçalardan hiçbirinin tabiatında ötekini gerektirmek gibi bir durum bulunmadığına göre, bu parçaların kendi dışlarında bulunan bir bileştirici olmaksızın birleşmiş olmaları mümkün değildir; çünkü bileşiklik, parçaların kendi özlerini meydana getiren, ya da kendi özlerine bağlı olan tabiatlarında bulunmamaktadır. Eğer onların tabiatları bileşikliği gerektirse ve her iki parça da kendi özlerinde öncesiz olsalardı, bunlardan meydana gelen bileşiğin de öncesiz olması, fakat onun kendisine birliği veren bir nedeninin bulunması gerekirdi; çünkü ilintili olarak birliğe sahip olan öncesiz bir şeyin bulunması mümkün değildir.

Üçüncü olasılığa, yani bileşiğin iki parçasından yalnızca [519] birinin, ötekini varlığının bir koşulu olmasına gelince, bu, tözsel olmayan nitelik ve nitelendirilende görülen duruma benzer. Eğer nitelendirilen öncesiz olup, nitelikten ayrılması hiçbir şekilde mümkün olmasaydı, bileşik öncesiz olurdu. Durum böyle olunca, öncesiz bir bileşiğin varlığını kabul eden bir kimsenin, Eş'arîlerin yolunu izleyerek, açıkça her cismin sonradan yaratılmış olduğunu kabul etmesi doğru değildir; çünkü öncesiz bir bileşik bulunsaydı, birtakım öncesiz ilintiler de bulunmuş olurdu ki, bu ilintilerden birisi bileşiklik; zira ilintilerin sonradan yaratılmış olmalarının zorunluluğunu Eş'arîlerin, üzerine dayandırdıkları temel ilke, onlara göre, cismi oluşturan parçaların, ancak bir ayrılık durumundan sonra var olmalarıdır. Eğer onlar, öncesiz bir bileşiğin varlığını mümkün görselerdi, kendisinden önce bir ayrılık bulunmaksızın bir bitişikliğinin; bir sükûn bulunmaksızın, bir hareketin bulunması mümkün olurdu. Böyle bir şey mümkün olsaydı, öncesiz birtakım ilintilere sahip olan bir cismin bulunması da mümkün olur ve Eş'arîlerin, sonradan var olan şeylerden yoksun olmayan şeyin, sonradan var olduğunu söy-

lemeleri doğru olmazdı. Ayrıca her bileşiğin, ancak kendisinde bulunan bir birlikten ötürü, bir olduğu ve bu birliğin de ancak kendi özü dolayısıyla bir olan bir şeyden ötürü, onda bulunduğu söylenmiştir. Durum böyle olunca, bir, bir olması [520] bakımından, her bileşikden önce gelir. Bu tek fâil öncesiz ise, onun bütün varlıklara varlığın bir olmasını sağlayan birlikleri veren fiili de sürekli olup, öncesizdir ve zaman zaman varlığı söz konusu değildir; çünkü fiili, esere kuvve hâlinde fiil hâline çıktığı anda ilişen fâil, zorunlu olarak sonradan yaratılmış bir fâil olup, eseri de zorunlu olarak sonradan yaratılmıştır. İlk Fâile gelince, O'nun eserine ilişmesi sürekli dir: Eseri ise, gücüyle birlikte sürekli olarak bulunur. İşte İlk Fâil'in (*Tanrı'nın*) bütün varlıklarla ilişkisinin bu biçimde anlaşılması gerekir. Bütün bu hususların burada açıklanması mümkün olmadığı için, şimdilik bunları açıklamaktan vazgeçelim; çünkü buradaki amacımız, [Gazzâlî'nin] bu kitabın kapsamına giren görüşlerinin kesin kanıta dayanmayan; çoğu safsataya dayanan ve en geçerli olanları da cedelî olan görüşler olduğunu açıkça ortaya koymaktır. Gerçekten de kesin kanıta dayanan görüşler çok azdır. Bu çok az sayıdaki kesin kanıta dayanan görüşler de, öteki madenlere oranla salt altın ve öteki değerli taşlara oranla salt inci durumundadır. O hâlde gelin, konumuza dönelim.

Gazzâlî der ki:

Filozofların bu meselede izlemiş oldukları yöntemler hayale dayanmaktadır. Ayrıca onlar, özün kendisi için kabul etmiş oldukları bütün nitelikleri reddedecek güce de sahip değildirler; çünkü onlar, onun bilgili olduğunu kabul ederler ve [521] bu da onları, bilginin soyut varlığa eklenmiş bir şey olduğunu kabul etmek zorunda bırakır. Dolayısıyla onlara şu soru yöneltililebilir: "*Siz, İlk'in kendi özünden başkasını bildiğini kabul ediyor musunuz?*" Bu soru karşısında, olanlardan bazıları böyle bir şeyi kabul ederler, bazıları da İlk'in kendi özünden başkasını bilmediğini ileri sürerler. Birinci görüşü İbn Sînâ benimsemiştir; çünkü o, İlk'in bütün nesneleri zamanla kayıtlı olmayan tümel bir biçimde bildiğini, fakat O'nun tikelleri tek

tek kavraması, bilginin özünde bir değişikliği gerektireceği için, onları bilmediğini ileri sürmektedir.⁷⁸

Buna karşılık biz deriz ki:

İlk'in sonu bulunmayan bütün türleri ve cinsleri bilmesi, acaba, kendi özünü bilmesinin aynı mıdır, yoksa ondan başka bir şey midir? Eğer ondan başka bir şey olduğunu söylerse-
niz, bu durumda bir çokluğun bulunduğunu kabul etmiş ve
koyduğunuz kurala ters düşmüş olursunuz. Eğer kendi özünü
bilmesinin aynı olduğunu söylerseniz, sizin, bir insanın baş-
kasını bilmesinin, kendi özünü bilmesinin ve dolayısıyla ken-
di özünün aynı olduğunu ileri süren bir kimseden hiçbir far-
kınız kalmaz. Böyle bir şeyi ileri süren kimsenin ise, aklında
bir eksiklik var demektir. Bu konuda şöyle denilebilir: Belirli
bir tek şeyin tanımında olumluluk ve olumsuzluğu bir araya
getirmek kuruntu yetisinde bile mümkün değildir; dolayısı-
yla belirli bir tek şeyin bilinmesinin, o şey belirli bir tek şey
olduğu için, aynı anda hem var hem de yok olduğu düşünüle-
mez. İnsanın kendi özünden başkasını bilmeksizin kendi özü-
nü bilmesi kuruntu yetisinde düşünülebileceğine göre, onun
başkasını bilmesinin kendi özünü bilmesinden farklı olduğu
söylenebilir; çünkü bu her ikisi aynı olsaydı, onlardan biri-
nin yokluğu ötekinin de yokluğunu, birinin varlığı ötekinin
de varlığını gerektirirdi. Zira Zeyd'in aynı anda hem var hem
de yok olması imkânsızdır; oysa böyle bir şey aynı anda hem [522]
başkasını hem de kendi özünü bilmek konusunda imkânsız
değildir. O hâlde, İlk'in aynı anda hem kendi özünü hem de
başkasını bilmesi konusunda da durum böyledir; çünkü bun-
lardan biri bulunmaksızın ötekinin varlığını düşünmek müm-
kündür; dolayısıyla bunlar, iki ayrı şeydir. Oysa [İlk'in] özü
bulunmaksızın özünün varlığını düşünmek mümkün değildir.
Eğer bütün durumlarda böyle bir şey söz konusu olsaydı, yu-
karıda sözü edilen düşünce imkânsız olurdu. O hâlde, İlk'in
kendi özünden başkasını bildiğini kabul eden her filozof ke-
sinlikle bir çokluğun bulunduğunu da kabul etmiş olur.

78 İbn Sînâ, *Kitab eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, I, ss. 358-362; krş., *el-İşârât ve't-Ten-
bîhât*, ss. 182-185.

Derim ki:

İlk'in hem kendi özünü hem de başkasını akılla kavradığını ileri süren bir kimseye karşı yapılan itirazda ileri sürülen bu görüşün özü şudur: İlk'in kendi özünü bilmesi başkasını bilmesinden farklıdır. Oysa bu bir karışıklığa düşmektir; çünkü bundan şu iki şey anlaşılmaktadır. Bunlardan biri, Zeyd'in kendi özünün gereği olarak bilmesinin başkasını bilmesiyle aynı olduğudur ki, böyle bir şey kesinlikle doğru olamaz. İkinci ise, insanın kendisinden başka varlıkları bilmesinin kendi özünü bilmesiyle aynı olduğudur ki, böyle bir görüş doğrudur. Bu şu biçimde açıklanabilir: İnsanın özü varlıkları bilmesinden başka bir şey değildir. Eğer insan, öteki nesneler gibi, yalnızca kendisine özgü olan mahiyetini bilebilse ve mahiyeti de nesneleri bilmekle aynı olsa idi, onun zorunlu olarak kendi özünü bilmesi öteki nesneleri bilmesiyle aynı olurdu; çünkü [523] farklı olsaydı, onun özü nesneleri bilmekten farklı olurdu. Bu husus, yaratıcı söz konusu olduğunda, açıkça görülmektedir. Çünkü yaratıcının kendisine yaratıcı adının verilmesini sağlayan özü, onun yaratılmışları bilmesinin ötesinde bir şey değildir.

Gazzâlî'nin, *"Onun kendi özünü bilmesi, başkasını bilmesinin aynı olsaydı, onlardan birinin yokluğu ötekinin de yokluğunu; birinin varlığı ötekinin de varlığını gerektirirdi"* sözü şu anlama gelmektedir: Eğer insanın kendi özünü bilmesi başkasını bilmesiyle aynı olsaydı, başkasını bilmedikçe, kendi özünü de bilemezdi. Başka bir deyişle, başkasını bilmeseydi, kendi özünü de bilemezdi, dolayısıyla başkasını biliyorsa, kendi özünü de biliyor demektir. Bu söz bir bakıma doğru, bir bakıma da yanlıştır; çünkü insanın mahiyeti bilgidir; bilgi ise, bir bakıma bilinen, bir bakıma da bilinenden başkadır. Eğer insan belirli bir bilineni bilmiyorsa, kendi özünün bir parçasını bilmiyor demektir, eğer bütün bilinenleri bilmiyorsa, kendi özünü de bilmiyor demektir. Dolayısıyla bu bilgiyi insandan soyutlamak, onun kendi özünü bilmesini inkâr etmek demektir; çünkü bilinenle bilginin aynı şey olması bakımından bilinen bilenden soyutlandığı takdirde, insanın kendi özünü bilmesi

de ortadan kaldırılmış olur. Bilgiden başka bir şey olması ba- [524]
kımından bilinene gelince, bu, insandan farklıdır ve bu bilgi-
nin insandan soyutlanması, insanın kendi özünü bilmesinin
ortadan kaldırılmasını gerektirmez. Bireyler konusunda da
durum böyledir; çünkü Zeyd'in Amr'ı bilmesi Zeyd'in kedisi
değildir. İşte bundan dolayıdır ki, Zeyd'in Amr'ı bilmediği hâl-
de, kendi özünü bilmesi mümkündür.

Gazzâlî der ki:

Bu konuda bir kimse şöyle diyebilir: İlk, ilk amaç bakımın-
dan, başkasını bilmeyip kendi özünü her şeyin ilkesi olarak,
bilmektedir. Bunun bir sonucu olarak, onun, ikinci amaç ba-
kımından, her şeyi bilmesi gerekir; çünkü onun kendi özünü
ancak bir ilke olarak bilmesi mümkündür; zira bu durum,
onun özünün gerçekliğini oluşturmaktadır. Dolayısıyla onun
kendi özünü, başkası onun bilgisine içlem ve gereklilik yolu-
la girmedikçe, başkasının ilkesi olarak bilmesi mümkün de-
ğildir ve onun özünün birtakım gerekliliklere sahip olması da
imkânsız değildir. Böyle bir şey onun özünün mahiyetinde bir
çokluğun bulunmasını gerektirmez; yalnızca onun kendisin-
de bir çokluğun bulunması imkânsızdır.

Buna birkaç yönden cevap verilebilir: Birincisi şudur: Sizin,
onun kendi özünü bir ilke olarak bildiğini söylemeniz, gerçe-
ğe uygun olmayan bir yargıdır. Gerçekte onun yalnızca kendi
özünün varlığını bilmesi gerekir. Onun bir ilke olduğunu bil-
mesine gelince, bu bilgi varlığı bilmeye eklenmiş bir bilgidir;
çünkü ilke olma, özle olan bir ilişkiyi ifade eder; dolayısıyla
onun, özünü bildiği hâlde, böyle bir ilişkiyi bilmemesi müm-
kündür. Eğer ilke olma, bir ilişkiyi ifade etmesiydi, onun özü [525]
çoğalır; onun bir varlığı ve bir de ilke olma durumu bulunur
ve böylece iki farklı şey ortaya çıkmış olurdu. İnsanın bir eser
olması, onun nedeniyle bir ilişkiye sahip olduğunu ifade ettiği
için, onun, eser olduğunu bilmediği hâlde, kendi özünü bil-
mesi nasıl mümkünse, aynı şekilde İlk'in bir neden olması da
eseriyle bir ilişkiye sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu bağ-
layıcı sonuç, filozofların salt şu sözlerinden de anlaşılmakta-

dır: İlk, kendisinin bir ilke olduğunu bilmektedir; çünkü onda hem özün hem de ilke olmanın bilgisi bulunmaktadır ki, bu da bir ilişkiyi ifade eder ve bu ilişki de özden ayrıdır. Dolayısıyla ilişkiyi bilmek, yukarıda sözünü ettiğimiz kanıta göre, özü bilmekten ayrıdır. Bu kanıta göre, ilke olmayı bilmeksizin özü bilmenin düşünülmesi mümkün olduğu hâlde, öz bir tek olduğundan, özü bilmeksizin, özü bilmenin düşünülmesi mümkün değildir.

Derim ki:

Filozofların bu adamla (Gazzâlî ile) bu konudaki tartışması, filozofların koydukları birtakım ilkelere dayanmaktadır. Öncelikle bu ilkelerin ele alınıp, tartışılması gerekir. Çünkü filozofların ileri sürdüğü ilkeler ve onların, kesin kanıtın böyle bir sonuca götürdüğü biçimindeki iddiaları kabul edildiği takdirde, Gazzâlî'nin onlara karşı ileri sürdüğü bütün bu sonuçlar onları bağlamaz. Aslında filozoflara göre, cisim olmayan varlık, özünde, yalnızca bilgidir; çünkü filozoflar, sûretlerin, [526] salt maddelerde bulunmaları nedeniyle, bilgi sahibi olmadıklarını ileri sürerler. Eğer bir şey maddede bulunmuyorsa, onun bilgi sahibi olduğu bilinmiş olur. Böyle bir şeyin bilinmesi de şu kanıta dayanmaktadır: Filozoflar, maddî sûretlerin, nefste maddelerinden soyutlandıklarında, bilgi ve akıl olduklarını ve aklın da maddeden soyutlanmış sûretlerden başka bir şey olmadığını görmüşlerdir. Kendi tabiatlarının aslında soyutlanmamış olan nesnelerin bilgi ve akıl olmaları doğru ise kendi tabiatlarının aslında soyutlanmış olan nesneleri bilgi ve akıl olmaları daha da uygun düşer. Nesnelerin aklî kavramları, nesnelerin gerçekliklerini oluşturduğu ve akıl da aklî kavramların kavranmasından başka bir şey olmadığı için, bizde bulunan akıl, akılla kavranabilen olması bakımından, akılla kavranabilenin kendisidir. O hâlde, akılla akledilen arasında, akıl edilirlerin, tabiatlarında akıl bulunmayan, ancak aklın, sûretlerini maddelerden soyutlamasıyla akıl hâline gelen nesnelerin aklî kavramları olmaları dışında, bir ayrılık bulunmamaktadır. İşte bundan ötürü, bizde bulunan akıl her yönden akılla kavrananın aynı değildir. *Eğer bir şey maddede*

bulunmuyorsa, bu şeyi akılla kavramak her yönden akılla kavrananın aynıdır ve böyle bir şey de akılla kavrananların akılla kavranması demektir. Şu da kesinlikle bilinmektedir ki, akıl, var olan nesnelerin düzen ve tertibinin kavranmasından başka bir şey değildir. Bununla birlikte, ayrıklıktan, var olan nesnelerin ve onların düzeninin akılla kavranmasında var olan [527] nesnelere dayanmaması ve onun akılla kavradığı şeyin bu nesnelerden sonra gelmemesi zorunludur; çünkü bu nitelikte [olmayan]⁷⁹ her akıl, varlıklarda bulunan düzene bağlı olup, bu düzen sayesinde yetkinlik kazanır ve dolayısıyla zorunlu olarak nesneleri akılla kavramakta yetersiz kalır. İşte bundan dolayıdır ki, bizde bulunan akıl, varlıklarda bulunan tertip ve düzen bakımından, varlıkların tabiatlarının gerektirdiği hususları kavramakta yetersiz kalmaktadır. Eğer varlıkların tabiatları, aklın hükmüne (*yasasına*) göre işliyorlarsa ve bizde bulunan bu akıl da varlıkların tabiatlarını kavramakta yetersiz kalıyorsa, düzen ve tertibe ilişkin bir bilginin bulunması ve bu bilginin de tek tek her varlıkta bulunan düzen, tertip ve hikmetin nedeni olması zorunludur. Yine sözü edilen aklın da, kendisinden ileri gelen bir düzeninin bulunmasından dolayı, varlıklardaki bu düzenin nedeni olması ve onun kavrayışının, tikellik bir yana, tümellikle de nitelendirilmemesi gerekir; çünkü tümeller varlıklara bağlı olan ve onlardan sonra gelen aklı kavramlardır; oysa varlıklar akla bağlıdır ve bu akıl da kendi özü dışındaki bir şeyi kavramak suretiyle değil, varlıklarda bulunan düzen ve tertibi kendi özü dolayısıyla kavramak suretiyle zorunlu olarak varlıkları kavramaktadır; çünkü [akıl kendi özü dışındaki bir şeyi kavramak suretiyle varlıkları kavrasaydı], kavradığı varlığın eseri olup, nedeni olmazdı [528] ve dolayısıyla yetersiz olurdu. Eğer filozofların görüşünden bunu anlarsan, nesnelerin tümel bir bilgi ile bilinmesinin yetersiz bir bilgi olduğunu anlamış olursun; çünkü bu bilgi kuvve hâlindeki bir bilgidir. Öte yandan ayrıklıktan yalnızca kendi özünü kavradığını ve kendi özünü kavramak suretiyle de bü-

79 Anlam açısından bu tümcenin olumsuz başlaması uygun düştüğü için "bu nitelikte olan" yerine "bu nitelikte olmayan" deyişini yeğledik.

tün varlıkları kavramış olduğunu da anlamış olursun; çünkü onun akılla kavraması bütün varlıklarda bulunan düzen ve tertipten başka bir şey değildir. İşte bu düzen ve tertibi kabul eden, bütün varlıklardaki düzen ve tertibe sahip olan fâil güçlerdir ki, filozoflar bunlara "*tabiatlar*" adını verirler. Öyle görünüyor ki, her varlıkta aklın düzen ve tertibine göre işleyen birtakım fiiller bulunmaktadır. Böyle bir şeyin ilintili olarak meydana gelmesi mümkün olmadığı gibi, bizdeki akla benzeyen bir akıldan ileri gelmesi de mümkün değildir. Aksine böyle bir şeyin ancak bütün varlıkların üstündeyer alan ve ne tümel ne de tikel olan bir akıldan ileri gelmesi mümkündür.

- [529] Eğer filozofların görüşünden bunu anlarsan, burada Gaz-zâlî'nin filozoflara karşı ileri sürdüğü kuşkuvarın hepsi sence çözümlenmiş olur. Görülmeyen âlemdeki aklın insan aklına benzediğini kabul edersen, sözü edilen bu kuşkuvarlara düşmen kaçınılmaz olur; çünkü bizdeki akla çokluk ve fazlalık ilişmiştir. Öteki akla gelince, bu akla böyle bir şeyin ilişkisi söz konusu değildir; çünkü o, dünyadaki akılla kavranan şeylere ilişkin çokluktan uzaktır ve onda kavrayanla kavranan arasında bir ayrılık bulunduğu düşünülemez. Bizdeki aklın bir şeyin özünü kavraması ise, bir şeyin ilkesi olduğunu kavramasından farklıdır. Aynı şekilde onun başkasını kavraması da bir bakıma kendi özünü kavramasından farklıdır. Bununla birlikte, bizdeki akılla öteki akıl arasında bir benzerlik de yok değildir, Bizdeki akla bu benzerliği veren işte o akıldır; çünkü o akıldaki akıl edilirler, bizim aklımızdaki akıl edilirlere ilişkin eksikliklerden uzaktır. Söz gelişi, akıl ancak akıl edilir olması bakımından akıl edilir olmuştur; çünkü her yönden akıl edilir olan bir akıl bulunmaktadır; zira kendisinde eksik bir
- [530] nitelik bulunan her şey, kendisinde bu niteliğin eksiksiz olarak bulunduğu bir varlıktan ötürü, bu eksik niteliğe zorunlu olarak sahiptir. Buna şu örneği verebiliriz: Kendisinde eksik bir sıcaklığın bulunduğu şey, eksiksiz sıcaklık sayesinde sıcak olan bir şeyden ötürü, bu eksik sıcaklığa sahiptir. Aynı biçimde eksik bir dirilikle diri olan bir şey de, eksiksiz bir dirilikle diri olan bir şeyden ötürü bu eksik diriliğe sahiptir. Yine eksik

bir akılla akıl sahibi olan şey, eksiksiz bir akılla akıllı olan bir şeyden ötürü bu eksik akla sahiptir. Bunun gibi, eksiksiz aklî bir fiile sahip olan şey de, eksiksiz bir akıldan ötürü, bu eksiksiz aklî fiile sahiptir. Eğer akıllara sahip olmadıkları hâlde, bütün varlıkların fiilleri, eksiksiz sağlam aklî fiiller ise, bütün varlıkların fiillerinin aklî fiiller olmasını sağlayan bir akıl var demektir.

İlk İlke'nin kendi özünü mü, yoksa kendi özünün dışındaki bir şeyi mi kavradığını araştıranlar, bu gerçeği anlamayan yetersiz filozoflardır. Eğer onun kendi özünün dışındaki bir şeyi akılla kavradığı kabul edilirse, yetkinliği başkasından kazanmış olması gerekir. Eğer kendi özünün dışındaki bir şeyi akılla kavramadığı kabul edilirse, varlıklar hakkında herhangi bir bilgisinin bulunmaması gerekir. Ne kadar tuhaftır ki, filozoflar hem yüce Tanrı'da hem de yaratıklarda bulunan sıfatları, yaratıklardaki sıfatlara ilişkin eksikliklerden soyutlamışlar ve bizde bulunan akıllı O'nda bulunan akla benzetmişlerdir; aslında O'nun akıllı böyle bir soyutlamaya en layık olandır. Bu konuda şimdilik bu kadarı yeterlidir. Bununla birlikte, her olasılığa karşı Gazzâlî'nin bu bölümdeki öteki görüşlerini de zikrederim ve düştüğü yanılgılar konusunda uyarıda bulunalım.

Gazzâlî der ki:

Buna cevap vermenin ikinci yolu da şudur: Onların, "*her şey O'nca ikinci amaç sayesinde bilinir*" biçimindeki sözleri akla uygun değildir; çünkü O'nun bilgisi kendi özünü içerdiği gibi, başkasını da içeriyorsa, O'nun birbirinden farklı iki bilineni bulunuyor ve her ikisi hakkında bir bilgiye sahip oluyor demektir. Bilinenin çokluğu ve farklılığı bilginin de çokluğunu gerektirir; çünkü iki bilinenin biri kuruntu yetisinde onu ötekinden ayıran bir ayrımı kabul eder ve dolayısıyla onlardan birini bilmek ötekini bilmenin aynı olamaz; çünkü onlar aynı olsaydı, biri bulunmaksızın ötekinin varlığını düşünmek imkânsız olur ve her ikisi aynı şey olduğu için, bir "*başka*" bulunmazdı. [531]

Burada "*ikinci amaç*"tan söz etmek de bir değişiklik yaratmaz.

Öte yandan göklerde ve yerde olan en küçük bir şeyin bile Tanrı'nın bilgisinin dışında kalamayacağını söyleyen bir kimsenin, Tanrı'nın her şeyi tümel bir biçimde bildiğini söylemedikçe, çokluğu reddetmeye nasıl girdiğini keşke bilebilseydim! Aslında Tanrı'nın bildiği tümellerin bir sonu yoktur; dolayısıyla bunlar ne kadar çok ve değişik olsalar da, onlara ilmiş olan bilgi her yönden birdir.

Derim ki:

Burada sözü edilen hususu özetle iki soruda toplamak mümkündür. Birincisi şudur: O'nun kendi özünü bilmesi nasıl başkasını bilmesi olabilir? Bunun cevabı daha önce verilmişti. Bu cevaba göre, insan aklında bizi İlk Akıl'da varlığının zorunlu olduğunu kabul etmeye ileten türden bir anlam vardır.

İkinci soru ise şudur: Acaba O'nun bilgisi bilinenlerin çoğalmasıyla çoğalmakta mıdır? Çünkü O bütün sonlu ve sonsuz olan bilinenleri, bilgisi sonsuzu içerebilecek bir biçimde içermektedir. Bu sorunun yanıtı şudur: *İlk Bilgi'de*, birliğine rağmen, bilinenlerin ayrıntılarının bulunması imkânsız değildir; çünkü filozoflara göre, O'nun başkasını ve kendi özünü birçok bilginin bulunması yönünden farklı olan bir bilgi ile bilmesi [533] imkânsız değildir. Ancak onlara göre, imkânsız olan, aklın akıl edilikle yetkinlik kazanması ve onun eseri olmasıdır. Eğer O başkasını, bizim aklımızla kavradığımız gibi kavrasaydı, O'nun akli akıl edilir bir varlığın eseri olur, nedeni olmazdı. Oysa kesin kanıt da göstermektedir ki, O var olanın bir nedenidir. Filozofların reddetmiş oldukları çokluk, O'nun kendi özü dolayısıyla değil, kendi özüne eklenmiş bir bilgiden dolayı bilici olmasına ilişkindir. Yüce Tanrı'dan bu türlü bir çokluğun kaldırılması cedel yöntemine başvurulmadıkça, bilinenlerin çokluğunun reddedilmesini gerektirmez. Dolayısıyla Gazzâlî'nin, filozoflara göre bilgide bulunan çokluğa ilişkin soruyu bilinenlerin kendilerinde bulunan çokluğa aktarması safsatacıların yapacağı bir iştir; çünkü o, filozofların, özne ve yüklemden oluşan çokluğu reddettikleri gibi bilinenlerden dolayı bilgide ortaya çıkan çokluğu da reddettiklerini sanmıştır.

Fakat bu konuda doğru olan şudur: Öncesiz bilgideki bilinenlerin çokluğu insanın bilgisindeki bilinenlerin çokluğu gibi değildir. Çünkü insanın bilgisindeki bilinenlere çokluk ancak iki yönden ilişebilir: Birincisi, onlara çokluğun hayaller yönünden ilişmesidir ki, bu mekânsal çokluğa benzer; ikincisi ise, bilinenlerin kendi başlarına bizim aklımızdaki [534] çokluğudur; başka bir deyişle, “*var olan*” diyebileceğin *İlk Cins’e*, onun kendi altında yer alan bütün türlere bölünmesiyle ilişen çokluktur; çünkü akıl âlemde var olan bütün türleri kapsayan tümel bir şey olması yönünden bir, fakat türlerin çokluğu dolayısıyla çoktur. Açıkça görülmektedir ki, öncesiz bilgiyi tümel kavramdan soyutladığımızda, bu çokluk ortadan kalkar ve geriye bizim aklımızın kavrayamayacağı bir çokluk kalır. Aksi takdirde bizim bilgimizi öncesiz bilgi ile aynı saymamız gerekirdi. Böyle bir şey ise imkânsızdır. İşte bundan dolayı filozofların akılların, ötesine geçemeyecekleri bir sınırlarının bulunduğunu söylemeleri gerçeğe daha yakındır. Böyle bir şey ise bu bilgideki (*öncesiz bilgideki*) niteliği, bizim akıllarımızın anlamakta yetersiz kalması demektir. Yine bizim aklımız, varlıkları fiil hâlinde değil, kuvve hâlinde bilir. Kuvve hâlindeki bilgi ise, fiil hâlindeki bilgiden eksiktir. Bizim bilgimiz ne kadar çok tümellik kazanırsa, o kadar kuvve hâlindeki bilgi durumuna girer ve o kadar da eksik bir duruma gelir. Oysa öncesiz bilginin, her ne biçimde olursa olsun, eksik [535] olması mümkün değildir ve onda kuvve hâlindeki bir bilgi de bulanamaz; çünkü kuvve hâlindeki bilgi maddede bulunan bir bilgidir. İşte bundan dolayıdır ki, filozoflar, *İlk Bilgi’nin* fiil hâlindeki bir bilgi olması; onda tümel bir bilginin bulunmaması ve cinsten doğan türlerin çokluğu gibi, kuvve hâlinde doğan bir çokluğun da bulunmaması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bizim fiil hâlinde sonsuz olanı kavrayamamamız, ancak bizce bilinenlerin birbirlerinden ayrı olmalarından ileri gelmektedir. Eğer bilinenleri birleştiren bir bilgi bulunsaydı, bu bilgi de sonlu ve sonsuz birbirine eşit olurdu. İşte filozoflar bütün bu hususlar için kesin kanıt bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Eğer biz bilgideki çokluktan yalnızca bu çokluğu anlarsak ve

bu çokluğun da Tanrı'dan soyutlandığını kabul edersek, bu durumda O'nun bilgisi fiil hâlinde bir tek bilgi demektir. Fakat insan aklının bu bir tek bilginin niteliğini kavraması ve onun gerçekliğini düşünmesi imkânsızdır; çünkü insan bu birliği kavrasaydı, onun akli Tanrı'nın akli ile aynı olurdu. Böyle bir şey ise imkânsızdır. Bizim bireyi bilmemiz, fiil hâlindeki bir bilgi olduğu için, O'nun bilgisinin, tümel ve bireysel olmasa [536] da, tümel bilgiden çok bireysel bilgiye benzediğini biliriz. Bu gerçeği anlayan kimse Tanrı'nın şu sözlerini ve buna ilişkin öteki ayetlerinin anlamını da kavramış olur:

"Göklerde ve yerde zerre kadar olanlar bile O'nun bilgisinin dışındadır".⁸⁰

Gazzâlî der ki:

İbn Sînâ, bu konuda, çokluk ortaya çıkacağı korkusuyla Tanrı'nın yalnızca kendi özünü bildiğini söyleyen öteki filozoflardan ayrılmıştır. O hâlde nasıl oluyor da o, çokluğun reddi konusunda onlarla aynı düşünceyi paylaştığı hâlde, Tanrı'nın başkalarını bilmesinin ispatı konusunda onlardan ayrılıyor? İbn Sînâ, yüce Tanrı'nın bu dünyada ve ötekisinde hiçbir şeyi bilmeyip yalnızca kendi özünü bildiğini; öteki şeylerin ise, hem Tanrı'yı hem de kendi özlerini ve başkalarını bildiklerini; böylece bunların bilgi bakımından Tanrı'dan daha üstün olduğunu söylemekten utandığı için, bu görüşü bırakmış ve ondan uzak durmuştur. Buna rağmen o, her yönden çokluğun reddi üzerinde ısrar etmekten utanmamış ve Tanrı'nın hem kendi özünü hem de başkalarını, daha doğrusu bütün nesneleri bilmesinin, bir fazlalık bulunmaksızın, kendi özünün aynı olduğunu ileri sürmüştür. İşte bu, ilk bakışta açıkça görüldüğü için, öteki filozofların kabul etmekten utandıkları çelişkinin ta kendisidir. Dolayısıyla filozoflardan hiçbir grup böylesine utanç verici bir görüşten kendisini kurtaramamıştır. İşte Tanrı yolundan sapanları ve kendi incelemeleri ve hayallemeleri sayesinde tanrısal konuların özüne ulaşabileceklerini sananları bu duruma sokar.

Derim ki:

[537]

Bütün bunların cevabı daha önce söylediklerimizden açıkça anlaşılmaktadır. Şöyle ki: Filozoflar, ancak öteki varlıkların aşağı bir varlık derecesinde bulunmaları bakımından, nedenlinin nedene, üstün bir varlık derecesinde bulunanın aşağı bir varlık derecesinde bulunana dönüşmemesi için, Tanrı'nın onları bildiğini inkâr ederler; çünkü bilgi bilinenle aynıdır. Oysa filozoflar, Tanrı'nın bu başka şeyleri, varlık bakımından bizim onları bilmemizi sağlayan bilgiden daha üstün bir bilgi ile bildiğini inkâr etmezler; aksine Tanrı'nın onları bu şekilde bilmesi zorunludur; çünkü bu şekildeki bilgi sayesinde ki, öteki varlıklar Tanrı'dan çıkmaktadır. Öncesiz bilgideki bilinenlerin çok olabileceği konusundaki araştırmaya gelince, bu ikinci bir mesele olup, bunu daha önce ele almıştık. Filozoflar, Gazzâlî'nin sandığı gibi, bu meseleden ötürü değil, daha önce bizim sözünü ettiğimiz nedenlerden ötürü, kısaca Tanrı'nın bilgisinin, son derece aykırı düştüğü, bizim bilgimize benzememesi için, O'nun yalnızca kendi özünü bildiği görüşüne sığınmışlardır. İbn Sînâ yalnızca, Tanrı'nın ancak kendi özünü bildiği görüşüyle öteki varlıkları insanın bilgisinden daha üstün bir bilgiyle bildiği görüşünü birleştirmek istemektedir; çünkü bu bilgi Tanrı'nın özünün aynıdır. Bu husus onun, bizim açıklamış olduğumuz gibi açıklamamış olmasına rağmen, *"Tanrı'nın kendi özünü ve başkasını, daha doğrusu bütün nesneleri, bilmesi özünün aynıdır"* demesinden de açıkça anlaşılmaktadır. İşte bu nedenledir ki, onun bu sözünde hiçbir çelişki bulunmadığı gibi, öteki filozofların da bu sözde utanç duyacakları hiçbir husus yoktur. Tersine bu, onların hepsinin kabul ettikleri bir görüştür ya da onların kabul ettikleri görüşün zorunlu bir sonucudur. Bu hususu kesinlikle kavrayacak olursan, filozofların çoğu görüşlerinde Gazzâlî'nin onlarla uyum hâlinde olduğu açıkça görüldüğü hâlde, onun filozoflara sırf saldırmak amacıyla mal ettiği şeylerin ne denli çirkin şeyler olduklarını anlamış olursun.

Gazzâlî, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Bu konuda şöyle denebilir: İlk İlke'nin kendi özünü, ilişki yoluyla bir ilke olarak bildiği kabul edilirse, birbirini ile ilişkili olan iki şey hakkındaki bilgi aynı olur; çünkü oğlu bilen kimse, onu bir tek bilgi ile bilir ve bu bilgide kapalı olarak hem babanın, hem babalığın, hem de oğulluğun bilgisi de yer almaktadır; bu durumda bilgi bir olduğu hâlde, bilinenler çoktur. Aynı şekilde İlk İlke kendi özünü başkasının ilkesi olarak da bilir; bu durumda, her ne kadar bilinenler çok olsa da, bilgi birdir. Ayrıca İlk İlke bir tek nedencilide böyle bir durumun bulunduğunu ve onun kendisiyle olan ilişkisini akılla kavrar ve böyle bir şey de bir çokluğu gerektirmeyse, cinsi bir çokluğu gerektirmeyen şeylere yapılan ekleme de bir çokluğu gerektirmez. Aynı şekilde bir şeyi bilen ve o şeyi bildiğini bilen kimse, bu şeyi bu bilgi ile bilmiş olur. Dolayısıyla her türlü bilgi, kendi özünü ve bildiği şeyi bilmektir. Bu durumda bilgi bir olduğu hâlde, bilinen çoğalmış olur. Buna kanıt olarak siz, yüce Tanrı'nın bildiği şeylerin bir sonu bulunmadığı hâlde, bilgisinin bir tek olduğunu ileri sürüyor ve dolayısıyla Tanrı'yı sayıca sonsuz olan bilgilere sahip olmakla nitelendirmiyorsunuz. Eğer bilinenin çoğalması bilginin özünün çoğalmasını gerektiriyorsa, o hâlde bırakın da Tanrı'nın özünde sonsuz sayıda bilgiler bulunsun! Ancak böyle bir şey imkânsızdır.

Daha sonra Gazzâlî, filozoflara cevap vererek, der ki:

Deriz ki, bilgi her yönden bir oldukça, onun iki bilinene ilişmesi düşünülmeyp, tersine bu durum, çokluğun değerlendirilmesi konusunda filozofların ileri sürdükleri varsayıma ve görüşe göre, bir çeşit çokluğu gerektirir. Hatta onlar bu konuda daha da ileri giderek şöyle derler: İlk'in varlıkla nitelenen bir mahiyeti bulunsaydı, bu durum bir çokluğun bulunduğu anlamına gelirdi. Dolayısıyla onlar gerçekliği bulunan ve bunun da ötesinde varlıkla nitelenen bir tek şeyin bulunabileceğini kavrayamayıp, bu şeyin kendisinden başka olan varlığın gerçekliğe iliştiğini ileri sürmüşlerdir ki, böyle bir şey bir çokluğu gerektirmektedir. İşte bu bakımdan bilginin birçok bilinene ilişebileceğini düşünmek mümkün değildir. Aksi takdirde, bu bilgide mahiyete ilişmiş varlığı düşünmede ortaya

çıkacak olandan daha üstün ve daha önemli ölçüde bir türlü çokluğun bulunması gerekecektir. Oğlu ve aynı şekilde öteki birbirleriyle ilişkili olan şeyleri bilmeye gelince, bu bilgide de bir çokluk bulunmaktadır; çünkü hem çocuğun hem de babanın özü ile ilgili bir bilginin bulunması zorunludur ki, bunlar iki ayrı bilgiyi oluşturmaktadır; üçüncü bir bilgi de, bunlar arasındaki ilişkidir. Gerçekten de bu üçüncü bilgi önceki iki bilgiyi içermektedir; çünkü bu iki bilgi üçüncü bilginin sadece zorunlu bir koşuludur. Öncelikle ilişkili olan şey bilinmedikçe, ilişki bilinemez ve dolayısıyla bunlar birbirlerinin koşulu olan çok sayıda bilgileri oluşturur. Aynı şekilde İlk İlke kendi özünü ilkeleri olması dolayısıyla öteki cins ve türlerle ilişkili olarak bildiği takdirde de, onun hem kendi özünü hem de cinslerin bireylerini bilmesi ve kendi özünün bunların ilkeleri olması dolayısıyla bunlarla olan ilişkisini bilmesi gerekir. Aksi takdirde, bu ilişkinin O'nca bilindiği düşünülemezdi.

Filozofların, *“bir şeyi bilen kimse, bu bilginin kendisi ile o şeyi bilmiş ve dolayısıyla bilgi bir tek olduğu hâlde, bilinen şey çoğalmış olur”* şeklindeki sözlerine gelince, durum böyle değildir. Tersine, bu kimse o şeyi bir başka bilgiyle bilmiş olur ve bu durum, haberdar olmadığı ve bilmediği bir bilgide son bulur. Biz bu bilginin sonsuzca sürüp gideceğini de söyleyemeyiz; aksine bu bilgi bilinene ilişkin bir bilgide sona erer ve bu kimse bilinenin varlığından değil, bilginin varlığından habersizdir. Nitekim bir kimse siyahlığı bildiği ve bunu bilirken [541] de bu kimsenin zihni, siyahlık olarak bildiği şeye iyice daldığı hâlde, bu siyahlığı bildiğinden habersiz ve dikkatini bu bilgiye yöneltmemiş olabilir. Eğer dikkatini bu bilgiye yöneltmiş olsaydı, bu dikkati sona erinceye kadar bir başka bilgiye muhtaç olurdu.

Filozofların, *“bu husus, Tanrı'nın bildiği şeyler konusunda size karşı kullanılabilir, çünkü bu şeyler sayıca sonsuzdur; oysa sizce bilgi birdir”* biçimindeki sözlerine karşılık deriz ki: Biz bu kitaba (Filozofların görüşleriyle ilgili olarak) yapıcı değil, yıkıcı ve reddedici bir amaçla başladık ve bundan dolayı da biz bu kitaba *“Gerçeğin Ortaya Konması” (Temhîd el-Hakk)*

değil, Filozofların Tutarsızlıkları” (*Tehâfüt el-Felâsife*) adını verdik. O hâlde bu cevap bizi bağlamaz.

Eğer “biz, sizi (*kelâmcıları*) belirli bir fırkanın görüşünü kabule zorlamıyoruz; ancak bütün insanların karşı karşıya kaldıkları ve çözümünü eşit güçlük arz eden bir meseleyi sizin ortaya atmanız doğru değildir; çünkü bu güçlük size karşı da kullanılabilir ve hiçbir fırka da bu güçlükten bir çıkış yolu bulamaz” derirse, deriz ki; Bizim amacımız bu değildir; aksine amacımız, sizi, nesnelerin gerçekliklerini bilme konusundaki savınızda kesin kanıtlar ileri sürerek yetersiz bırakmak ve ileri sürdüğünüz savlarda sizleri kuşkuya düşürmektir. Sizin yetersizliğiniz açıkça ortaya çıkınca, insanlar arasında tanrısal hususların gerçekliklerine aklî bir incelemeyle ulaşamayacağını ve bunları anlamamanın insan gücünün dışında olduğunu ileri sürenler çıkacaktır. İşte bundan dolayıdır ki, Şeriatın sahibi olan (Hz. Muhammed) “Tanrı’nın özü üzerinde değil, yaratıkları üzerinde düşünün”⁸¹ demiştir. O hâlde siz, mucizeye dayanan bir kanıtla peygamberin doğruluğuna inanan; peygamberlerin ispatı konusunda aklın yargısına önem vermeyen; aklî incelemeyle sıfatları araştırmaktan kaçınan; Tanrı’nın sıfatları ile ilgili olarak getirdiği hususlarda Şeriat sahibine uyan; Tanrı’ya bilgili, iradeli, kudretli ve diri adını vermekten onun yolunu izleyen; [542] Tanrı’ya verilmemesi gereken adları O’na vermekten kendisini alıkoyan ve gerçeği anlamakta yetersiz olduğunu kabul eden böyle bir zümrenin inancını niçin inkâr ediyorsunuz? Siz, bu zümrenin görüşlerini, ancak onların kesin kanıt getirme yollarını ve öncülleri çeşitli tasım biçimlerine göre düzenlemeyi bilmemeleri bakımından, inkâr edebilir ve sizin bunları aklî yöntemlerle bildiğinizi ileri sürebilirsiniz. Oysa sizin yetersizliğiniz, yöntemlerinizin tutarsızlığı ve bilgiye sahip olduğunuzu iddia etmenizde düştüğünüz gülünç durum açıkça ortaya çıkmıştır. Bu açıklamanın amacı da işte budur. O hâlde tanrısal konulara ilişkin kanıtların geometrik kanıtlar gibi kesin olduğunu ileri süreceği biri varsa, ortaya çıksın da görelim!

81 Zayıf hadislerden sayılan bu hadis es-Suyûtî, *el-Câmi’ es-Sagîr*, c. I, Kahire, 1373/1954, s. 132’de geçiyor.

Derim ki:

Bütün bunlar hitabet ve cedel değeri taşıyan uzun sözlerdir. Gazzâlî'nin Tanrı'nın bilgisinin bir olduğu konusunda filozoflara yardımcı olmak üzere anlattıklarının özü iki kanıttan oluşmaktadır. Bu iki kanıtın iletği sonuç şudur: Bizim akılla kavradığımız nesnelerde kendilerinin çoğalmasıyla bu nesnelerin özlerinin çoğalmadığı birtakım durumlar bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim var olan nesnelerde de kendilerinin çoğalmasıyla bu nesnelerin özlerinin çoğalmadığı birtakım durumlar bulunduğu görülmektedir. Söz gelişi, bir şey hem bir, hem var, hem de zorunlu ya da mümkün olabilir. Gerçekte böyle bir durum var ise, bu sonlu olmayan birçok bilgileri içeren bir tek bilginin varlığının bir kanıtıdır.

Bu kesimde Gazzâlî'nin kullandığı birinci kanıt, nefste [543] akılla kavranan şeye ilişen zihinsel işlemlerin açıkça ortaya koyduğu hususlarla ilgilidir. Bu hususlar, varlıklarda bulunan ilişkiler ve olumsuzluklar göz önüne alındığında, onlardaki birtakım durumlara benzer; çünkü akılla kavranan şeylere bağlı olan ilişkinin niteliği göstermektedir ki, bu ilişki, kendisi dolayısıyla akılla kavranan şeylerin çoğalmadığı bir durumdur. Buna kanıt olarak ilişkili olan şeylere bağlı olan ilişkinin bu türden bir durum olduğu ileri sürülmektedir.

Gazzâlî bu kanıtı, ilişkin ve ilişkili olan şeylerin çok sayıda bilgiyi oluşturduğunu ve söz gelişi, babalığı bilmemizin babayı ve oğlu bilmemizden başka bir şey olduğunu söyleyerek karşı çıkmaktadır. Gerçek ise şöyledir: İlişki nefsin dışında varlıklarda ilişkili olan şeylere eklenmiş bir niteliktir. Akılla kavranan şeylerdeki ilişkinin ise, ilişkili olan şeylere eklenmiş bir nitelik olmaktansa, bir durum olması daha uygundur. Bütün bunlar, insanın bilgisini, öncesiz bilgiye benzetmekten başka bir şey değildir ve düşülen yanılgı da işte burada yatmaktadır. İşte bundan dolayıdır ki, öncesiz bilgi konusunda kuşkuya düşen ve bunu insan bilgisinde görülen şeyle çözümlemek isteyen bir kimse hükmü, tür ya da cins bakımından [544] ortak olan iki varlık hakkında değil, birbirinden son derecede

farklı olup, aynı ölçüde uzak olan iki varlık hakkında bu âlemden öteki âleme aktarmış olur.

İkinci kanıt ise şudur: Biz bir nesneyi bir tek bilgi ile biliriz ve ilk bilgideki bir durum olup ona eklenmiş bir nitelik olmayan bir bilgi ile bildiğimizi de biliriz. Bunun kanıtı, burada sonsuzca bir gidişin söz konusu olmasıdır. Bu durum da Gazzâlî'nin bu bilginin ikinci bir bilgi olduğu ve bu durumun sonsuzca sürüp gitmediği biçimindeki yanıtının hiçbir anlamı yoktur; çünkü bu durumun sonsuzca gittiği herkesçe bilinmektedir. Dolayısıyla bilenin bir şeyi bilen olması, onun bildiğini bildiği zaman ilk bilgiye eklenmiş olan bir bilgi ile bilmiş olduğunu bildiğini bildiğinden habersiz olmasını gerektirmez. Gerçekte bu ikinci bilgi ilk bilginin durumlarından biridir. İşte bundan dolayıdır ki, bu durumun sonsuzca sürüp gitmesi imkânsız değildir. Eğer bu bilgi kendi özüyle var olan ve ilk bilgiye eklenmiş bir bilgi olsaydı, bu bilginin sonsuzca bir dizi hâlinde sürüp gitmesi doğru olmazdı.

Filozofların, bütün kelâmcıların yüce Tanrı'nın sahip olduğu bilgilerin sonsuz sayıda olduğunu ve aynı zamanda da bir tek bilgiyi oluşturduğunu kabul ettiklerini söyleyerek kelâmcıları güç durumda bırakmalarını sağlayan kanıt, konunun aslına ilişkin bir kanıt olmayıp, bu görüşü ileri sürenin kendi inancına ilişkin bir kanıttır. Ayrıca bu kanıt, filozofların karşıtlarının, yüce Tanrı'nın bilgisinin bu anlamda yaratıkların bilgisine benzemediğini kabul etmedikçe, kendilerini kurtaramayacakları bir kanıttır. Gerçekten de yüce Tanrı'nın bilgisinin yalnızca nicelik yönünden yaratıkların bilgisinden farklı olduğuna; başka bir deyişle, onun yalnızca daha fazla bilgiye sahip bulunduğuna inanan kimseden daha bilgisiz biri düşümlenemez. Bütün bunlar cedeleye dayalı sözlerdir. Oysa burada dayanılması gereken nokta, yüce Tanrı'nın bilgisinin bir tek olması ve bu bilginin bilinenlerin eseri olmayıp, onların nederini oluşturmasıdır. Nedenleri çok sayıda olan bir şey elbette ki, sayıca çoktur, oysa eserleri çok sayıda olan bir şeyin eserlerin çok sayıda olması gibi, çok sayıda olması gerekmez. Tıpkı ilk bilgidен bilinenin değişmesiyle ortaya çıkan değişikliğin

soyutlanması gibi, yaratıkların bilgisinde bulunan çokluğun da yine ondan soyutlanması konusunda hiçbir kuşku bulunmamaktadır. Aslında kelâmcılar da bunu kendi ilkelerinden biri sayarlar. Burada sözü edilen bütün görüşler cedele dayalı görüşlerdir.

Gazzâlî'nin burada amacının gerçeği bilmek olmayıp, yalnızca filozofların sözlerinin geçersizliğini ortaya koymak ve onların geçersiz iddialarını meydana çıkarmak olduğunu söylemesine gelince, böyle bir amaç gütmek ona değil, kötülükte ileri gidenlere bile yaraşmaz. Böyle bir şeyin ona yaraşmadığının tersini düşünmek nasıl mümkün olabilir? Çünkü Gazzâlî'nin zekice vardığı sonuçlardan çoğu ve yazmış olduğu kitaplarda ortaya koyduğu görüşlerde öteki insanlara oranla üstün bir yer işgal etmesi filozofların kitaplarından ve onların öğretilerinden elde ettiği şeylerden kaynaklanmaktadır. Onların bu konuda yanılgiya düştükleri düşünülse bile, onların akli incelemede ve bizim aklımızın da benimseyebileceği hususlardaki üstünlüklerini inkâr etmek gerekmez. Onlar yalnızca Mantık Sanatına sahip bile olsalar, hem onun hem de bu sanatın önemini bilen herkesin bu sanat için onlara teşekkür etmesi gerekir. Gazzâlî'nin kendisi de bu durumu kabul etmekte ve herkesi bu durumu kabul etmeye çağırmaktadır. Nitekim kendisi de bu konuda birçok eser ortaya koymuş ve bir kimsenin bu sanat olmadan gerçeği öğrenmesinin mümkün olmadığını söylemiştir. Hatta Gazzâlî Mantık sanatını yüce Tanrı'nın kitabından çıkardığını söyleyecek kadar ileri gitmiştir.⁸² Filozofların kitaplarından ve öğretilerinden, kendisine çağdaşlarına oranla üstünlük sağlayacak ve Müslümanlar arasında büyük bir üne ulaştıracak ölçüde yararlanan bir kimsenin onlar hakkında böyle bir sözü söylemesi ve kesin bir ifadeyle onları ve sahip oldukları bilimleri kına-

82 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilm el-Usûl* (Mısır, 1356/1937, c. I, s. 7)'da "o (Mantık) bütün ilimlere bir giriş niteliğindedir; kim bu ilmi bilmezse, onun ilmine hiçbir zaman güvenilemez" demekte ve *el-Kıstas el-Müstakîm*'de (neşr. Mustafa el-Kabbânî, Mısır, 1318/1900, ss. 20-21) ise Mantık'taki tasım yöntemlerinin Kur'an'da da yer aldığına değindikten sonra, bu konuda çeşitli örnekler vermektedir (ss. 27-100).

dığını açıkça ortaya koyması mümkün olabilir mi? Onların [547] İlahî ilimlerle ilgili hususlarda yanılığa düştüklerini düşünssek bile, biz ancak onların yanlışlarını, Mantık İlminde onların bize öğrettikleri kanıtlardan yararlanarak gösterebilir ve onların görüşlerinde bir yanlışlık varsa, bu yanlışlığa bizim de bağlı kalmamızın doğru olmadığını kabul edeceklerinden emin olabiliriz; çünkü onların amacı yalnızca gerçeği bilmektir. Onların yalnızca bu amacı bile övülmeleri için yeterlidir. Üstelik hiçbir kimse İlahî ilimlerde güvenilir bir söz söylememiştir. Yüce Tanrı'nın insan tabiatının dışında kalan ilahî bir buyrukla hatasız kıldığı kimseler, yani peygamberler dışında, hiç kimse hatadan uzak değildir. Dolayısıyla ben Gazzâlî'yi bu türlü sözleri söylemeye yönelten şeyin ne olduğunu bilemiyorum. Tanrı'nın gerek sözde gerek işte, yanılığlara düşmekten korumasını dilerim.

Gazzâlî'nin bu konularda Şeriatı izleyen bir kimsenin inancının niteliği hakkında anlattığı hususlar, filozofların ileri gelenlerinin de söyledikleri şeylerdir; çünkü Tanrı'nın bilgisi ve öteki sıfatlarının, özün kendisi ya da öze eklenmiş olduklarının söylenmemesi için, yaratıkların sıfatlarıyla nitelendirilmeyeceklerini ve onlarla kıyaslanamayacaklarını ileri süren bir kimsenin sözü, filozofların ileri gelenlerinin ve onların dışında kalan gerçek araştırmacıların da sözüdür. Tanrı başarılı kılan ve doğru yola iletendir.

Gazzâlî der ki:

"Bu güçlük, İlk İlke'nin başkasını bildiğini ileri sürmesinden dolayı, yalnızca İbn Sînâ için söz konusudur; oysa filozofların ileri gelenleri, O'nun kendi özünden başkasını bilmediği hususunda [548] birleşmişler ve böylece bu güçlük ortadan kalkmıştır" denirse deriz ki: Böylesine saçma bir görüşü benimsemekten sakınmanız gerekir. Bu görüş son derecede zayıf bir görüş olmasaydı, daha sonraki filozoflar, bu görüşü desteklemekten çekinmezlerdi. Biz bu görüşün saçmalığını açıklayacağız, çünkü burada Tanrı'nın eserlerinin kendisinden daha üstün tutulması söz konusudur; zira melek, insan ve her akıl sahibi kendi özünü,

ilkesini ve başkasını bilir. Oysa İlk İlke ancak kendi özünü bilmektedir; dolayısıyla o melekler bir yana, tek tek insanlara oranla bile eksik demektir, hatta hayvanlar da kendi özlerinin bilincinde olmaları yanında, başka şeyleri de bilmektedirler. Kuşkusuz bilgi bir üstünlük; onun yokluğu ise bir eksikliktir. O hâlde onların, en üstün ihtişam ve güzelliğe sahip olmasından dolayı, Tanrı'nın seven ve sevilen olduğunu söylemelerinin anlamı nedir? Mahiyeti ve hakikati bulunmayan, ne âlemde meydana gelen olaylardan, ne özünün gerektirdiği ve ondan çıkan şeylerden haberi olan basit bir varlığın ne güzelliği olabilir? Tanrı'nın yarattığı âlemde bundan büyük bir eksiklik bulunabilir mi? Akıl sahibi olan bir kimsenin, kendi iddialarına göre, akılla kavranan şeyleri derinliğine inceleyen ve incelemeleri, Rablerin Rabbi ve Nedenlerin Nedeninin hiçbir şekilde âlemde meydana gelen olaylar hakkında bir bilgisi bulunmadığı sonucuna ileten bir zümre karşısında hayrete düşmemesi mümkün değildir. Tanrı'yla ölü arasında kendi özünü bilmekten başka ne gibi bir ayrılık vardır? Tanrı'nın başkasını bilmediği hâlde, yalnızca kendi özünü bilmesinde nasıl bir yetkinlik bulunabilir? Bu görüşün saçmalığını ortaya koymak için, sözü daha fazla uzatmaya ve açıklamalarda bulunmaya gerek yoktur.

Ayrıca onlara şöyle denebilir: Bu saçma görüşleri benimsemiş olmanıza rağmen, çokluktan kurtulamadınız. Bu konuda biz deriz ki: Acaba O'nun kendi özünü bilmesi, özünün aynı mıdır, yoksa özünden başka bir şey midir? Eğer başka bir şey [549] olduğunu söylerseniz, çokluk ortaya çıkmış olur. Eğer onun aynı olduğunu söylerseniz, sizinle "*insanın özünü bilmesi özünün aynıdır*" diyen kimse arasında ne fark kalır? Böyle bir şeyi ileri sürmek aptallıktan başka bir şey değildir; çünkü bu insan dikkatini kendi özüne yöneltmemiş bir durumda iken, onun özünün varlığı akılla kavranabilir; daha sonra ise onun bu dikkatsizliği ortadan kalkar ve kendi özünü kavramış olur; dolayısıyla onun kendi Özü hakkındaki bilinci, şüphesiz, onun özünden başkadır.

Eğer insanın kendi özünün bilgisinden yoksun olabileceğini; daha sonra bu bilginin ona işeyeceğini ve dolayısıyla ondan

kesinlikle başka bir şey olacağını söylerseniz, deriz ki; başkalık ilişmek ve birlikte bulunmakla bilinemez; çünkü bir şeyin aynısının bir başka şeye ilişmesi mümkün değildir; o şeyden başkası ise, o şeyle birlikte bulunduğunda, o şeyle aynı olamaz ve başkası olmaktan kurtulamaz. Nitekim İlk'in kendi özünü ezelden beri bilmesi, O'nun kendi özünü bilmesinin özünün aynı olduğunu göstermez. Kuruntu (*vehm*) önce özü, daha sonra da bilincin ilişmesini düşünebilecek bir duruma gelir. Eğer bu ikisi birbirinin aynı olsaydı, böyle bir şey düşünülemezdi.

Eğer O'nun özünün akıl ve bilgi olduğu; dolayısıyla O'nun bir özünün ve onunla birlikte bulunan bir bilginin bulunmadığı söylenirse, deriz ki: Bu sözün aptalca söylenmiş bir söz olduğu açıktır; çünkü bilgi, niteleneni gerektiren bir nitelik, bir ilintidir. O'nun, kendi özünde akıl ve bilgi olduğunu söylemek, O'nun kudret ve irade olduğunu ve kendi özüyle var olduğunu söylemeye benzer. Böyle bir sözü söylemek de, siyahlık ve beyazlığın kendi özleriyle var olduklarını, niceliğin, dörtlülüğün ve üçlüğün kendi özleriyle bulunduklarını ve bütün ilintilerde de durumun böyle olduğunu söylemeye benzer. Bir cisim bulunmaksızın, cisimlerin niteliklerinin kendi başlarına var olmalarının imkânsız kılınabileceği yöntemin aynısı kullanılarak, bilgi, dirilik, kudret ve irade gibi dirilerin niteliklerinin de kendi başlarına var olmayıp, ancak bir özle var oldukları bilinir. Söz gelişi, dirilik bir özle var olur ve diriliğini bu öz sayesinde kazanır. Öteki nitelikler de bunun gibidir. Dolayısıyla filozoflar, İlk İlke'den bütün nitelikleri ve bunun yanında hakikati ve mahiyeti kaldırmakla yetinmeyip, O'ndan kendi başına var olmayı da kaldırmışlar ve O'nu kendi başlarına varlıkları bulunmayan ilintiler ve nitelikler durumuna indirmişlerdir. Bununla birlikte, biz, daha sonra ayrı bir tartışmada filozofların Tanrı'nın kendi özünü ve başkasını bildiği konusunda kanıt getirmekte yetersiz kaldıklarını açıklayacağız.

Derim ki:

Tanrı'nın kendi özünü ve başkasını bilmesi konusundaki tartışma, bir kitapta yer alması şöyle dursun, karşılıklı tartışma biçiminde cedel yoluyla ele alınması bile, yasaklanmış bir husustur; çünkü halkın bu gibi ince konuları anlaması mümkün değildir. Onlarla birlikte bu türlü konular ele alınırsa onlar için tanrısallığın anlamı ortadan kalkmış olur. İşte bu nedenledir ki, böyle bir bilgiyi araştırmak, onlara yasaklanmış; çünkü onların mutlulukları için kendi güçleri dahilinde olan şeyleri kavramaları yeterlidir. İşte bundan ötürüdür ki, ilk amacı halkın eğitilmesi olan Şeriat, insanda da bulunmaları dolayısıyla, yüce Tanrı'da bulunan şeyleri anlatmakla sınırlandırılmış değildir. Nitekim yüce Tanrı bu konuda şöyle demektedir:

"İşitmeyen, görmeyen ve sana bir yararı olmayan şeylere niçin tapıyorsun?"⁸³

Hatta Şeriat yüce Tanrı'da bulunan birtakım kavramları, insan uzuvlarına benzetmek suretiyle anlatmak zorunda kalmıştır. Nitekim bu husus yüce Tanrı'nın şu ayetinden anlaşılmaktadır:

"Ellerimizle kendileri için birtakım hayvanlar yarattığımızı görmezler mi? Gerçekte kendileri bu hayvanlara sahip olmaktadırlar".⁸⁴

Bir başka ayette de bu konuda şöyle buyurulmaktadır:

"Ellerimle yarattım"⁸⁵

Bu konu yüce Tanrı'nın kendilerine gerçekleri göstermiş olduğu derinleşmiş bilginlere özgüdür. İşte bu nedenledir ki, böyle bir konunun kesin kanıta dayanarak yazılmış kitaplar dışında bir kitapta yer almaması gerekir. Ayrıca bu türlü kitapların bir düzen içinde ve çoğu insanın kesin kanıta dayanarak incelemesi son derece güç olan öteki bilimleri elde ettikten sonra okunması gereklidir. Bunun yanında böyle bir konuyu ele alan kişilerin üstün bir yaratılışa da sahip olmaları

83 Meryem Sûresi, 19/42.

84 Yâsîn Sûresi, 36/71.

85 Sâd Sûresi, 38/75. Kur'ân'da geçen "el" sözcüğü, çoğu kelâmcılarca "kudret" biçiminde yorumlanmıştır.

[552] gerekmektedir; oysa insanlar arasında bu yaratılıştaki kimseler az sayıdadır. Bu konuları halkla tartışmak, bir kimsenin birçok hayvana kendileri için zehir durumunda olan şeyleri içirmesine benzer; çünkü zehir yalnızca göreceli bir şeydir; zira bir hayvan için zehir olan şey, bir başka hayvan için besin durumunda olabilir. İnsan açısından da durum böyledir. Başka bir deyişle, bir kısım insanlar için zehir olan şey, bir kısım insanlar için besin durumunda olabilir. Dolayısıyla bütün görüşlerin her türlü insana uygun düşebileceğini ileri süren kimse, her şeyin bütün insanlar için besin olduğunu söyleyen kimse durumundadır. Yetenekli birini incelemeyen alıkoyan bir kimse de, bütün besinlerin, bütün insanlar için zehir olduğunu ileri süren kimseye benzer. Oysa durum böyle değildir; aksine bu şeyler arasında kimi insanlar için zehir, kimi insanlar için de besin olanları vardır. Dolayısıyla kendileri için zehir olan bir şeyi insanlara içiren kimse, bu şey başkaları için besin olsa da, cezalandırılması gerekir. Kendisi için besin durumunda olan zehiri vermeyip, ölmesine neden olan kimsenin de yine cezaya çarptırılması zorunludur. Konunun işte bu biçiminde anlaşılması gerekir. Fakat kötü ve bilgisiz bir kimse, haddini aşar ve zehir durumunda olan bir şeyi be-

[553] sinmiş gibi bir kimseye içirirse, doktorun, onun sağlığına kavuşması için, bütün gücüyle sanatını göstermesi gerekir. İşte bu nedenle biz, bu konuyu böyle bir kitapta ele almayı uygun bulduk. Aksi takdirde, böyle bir şeyi yapmayı uygun bulmazdık; çünkü böyle bir durum söz konusu değilken, bu şekilde davranmak büyük bir suç ya da yeryüzünde yapılmış büyük bir bozgunculuk olurdu. Bozguncuların cezalandırılacağı da Şeriat tarafından bildirilmektedir. Bu konuyu mutlaka ele almak gerekiyorsa, gelin, burada bu konuda, mümkün olduğu ölçüde, hazırlığı olmayan bir kimseyi göz önüne alarak konuşalım ki, bu kimse bu konuda hiçbir araştırma yapmadan önce kabul etmesi gereken şeyleri kabul etsin.

O hâlde biz deriz ki: Filozoflar bütün kavranabilir şeylere baktıklarında, onların iki gruba ayrıldıklarını görmüşlerdir. Bunlardan birincisi, duyularla algılananlardır ki, bunlar kendi

başlarına var olan cisimler ya da bu cisimlerde bulunan ilintilerdir. İkincisi, akılla kavrananlardır ki, bunlar da bu duyularla algılanan şeylerin, yani *tözler* ve *ilintilerin* mahiyetleri ve tabiatlarıdır. Ayrıca onlar gerçekte kendilerinde mahiyetlerin bulunduğu şeylerin *cisimler* olduklarını görmüşlerdir. Cisimlerin mahiyetlerinden ben, onlarda bulunan, onların fiil [554] hâlinde var olmalarını ve kendilerinden çıkan bir fiille belirlenmelerini sağlayan nitelikleri anlıyorum. Filozoflara göre, bu nitelikler ilintilerden farklıdır; çünkü filozoflar ilintilerin kedi başına var olan belli bir öze eklenmiş ve kendisiyle var oldukları özlere muhtaç olan şeyler olduklarını; özlerin ise var olmaları bakımından onlara, yani ilintilere muhtaç olmadıklarını görmüşlerdir. Ayrıca onlar, ilinti olmayan niteliklerin öze eklenmiş olmayıp, aksine kendi başına var olan belirli bir özün hakikatının kendisi olduğunu ve böylece bu niteliklerin ortadan kalktığının düşünülmesiyle özün de ortadan kalktığını görmüşlerdir. Onlar, belirli varlıklarda, yani cisimlerde bulunan bu sıfatların, ait oldukları tek tek her cismin fiillerinden ileri geldiğini görmüşlerdir. Söz gelişi, onlar, bitkilerin bitki olmalarını sağlayan sıfatların, kendilerine özgü fiillerinden ve hayvanın hayvan olmasını sağlayan sıfatların da kendisine özgü fiilinden ileri geldiğini kavramışlardır. Aynı şekilde onlar, cansız varlıklarda kendilerine özgü bu türden sûretler bulunduğunu ve bu sûretlerin de cansız varlıkların kendilerine özgü fiillerinden ileri geldiğini anlamışlardır. Daha sonra onlar, bu sıfatları incelediklerinde, onların bu öze ait bir mahâlde bulunduğunu öğrenmişler ve bu sıfatların dönüşmesi ve değişmesi sonucu söz konusu varlıkların bir türden ötekine, bir cinsten bir başka cinse dönüşmesiyle bu mahallin farklılık kazandığını açıkça görmüşlerdir. Ateşin tabiatının, ateşin fiil [555] hâlinin kendisinden çıktığı ve ateşe ateş denmesini sağlayan sıfatın yok olup, yerini havanın kendisine özgü olan fiil hâlinin kendisinden çıktığı ve havaya hava denmesini sağlayan sıfata bırakması sonucu hava hâline gelmesini buna bir örnek olarak gösterebiliriz. Ayrıca onlar, sûrete fiil hâlini bir kanıt olarak getirdikleri gibi, bu mahallin varlığına da söz konusu

özün başkasından etkilenmesini kanıt olarak getirmişlerdir; çünkü fiil hâlinin ve edilginliğin aynı tabiattan çıktığının düşünülmesi mümkün değildir. İşte bundan dolayı, onlar, bütün etkin ve edilgin olan cisimlerin, etkin ve edilgin olan iki ayrı tabiattan meydana geldiğine inanmışlar; etkin tabiata sûret, mahiyet ve töz, edilgin olan tabiata da *mevzu* (dayanak), unsur ve madde adını vermişlerdir. Böylece onlar, duyularla algılanan bu cisimlerin, duyulara göründükleri üzere, basit cisimler olmadıklarını ve basit cisimlerden de oluşmadıklarını açıkça görmüşlerdir; çünkü her cismin bir fiil ve bir de edilginlik hâli vardır. Böylece onlar, duyuların algıladıkları şeylerin, sûret ve madde adını verdikleri iki şeyden oluşan belirli cisimler olduklarını; aklın kavradığı şeylerin ise, sûretler olduğunu ve sûretlerin de, aklın kendilerini içinde bulundukları, yani *mevzu* (dayanak) ve madde adını verdikleri şeylerden soyutladığında, akıl edilirler ve akıl durumuna gelen şeyler olduklarını görmüşlerdir. Yine onlar, ilintilerin akılda bu iki tabiata benzer bir biçimde bölünebileceği sonucuna varmışlardır. Ancak, onlarca, gerçekte bu ilintilerin içinde bulunduğu şey, yani onların işgal ettikleri mahal, bu iki tabiattan oluşan cisimlerdir. Onlar akılla kavranan şeyleri, duyularla algılanan şeylerden açıkça ayırt edince ve duyularla algılananlarda kuvve ve fiil hâli olmak üzere, iki tabiat bulunduğunu açıkça görünce, bu iki tabiattan hangisinin ötekinden önce geldiğini araştırmışlar ve fâilin eserine önceliği olduğu için fiil hâlinin kuvve hâlinde önce geldiği sonucuna varmışlardır. Ayrıca nedenleri ve nedenlileri de incelemişler ve bu da onları bütün nesnelerin fiil hâlindeki ilk kaynağı olan bir İlk Neden'e götürmüştür. Böylece onlar, bu İlk Neden'in salt bir fiil hâli olduğu ve kendisinde kesinlikle bir kuvve hâlinin bulunmadığı sonucuna varmışlardır; çünkü O'nda bir kuvve hâli bulunsaydı, O'nun bir yönden nedenli, bir yönden de neden olması ve dolayısıyla İlk Neden olmaması gerekirdi. Nitelik ve nitelenenden oluşan her şeyde bir kuvve ve bir de fiil hâli bulunduğuna göre, onlarca, İlk Neden'in nitelik ve nitelenenden oluşmaması gerekmektedir. Yine onlarca kuvve hâli bulunmayan her şey, akıl olduğu için İlk Neden'in

de akıl olması zorunludur. Kısaca, filozofların izledikleri yol işte budur. Eğer sen bilimleri kabul etmeye hazırlıklı bir yaratılışa sahip isen ve azimli olup, boş zamanın da varsa, filozofların kitaplarını ve bilimlerini, bu kitaplarda doğru ya da yanlış olan görüşleri anlamak için incelemen gerekir. Eğer sen bu üç nitelikten yoksun olanlardan isen, bu hususta Şeriatın açık hükümlerine baş vurman ve İslamiyet'te ortaya çıkan bu yeni inançları göz önüne almaman gerekir. Eğer bu kimselerden olursan, ne kesin bilgi sahibi ne de Şeriat Ehli olabilirsin.

Filozofları, âlemin ilkesi olarak gördükleri bu özün basit olduğuna, bilgi ve akıl olduğuna inanmaya ileten işte bu husustur. Filozoflar bu âlemde ve onun parçalarında bulunan düzenin kendisinden önce gelen bir bilgiden çıktığını görünce, bu akıl ve bilginin, var olan ve akıl edilen bir şey olmasını [558] sağlayan âlemin ilkesi olduğuna hükmetmişlerdir. Böyle bir şey ise, insanın ilk bilgilerinden ve insanlar arasında ortaklaşa kabul edilen düşüncelerden uzaktır; bundan dolayı bu gibi şeylerin halka ve çoğu insanlara açıklanması doğru değildir. Kesin bilgiye sahip olan bir kimsenin bu gibi şeyleri, kesin bilgiye ulaşma olanağına sahip olmayan bir kimseye açıklaması yasaktır (*haramdır*), çünkü böyle bir açıklama yapan kimse, onun katili durumundadır.

Onların, maddeden ayrı olan şeye töz adını vermelerine gelince, onlar tözün tanımının "*kendi başına var olan şey*" olduğunu ve İlk Neden'in de bu kendi başlarına var olan şeylerin kaynağı olduğunu görünce, bu İlk Neden'e "*töz*", "*var*", "*bilgili*", "*diri*" adlarının ve varlıklara O'nun vermiş olduğu bütün kavramların, özellikle bunlar arasından üstün nitelikler taşıyanların verilmesinin daha uygun düştüğü sonucuna varmışlardır. Gazzâlî'nin bu görüşe karşı yönelttiği öteki kınayıcı sözlerine gelince, bunlar, bu türlü görüşleri duymaları yasaklanan halk ve sıradan insanlar dışında hiç kimsenin önem vermediği hususlardır.

Gazzâlî'nin "*mahiyeti ve hakikati bulunmayan, ne âlemde meydana gelen olaylardan, ne de özünün gerektirdiği ve ondan*

çıkan şeylerden haberi olan basit bir varlığın ne güzelliği ola-
 [559] *bilir?..."* yolundaki sözü bütününüyle yanıltır; çünkü filozoflar mahalle muhtaç olmayan bir mahiyeti kabul etmiş olsalardı, bu mahiyet sıfatlara muhtaç olmadığı gibi, kendisinin bir mahâlde bulunması dışında, sıfatların da bir mahalli olmazdı ve dolayısıyla bu mahiyet kuvve tabiatıyla fiil tabiatından oluşmuş olurdu. Oysa İlk İlke mutlak anlamda var olan bir mahiyete sahiptir. Var olan şeyler ise, ancak O'nun sayesinde bir mahiyete sahip olmuşlardır. Bu İlk İlke, var olan şeyler, O'nun kendi özünü bilmesi dolayısıyla var oldukları ve akılla kavrandıkları için mutlak anlamda varlıkları bilen bir varlıktır; çünkü bu İlke İlke, varlıkların var ve akılla kavranır olmalarının nedeni ise ve bu varlıklar da mahiyetleri dolayısıyla var olup, İlk İlke'nin bilgisi dolayısıyla akılla kavranır iseler, bu ilke, onların mahiyetlerinin var ve akılla kavranır olmalarının da nedenidir. Filozoflar yalnızca O'nun varlıkları bilmesinin, insanın varlıkları, varlıkların eseri olarak, bilmesine benzediğini reddetmişler ve O'nun varlıkları bilmesinin, insanın onları bilmesinin tam zıddı olduğunu ileri sürmüşlerdir; çünkü bu türlü bir bilgi için kesin kanıt bulunmaktadır. Eş'arîlerin görüşüne göre ise, Tanrı'nın ne bir mahiyeti ne de bir özü bulunmaktadır; çünkü kimi Eş'arîler, Tanrı'nın, özü öteki varlıklardan ayırt eden özel bir mahiyeti bulunduğunu kabul
 [560] etmiş olsalar da, mahiyeti bulunmayan ve mahiyet de olmayan bir özün varlığı anlaşılamaz. Sûfîlere göre ise bu mahiyet Tanrı'nın en yüce isminin işaret etmiş olduğu mahiyettir.

Gazzâlî şöyle diyordu:

"Ayrıca onlara söylenen, 'bu saçma görüşleri benimsemiş olmanıza rağmen, çokluktan kurtulamadınız' sözüne ek olarak, biz şöyle deriz: Acaba O'nun kendi özünü bilmesi, özünün aynı mıdır, yoksa özünden başka bir şey midir? Eğer başka bir şey olduğunu söylerseniz, çokluk ortaya çıkmış olur. Eğer O'nun aynı olduğunu söylerseniz, sizinle, 'insanın özünü bilmesi özünün aynıdır' diyen kimse arasında ne fark kalır?"

Gazzâlî'nin bu sözü son derece zayıf bir sözdür. Böyle bir sözü söyleyen kimse, yerilmeye ve kınanmaya en çok layık

olan kimsedir; çünkü bu, sonradan var olma, değişme ve eksiklik sıfatlarından uzak olan yetkin varlığın eksik ve değişken sıfatlarla nitelendirilmesinden başka bir şey değildir. Gerçekte insan bir mahâl ve bu mahâlde bulunan bilgiden oluşmuş bir şey olduğuna göre, onun bilgisinin, daha önce de belirtildiği gibi, bir bakıma özünden başka bir şey olması gerekir; çünkü mahâl bilgideki ve özdeki değişmenin nedenidir. İnsan, ancak insan olduğu ve duyularla algılanan bütün varlıklar arasında özünlü olarak bulunan değil, özüyle birlikte bulunan [561] akıl bakımından en şerefli olduğu için, kendi özü dolayısıyla akıl olan şeyin varlıkların en şerefli olması ve onun insan aklında bulunan eksiklikten uzak olması gerekir.

Gazzâlî'nin, "eğer O'nun özünün akıl ve bilgi olduğu; dolayısıyla O'nun bir özünün ve onunla birlikte bulunan bir bilginin bulunmadığı söylenirse, deriz ki: Bu sözün aptalca söylenmiş bir söz olduğu açıktır; çünkü bilgi niteleneni gerektiren bir nitelik, bir ilintidir; O'nun kendi özünden akıl ve bilgi olduğunu söylemek, O'nun kudret ve irade olduğunu ve kendi özüyle var olduğunu söylemeye benzer; böyle bir sözü söylemek de siyahlık ve beyazlığın kendi özleriyle var olduklarını; niceliğin, dörtlüğün ve üçlüğün kendi özleriyle var olduklarını ve bütün ilintilerde de durumun böyle olduğunu söylemeye benzer...; öteki nitelikler de bunun gibidir" sözüne gelince, bu konuda derim ki:

Onun bu sözündeki yanlışlık ve çarpıklık oldukça açık bir biçimde görülmektedir; çünkü tözlük adına özüyle var olan tözden daha layık olan bir sıfatın bulunduğu açıkça ortaya konmuştur. İşte bu sıfat, özüyle var olan tözü, özüyle var olan hâline getiren sıfattır. Çünkü bu sıfatın mahalli ne kendi özüyle ne de fiil hâlinde var olan bir şeydir; aksine onun kendi özüyle ve fiil hâlinde var olması ancak bu sıfattan ileri gelmektedir. Her ne kadar bazı ilintilerin tabiatından onların değişen nesnelerde bir mahalle muhtaç olduğu açıkça anlaşılssa da, bu sıfat varlığı bakımından ilintilerin tam karşısında yer [562] alır; çünkü ilintilerde asıl olan, onların başkaları dolayısıyla var olmaları; mahiyetlerde asıl olan ise, bu dünyadaki var olup yok olan nesnelerin mahiyetlerinin bir dayanağa muhtaç

olmaları bir yana bırakılacak olursa, onların kendi özleriyle var olmalarıdır. Böyle bir nitelik, ilintilerin tabiatından son derece uzaktır. Gazzâlî'nin öteki dünyadaki bilgiyi bu dünyada bulunan ilintilere benzetmesi, son derecede saçma bir benzetmedir. Hatta bu benzetme nefsi, üçlük ve dörtlük gibi bir ilinti olarak kabul eden bir kimsenin görüşünden daha da saçmadır. Bütün olarak bu görüşün tutarsızlığı ve saçmalığı konusunda bu kadarı yeterlidir. O hâlde, gelin, bu kitaba "Filozofların Tutarsızlığı" değil, yalnızca "Tutarsızlık" adını verelim. Bilginin tabiatı ilintinin tabiatından; ve özellikle İlk İlke'nin (*Tanrı'nın*) bilgisi, ilintinin tabiatından tasavvur edilemeyecek kadar uzaktır. Tanrı'nın bilgisinin tabiatı ilintinin tabiatından son derece uzak olduğuna göre, bir mahalle muhtaç olmaktan da son derece uzaktır.

7. İlk Varlıkta Başkasıyla Cinste Ortaklık

[563]

Yedinci Tartışma: Filozofların, İlk'in Kendisinden Başkasıyla Cinste Ortak Olamayacağı ve Ondan Bir Ayırımla Ayrılamayacağı; Akıl Açısından Cins ve Ayırım Bölümlemesinin O'na Uygulanamayacağı Konusundaki Sözlerinin Geçersizliği

Gazzâlî der ki:

Filozoflar bu görüşte birleşmişler ve buradan şu sonuca varmışlardır: Eğer [İlk'in] kendisinden başkasıyla cins bakımından ortak olması mümkün değilse, bir ayırımla ondan ayrılması da mümkün değildir. Dolayısıyla O'nun bir tanımı yoktur. Çünkü tanım, cins ve ayırımdan meydana gelir. Kendisinde bileşiklik bulunmayan şeyin tanımı da yoktur; çünkü tanım, bir türlü bileşikliktir. Filozoflar şu iddiada bulunurlar: İlk'in, var olması, töz olması ve başkasının bir nedeni olması bakımından ilk nedeni ile aynı olduğu, fakat başka bir açıdan kesinlikle ondan farklı bulunduğu sözü, cinste bir ortaklık bulunduğu anlamını taşımaz; aksine bu söz, genel anlamda zorunlu olan bir nitelikte ortaklık bulunduğu anlamını ifade eder. Mantıkta bilindiği üzere, cinsle zorunlu nitelik arasında genellik bakımından bir ayrılık bulunmasa da, gerçeklik bakımından bir ayrılık vardır; çünkü cins "o nedir?" sözüne karşılık olarak söylenen özünlülük [564] bir genel kavramdır, tanımlanan şeyin mahiyetinde bulunur ve onun özünü oluşturan bir parçasıdır. Söz gelişi, insanın diri olması, insanın mahiyetinde, yani hayvanlıkta bulunur, hayvanlık ise bir cinstir; oysa onun doğmuş ve yaratılmış olması, onun zorunlu bir niteliği olup, ondan hiçbir zaman ayrılmadığı hâlde, mahiyetinde yer almaz. Bu husus herhangi bir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde Mantık Biliminde yer almaktadır.

Ayrıca filozoflar şu iddiada da bulunurlar: Varlık asla nesnelerin mahiyetinde bulunmaz, aksine ya gök yüzü gibi, onun ayrılmayan zorunlu bir niteliği olarak, ya da sonradan var olan nesneler gibi, onların yok iken var olmaları suretiyle mahiyetle ilişkili bir şeydir. Dolayısıyla varlıkta ortaklık, cinste ortaklık demek değildir.

Öteki nedenler gibi onun, kendisinden başkasının bir nedeni olmasında ortaklığına gelince, bu da mahiyette yer almayan zorunlu bir ilişkideki ortaklıktır; çünkü ne ilkelik ne de varlık özü oluşturan bir parçadır; aksine bunlar, özün mahiyetinin parçaları özü oluşturduktan sonra, öz için zorunlu şeylerdir. Dolayısıyla varlıkta ortaklık, cinsten değil öze bağlı, genel anlamda zorunlu olan bir nitelikteki ortaklıktan başka bir şey değildir. İşte bundan dolayı nesneler, ancak kendilerini oluşturan parçalarıyla tanımlanabilirler. Eğer nesneler zorunlu niteliklerle tanımlanırlarsa, bu türlü tanımlar bir şeyin, hakikatinin tasviri için değil, ayırımı için yapılmış bir açıklamasıdır (*resm*). Söz gelişi, üçgenin tanımı ile ilgili olarak, onun iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olan şey olduğu söylenemez; oysa her üçgen için bu, genel anlamda zorunlu bir niteliktir. Aksine onun tanımı ile ilgili olarak, onun kendisini üç kenarın kuşattığı bir şekil olduğu söylenebilir.

Onun töz olmaksızın ortaklığında da durum böyledir; çünkü onun töz olmasının anlamı, onun bir dayanakta bulunmamasıdır; oysa var olan şey cins değildir; çünkü, o kendisine olumsuz bir şey eklendiği, yani bir dayanakta bulunmadığı için, bir şeyin yapısını oluşturan bir cins değildir. Aksine kendisine bir olumluluk ilişir ve onun bir dayanakta var olduğu söylenirse, o, ilintili (*arazî*) bir cins olmaz. Çünkü töz, kendisinin bir açıklaması (*resm*) niteliğinde olan tanımıyla, yani onu bir dayanakta bulunmadan var olan bir şey olmasıyla bilen bir kimse, onun bir dayanakta bulunup, bulunmadığını bilmesi bir yana, var olduğunu bile bilemez.

Ancak tözün açıklamasıyla ilgili olarak bizim sözümüzün anlamı şudur: Töz bir dayanakta bulunmadan var olan bir şeydir; yani var olduğunda, bir dayanakta bulunmadan var olan belli bir hakikattir. Fakat biz bununla tözün tanımı sırasında fiilen var olduğunu kastetmiyoruz. O hâlde onda ortaklık cinsten ortaklık değildir. Gerçekte mahiyeti oluşturan parçalardaki ortaklık özel bir ayırımı gerektiren cinsteki bir ortaklıktır. Oysa İlk'in zorunlu varlık dışında bir mahiyeti yoktur. Çünkü

zorunlu varlık, gerçek bir tabiat ve yalnızca kendisine ait olan kendi özündeki bir mahiyettir. Varlığın zorunluluğu yalnızca kendisine ait ise, başkası bu zorunluluğu paylaşamamaktadır; dolayısıyla varlığın zorunluluğu O'ndan türsel bir ayırımla ayrılmadığı gibi, O'nun bir tanımı da yoktur.

Derim ki:

Gazzâlî'nin bu konuda filozoflardan aktardıkları işte bu kaddedir. Onun aktarmış olduğu hususlarda doğru olanları da, yanlış olanları da vardır. Filozofların *"ilk'in kendinden başka- [566] sıyla cinsten ortak olması mümkün olmadığı gibi, bir ayırımla ondan ayrılması da mümkün değildir"* biçimindeki sözlerine gelince, eğer Gazzâlî buradaki cins sözünden onun ortaklaşa olarak aynı anlamda kullanılmasını ve yine ayırımdan da aynı tür bir kullanımı kastediyorsa, böyle bir şey doğrudur; çünkü niteliği böyle olan her şey, genel sûretle özel sûretten oluşmuştur ve bu türlü şeylerin de bir tanımı vardır. Eğer Gazzâlî cins sözünden öncelik ve sonralık bakımından benzetme yoluyla kullanılan bir şeyi kastediyorsa, böyle bir şeyin de *"varlık", "şey" "hüviyet" veya "öz" gibi bir cinsi bulunmaktadır ve dolayısıyla onun da bir tür tanımı bulunabilir; çünkü bu gibi tanımlar, "nefsin organ sahibi tabîi cismnin yetkinliği (kemal=entelechia); tözün, bir dayanakta bulunmayan varlık"* biçiminde tanımlanması gibi, bilimlerde kullanılmaktadır, fakat bu tür tanımlar bir şeyin bilinmesi için yeterli değildir. Onlar ancak bu tür tanımların içerdiği unsurlardan her birini göstermek ve onların özelliklerini tasavvur etmek amacıyla yapılır.

Gazzâlî'nin, varlık adının ancak nesnelerin özlerinin genel [567] ve zorunlu bir niteliğini gösterdiği biçiminde filozoflardan aktardığına gelince, bu görüş doğru değildir. Birçok yerde açıklamış olduğumuz bu görüşü İbn Sînâ'dan başkası ileri sürmemiştir. İbn Sînâ, varlığın ortaklaşa olarak aynı anlamda kullanılan bir cins olduğunu ve yine onun ortaklaşa kullanılan bir isim olduğunu kabul etmediği için, onun nesnelerin genel ve zorunlu bir niteliğini gösteren bir isim olduğunu ileri

sürmüştür.⁸⁶ Gerçekte İbn Sînâ'nın öz hakkında söylediklerini zorunlu nitelik konusunda da söylemesi gerekir. Eğer varlık zorunlu bir nitelik olsaydı "o nedir?" sorusunun yanıtı olarak verilemezdi. Yine eğer varlık nesnelerin zorunlu bir niteliğini gösterseydi, acaba bu zorunlu niteliği ortaklaşa aynı anlamda mı, ortaklaşa farklı anlamda mı, yoksa bir tür zorunlu nitelendirme dolayısıyla mı gösterirdi? Eğer varlık bu zorunlu niteliği ortaklaşa aynı anlamda gösterseydi, nasıl olur da özleri çeşitli nesnelere ortaklaşa aynı anlamda verilen bir ilintinin bulunması mümkün olurdu? Sanıyorum ki, İbn Sînâ da bunu kabul edecektir. Bu, şu nedenle imkânsızdır: Çeşitli nesnelerden uyumlu tek bir şeyin çıkması, ancak bu çeşitli şeylerin bir tek tabiatta birleşmeleri bakımından, mümkün olur; çünkü bir tek zorunlu niteliğin, tıpkı bir tek aklın(?) (fiilin) bir tek tabiattan çıkması gibi, bir tek tabiattan çıkması gerekir. Bu imkânsız olduğuna göre, varlık adı ancak anlam bakımından birbirlerine yakın olup, bu açıdan birbirlerine oranla daha yetkin olan nesnelerin özlerini göstermektedir. İşte bu nedenle, bu türden bir varlığı bulunan nesnelerde bir ilke vardır ve ilke de bu cinsten öteki varlıkların nedenidir. Söz gelişi, "sıcak" sözcüğü, öncelik ve sonralık bakımından, hem ateşe hem de sıcak nesnelere verilebilir. "Sıcak" sözcüğünün kendisine öncelikle verildiği şey olan ateş, öteki sıcak nesnelerin sıcak olarak varlığının nedenidir. Töz, akıl, ilke vb. gibi terimlerde de durum böyledir. *Metafiziğin (İlm el-İlâhî)* içerdiği çoğu tabiatlar da bu cinstendir. Bu nitelikteki deyimler, tözlerde (*cevherlerde*) ve ilintilerde (*arazlarda*) bulunur.

Tözün açıklanmasında Onun (Gazzâlî'nin) söylemiş oldukları anlamsız birtakım sözlerden ibarettir. Oysa bu dünyada bulunan nesnelerin cinslerinin, kendi tanımlarında yer alma-

86 Krş., İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifa, el-İlâhiyyat*, I, ss. 29-31. İbn Rüşd'ün yorumu, İbn Sînâ'nın varlığı özel bir tür ilinti olarak gördüğü biçimindeki yanlış bir yorumdan kaynaklanmaktadır. Fazlur Rahmân'ın da belirttiği üzere (agm., ss. 1-16) İbn Sînâ, gerçekte, varlığı bizzat mevcut olmayan nesnelere eklenmiş bir ilinti ya da sıfat olarak değil, onların gerçekliği hakkında bilgi verici önermelerin ortaya konmasının ilk koşulu olarak görmektedir. Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre sırf bir şeyin varlığından söz etmek totolojidir. İbn Sînâ, *Kitâb, eş-Şifâ, el-İlâhiyyat*, I, ss. 29-30.

sı gibi, varlık da kendi tanımında yer alan bir töz cinsidir. Bu hususu Ebû Nasr el-Fârâbî, *Burhan* konusundaki kitabında açıklanmıştır ve bu husus filozoflar arasında çok yaygın bir görüştür. İbn Sînâ ancak şu noktada yanılığa düşmüştür: “Varlık” deyiminin Arap dilinde “doğru”yu işaret ettiğini ve “doğru”yu işaret edenin de bir ilintiye (*araza*) işaret edip, gerçekte mantıksal ikinci kavramlardan birine işaret etmediğini [570] görünce, onun, çeviricilerin kullandıkları bu anlamı işaret ettiğini sanmıştır. Oysa durum böyle değildir; aksine çeviriciler bundan yalnızca onun “öz” ve “şey” deyimlerinin işaret ettiği şeyi gösterdiğini kastetmişlerdir.

Ebû Nâsr el-Fârâbî, bunu *Kitâb el-Hurûf* (*Harfler Kitabı*) adlı yapıtında açıklanmış⁸⁷ ve burada düşülen yanılığının nedenlerinden birinin, “varlık” (mevcûd) deyiminin türetilmiş bir şekle sahip bulunması ve türetilmiş olan şeyin de bir ilintiyi göstermesi olduğunu ortaya koymuştur. Gerçekte de o, dilin kendisinde türetilmiş bir sözcüktür. Ancak çeviriciler, Arap dilinde eski filozofların töz ve ilintiye kuvve ve fiile ayırmış oldukları bu kavrama işaret eden bir sözcük, başka bir deyişle, bir ilk örnek olarak kullanabilecekleri bir sözcük bulamadıkları için, onlardan bazıları kök anlamı anlaşılmamak ve dolayısıyla bir ilintiye işaret etmemek kaydıyla onu “varlık” (mevcûd) deymiyle ifade etmişlerdir. Dolayısıyla “öz” sözcüğüyle aynı anlamı ifade eden bu kavram dille ilgili bir sözcük olmayıp, teknik bir terimdir. Bazıları da burada ortaya çıkan güçlükten ötürü, Yunan dilinde yüklem konusuna bağlantısını [571] gösteren zamirden türetmek suretiyle ifade edilmeye çalışılan kavramı bu anlama delâlet eden bir kavramla açıklamak istemişlerdir; çünkü bu dile göre, bu sözcük bu anlama en yakın olanıdır. Böylece “mevcut” deymi yerine “hüviyet” deymi kullanılmış; ancak Arap dilinde bulunmayan böyle bir sözcüğün türetilmiş olması bu sözcüğün kullanılmasını zorlaştırmıştır. İşte bundan dolayıdır ki, öteki zümre, “mevcut” sözcü-

87 Fârâbî, *Kitâb el-Hurûf*, neşr. M. Mehdi, Beyrut 1970 s. 113. Bu eserin bir özeti Prof. Dr. Hüseyin Atay tarafından yapılmıştır (*AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVII, (1969) ss. 315-327).

günü tercih etmiştir. “Doğru” anlamındaki “mevcut” kavramı mahiyet kavramından farklı bir şeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla varlığı bilmeyen bir kimse pekâlâ mahiyeti bilebilir. İşte bu kavram bileşik bir nesnede zorunlu olarak mahiyetten başkadır. Basit nesnede ise, bu kavram çeviricilerin “mevcut” sözcüğüyle ifade ettikleri kavramdan farklı olarak, mahiyetle aynıdır; çünkü bu, mahiyetin kendisidir. Söz gelişi, eğer biz, “varlık kısmen töz, kısmen de ilintidir (arazdır)” dersek, “mevcut” sözcüğünden çeviricilerin ifade etmek istedikleri anlamı anlamak gerekir ki, bu da çeşitli nesnelerin özlerine öncelik ve sonralık dolayısıyla verilen bir anlamdır. Buna karşılık, eğer biz, “öz vardır” dersek, bundan da “doğru” sözünden an-[572] laşılan şeyin anlaşılması gerekir. Aynı şekilde eğer biz, Aristoteles’in *Fizik*’inin başında eski filozoflardan Parmenides ve Melissus ile yaptığı, tartışma konusu olan, “mevcut bir midir, yoksa birden fazla mıdır?”⁸⁸ şeklinde eskiler arasında yaygın bir sorunu anlarsak, “mevcut”tan yalnızca öze delalet eden şeyin anlaşılması gerekir. Eğer “mevcut” bir konuda bulunan ilintiye delalet etseydi, “mevcut birdir” sözü kendi kendisiyle çelişik olurdu. İşte bütün bunlar filozofların kitaplarına vakıf olanlarca açıkça bilinen hususlardır.

Gazzâlî, filozofların sözlerini açıkladıktan sonra, onları cevaplandırmaya girişmiş ve şöyle demiştir:

İşte filozofların görüşlerinin anlamı budur. Bu görüşler üzerinde, araştırma ve geçersiz kılma olmak üzere, iki yönden durulabilir. Araştırma açısından bu konu üzerinde şöyle denebilir: Bu görüşün açıklanması böyle olduğuna göre, İlk İlke hakkında böyle bir şeyin imkânsız olduğunu hangi yolla bildiğinizi ortaya koymalısınız ki, ikiciliğin reddini ona dayandırabilesiniz. Çünkü siz, ikinci ilkenin İlk İlke ile bir şeyde ortak olması ve bir başka şeyde ise farklı olması gerektiğini; [573] kendisinde ortaklık ve farklılık bulunan şeyin bileşik olduğunu söylemişsiniz. Oysa İlk İlke’nin bileşik olması imkânsızdır.

Derim ki:

Bunun ancak ortaklaşa ayrı anlamlı olarak kullanılan bir cins aracılığıyla değil, ortaklaşa aynı anlamlı olarak kullanılan cins aracılığıyla var olan bir ortaklık olduğunu söylemiştim. Eğer ikinci ilahın uluhiyet bakımından ilk ilahın derecesinde bulunan bir ilah olduğu düşünülürse, ilah adı her ikisi için de ortaklaşa aynı anlamda kullanılan bir cins olacak, dolayısıyla onların bir ayırımla ayrılması gerekecek ve bunun sonucunda da onlardan her biri bir cinsle bir ayırmadan meydana gelmiş olacaktır. Oysa filozoflar, öncesiz bir varlık için cinste bir ortaklığı asla mümkün görmezler. Eğer “*mevcut*” sözcüğü öncelik ve sonralık bakımından kullanılıyorsa, önce olanın sonrakinin nedeni olması gerekir.

Daha sonra Gazzâlî, onların (filozofların) görüşlerini reddederek der ki:

Biz deriz ki: Bu türlü bir bileşimin imkânsızlığını nereden biliyorsunuz? Çünkü bununla ilgili olarak sıfatların reddi konusunda sizden aktarılan görüşlerden başka bir kanıt yoktur. Bu kanıta göre, cins ve ayırmadan bileşik olan şey birtakım parçaların bir araya gelmesinden oluşmuştur. Eğer parçalardan biri veya hepsinin, başkaları bulunmaksızın, varlığı mümkün ise, bu bir tek parça zorunlu varlık (*vâcib el-vucûd*) olup, ötekiler zorunlu değildir. Eğer parçaların bir arada bulunmaksızın varlığı ve bir arada bulunanların da parçaları bulunmaksızın varlığı mümkün değilse, bunların hepsi de nedenli olup, başkasına muhtaçtır. Biz bu hususu, sıfatları ele alırken tartışmış ve nedenler dizisinin sona ermesi bakımından böyle bir şeyin imkânsız olmadığını açıklamıştık. Aslında ortaya konan kanıt da yalnızca nedenler dizisinin sona erdiğine işaret etmektedir.

Zorunlu varlığın nitelendirilmesinin gerekliliği konusunda filozofların ortaya atmış oldukları büyük güçlüklerle gelince, bu türlü güçlüklerin varlığına dair hiçbir kanıt yoktur. Eğer zorunlu varlık onların, nitelendirdikleri gibi, kendisinde çokluk bulunmayan bir varlık ise, onun varlığı için başkasına ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla zorunlu varlığın ispatı için de bir delil

yoktur. Yalnızca nedenler dizisinin sona ermesi konusunda delil vardır. Biz bu konuyu sıfatları ele alırken bütünüyle işlemiştik. Bu husus, bu türlü bir çoklukta daha açık olarak görülmektedir; çünkü bir şeyin cins ve ayırımı bölünmesi, nitelendirilen şeyin öze ve sığata bölünmesine benzemez; zira sıfat özden, öz de sıfattan başkadır. Oysa tür her bakımdan cinsten farklı değildir. Her ne zaman biz türden söz etsek, bir fazlalıkla birlikte cinsten de söz etmiş oluruz. Söz gelişi biz, insandan söz edince, akıllılık (*nutk*) niteliğinin eklenmesiyle hayvandan başka bir şeyden söz etmiş olmayız. “İnsanlık, hayvanlık olmadan olabilir mi?” sorusu “insanlık başka bir şey kendisine eklendiğinde, kendi özü bulunmadan var olabilir mi?” sorusuna benzer. İşte bu nitelik ve nitelendirilenin sahip bulunduğu çoklukta daha imkânsızdır. O hâlde nedenliler zincirinin, biri göklerin, öteki unsurların veya biri akılların öteki bütün cisimlerin nedeni olmak üzere, iki nedende sona ermesi ve aralarında, aynı mahâldeki kırmızılık ve sıcaklık arasındaki karşıtlık gibi, anlam bakımından karşıtlık ve ayrılık bulunması niçin imkânsız olsun? Çünkü kırmızılıkla sıcaklık, kırmızılıkta bölünmeyi kabul edecek kadar cinse ve ayırımı ilişkin bir bileşim bulunduğu düşünülmezsizin, anlam bakımından birbirlerine karşıttırlar. Aslında burada bir çokluk bulunsa bile, bu çokluk, özün birliğine zarar vermeyecek bir çokluk türüdür. O hâlde böyle bir şey nedenler konusunda niçin imkânsız olsun? Böylece filozofların yaratıcı iki tanrının yokluğunu ortaya koymakta yetersiz kaldıkları ortaya çıkmaktadır.

Derim ki:

Cins ve ayırımdan oluşan birleşim, kuvve hâlindeki şeyle fiil hâlindeki şeyden oluşan bileşimin aynıdır; çünkü cinsin delalet ettiği tabiat, ayırım ve sûret adı verilen tabiat bulunmaksızın, hiçbir zaman fiilen var olamaz. Filozoflara göre, bu iki tabiatın bileşik olan her şey, var olup, yok olucudur ve bir fâili vardır; [576] çünkü ayırım, cinsin kuvve hâlinde olması bakımından, varlığının koşullarından biridir. O hâlde cins ayırımı bakımından var olamaz. Cinsle ayırımdan her birinin ötekiyle olan münasebeti ötekinin varlığının koşuludur. Bir şeyin kendisi, kendi

varlığının koşulunun nedeni olamaz. O hâlde onun kendisinde koşul ve koşullunun bir arada bulunması suretiyle kendisine zorunlu olarak varlık veren bir nedeni bulunmaktadır. Yine onlara (filozoflara) göre gerçekte alıcı olan (*kabil*) yalnızca kuvve hâlinde bulunandır; o fiil hâlinde ancak ilintili olarak bulunmaktadır. Alınan şey (*makbul*) ise fiil hâlinde olandır; o kuvve hâlinde ancak ilintili olarak bulunmaktadır. Çünkü alınan şey, alıcı olmadan ancak onlardan biri kuvve hâlinde başka bir şey olup, fiilen alınan şey olması bakımından ayrılabilir. Kuvve hâlinde başka bir şey olan her şey zorunlu olarak o başka şeyi alacak ve fiil hâlinde bulunduğu şeyi bırakacaktır. İşte bu nedendir ki, eğer hem fiil hâlinde alıcı olan hem de fiil hâlinde alınan şey bulunacak olsaydı, her ikisi de kendi başına var olurdu. Oysa alıcı olan zorunlu olarak cisimdir. Çünkü alıcılık öncelikle cisme ya da cisimde bulunan şeye aittir; ilintiler, sûretler, [577] düzlem, çizgi, nokta ve kısaca bölünmeyen şey alıcılıkla nitelenemez. Cisim olmayan fâile gelince, bunun hakkında daha önce kanıt getirilmiştir. Cisim olmayan ve cisimde bulunmayan alıcıların varlığı ise, her ne kadar filozofların kuvve hâlindeki akıl konusunda kuşkuluları varsa da, imkânsızdır. Aslında nitelik ve nitelenenden bileşik olan şey öze eklenmiş bir şey değilse, var olup, yok olucudur ve dolayısıyla zorunlu olarak bir cisimdir. Eğer nitelenen ve nitelikten bileşik olan şey kendisinde toz bakımından kuvve hâli bulunmaksızın ve hatta eski filozofların gök cisimleri hakkında ileri sürdükleri üzere, o nitelikle ilgili olarak bir kuvve hâli olmaksızın, öze eklenmiş bir şey ise, onun da yine zorunlu olacak bir niteliğinin bulunması ve bir cisim olması gerekir, çünkü niteliği taşıyan o özden cisimlik kalktığı takdirde, duyularla algılanan alıcılığı da kalkmış olur. Aynı şekilde bu niteliğin duyu ile idrak edilmesi de ortadan kalkacak: hem nitelik hem de nitelendirilen akıl hâline gelmiş olacak ve [578] dolayısıyla bunlar basit bir tek kavrama indirgenmiş olacaktır, çünkü akıl ve akılla kavrananın tabiatından onların bir tek kavram oldukları ortaya çıkmıştır, zira onlardaki çokluk ilintili, yani konu (*dayanak*) yönünden bir çokluktur. Kısaca, filozofların bir öz ile öze eklenmiş sıfatların varlığını kabul etmeleri,

onların öncesiz bir cisimle onda yer alan ilintilerin varlığını kabul etmelerinden başka bir şey değildir. Fakat onlar gerçeğin bilincinde değildirler, çünkü onlar, cisimlikten ibaret olan niteliği ortadan kaldırdıklarında cismin kendisindeki duyular kavram da ortadan kaldırılmış olacak ve dolayısıyla ortadan ne özne (*kamil*) ne de yüklem (*mahmul*) kalacaktır. Eğer filozoflar özne ile yüklem maddeden ve cisimden ayrı olduğunu kabul ederlerse, onların akıl sahibi ve akıl edilir olmaları gerekir. İşte bu basit (bileşik olmayan) bir tek gerçek varlıktır.

Gazzâlî'nin filozofların yanılgısının yalnızca Tanrı'ya zorunlu varlık demelerinden ileri geldiğini ve bunun yerine "*nedeni bulunmayan*" deyimini kullanmaları hâlinde de, zorunlu varlığın zorunlu sıfatları konusunda ileri sürdükleri hususların İlk İlke için geçerli olmadığı, sözü doğru değildir, çünkü nedeni bulunmayan bir varlık kabul edildiğinde, onun özünlülük olarak varlığının zorunlu olması gerekir. Nitekim özünlülük olarak varlığı zorunlu olan bir varlık kabul edildiğinde de, onun bir nedeninin bulunmaması zorunludur. Nedeni bulunmayan varlığın ise, neden ve nedenli olmak üzere ikiye ayrılması daha uygun olur.

Kelâmcıların İlk İlke'yi nitelik ve nitelenenden bileşmiş kabul etmeleri, onun etkin (*fâil*) bir nedeninin bulunmasını gerektirir. Dolayısıyla bu İlk İlke ne ilk neden ne de zorunlu varlık olur. Böyle bir şey ise, İlk İlke'nin nitelikle nitelenenin, kendilerinde basit bir tek kavrama indirgendiği varlıklardan biri olduğu şeklindeki görüşlerine aykırıdır. Dolayısıyla bunu yinelemenin, bu konuda sözü uzatmanın bir anlamı yoktur.

Gazzâlî'nin, "*İlk İlke'nin (Yüce Tanrı'nın) nitelenen ve nitelenene eklenmiş bir nitelikten meydana gelmesi imkânsız değilse, O'nun nitelenenle, nitelenenle aynı olan nitelikten meydana gelmesinin imkânsız olmaması daha uygun olur*" sözüne gelince, bu konuda biz daha önce onların maddelerden ayrı oldukları hâlde, hangi yönden imkânsız olduğunu, hangi yönden imkânsız olmadığını söylemiştik.

Gazzâlî'nin, "*Filozofların ikiliğin reddi konusundaki kanıtlarının bu âlemde, söz gelişi biri gök yüzünün öteki ise yeryüzünün, ya da biri cisimlerden akılla kavrananın öteki de cisimlerden duyularla algılananın nedeni olmak üzere, iki tanrının bulunmasına bir engel olmadığı ve bir tek mahâlde bulundukları için, bunlar arasında kırmızı ile ısı arasında bulunan ayrılık gibi bir aykırılık bulunmasını gerektirmeyen ayrılık ve farklılığın bulunduğu*" şeklindeki sözü doğru değildir. Çünkü bir [580] varlığın çeşitli tabiatların eseri olarak değil de, yalnızca bir tek tabiat ve bir tek özün eseri olarak meydana getirilmesi ve var edilmesi düşünüldüğü takdirde, tabiat ve akıl bakımından ilk tabiata denk olan bu tabiatta bir başka şeyin kabul edilmesi, onların bir nitelikte ortak, bir başka nitelikte ise farklı olmalarını gerektirir. Onları farklı kılan şeyin ise, bireylerin farklılığı ya da türlerin farklılığı türünden olması gerekir. Eğer bu farklılık, türlerin farklılığı türünden ise ortak bir ad olarak onlara tanrı (*ilah*) adı verilir. Böyle bir şey ise, onların ileri sürdükleri görüşe aykırıdır; çünkü bir tek cinsten ortak olan türler, ya birbirlerine zıttırlar ya da zıtlar arasında bir yerde bulunurlar. Gerçekte bütün bunlar im-kansızdır. Eğer onların farklılığı bireysel bir farklılık ise, onların her ikisi de bir maddede bulunmaktadır. Bu da, üzerinde birleşilen görüşe aykırıdır. Bu tabiatlardan birinin ötekinden daha üstün olduğu ve bu tabiatın öncelik ve sonralık bakımından onlara yüklem olarak verildiği kabul edilirse, ilk tabiat ikincisinden daha üstün ve ikincisi de zorunlu olarak birincinin eseri demektir. Böylece, söz gelişi, göklerin var edicisi, unsurları var [581] eden nedenin de var edicisi olacaktır. İşte filozofların görüşü budur. Her iki görüş de, yani İlk İlke'nin çok sayıda nedenler aracılığıyla bir şeyi yaptığı görüşüyle, İlk İlke'nin aracısız olarak birbirinden değişik bütün nesnelerin özünü nedeni olduğu görüşü, İlk Neden'in kabulüne iletmektedir. Fakat ikinci görüş, filozoflara göre, doğru değildir; çünkü açıkça bilinmektedir ki, âlemler bir neden ve bir nedenli aracılığıyla var olmuşlardır. Dolayısıyla bu nedenleri incelemek, bizi bütün nesnelerin bir İlk Neden'i bulunduğu sonucuna iletmektedir.

Eğer bu çeşitli ilkeler birbirlerinden bağımsız iseler, yani birbirlerinin nedeni değillerse, âlemin birbirine bağlı bir tek şey olması mümkün değildir. Tanrı'nın *"Yerde ve gökte Tanrı'dan başka ilahlar bulunsaydı, her ikisi de bozulurdu"*⁸⁹ anlamındaki sözü bu görüşü geçersiz kılmaktadır.

Gazzâlî der ki:

Eğer "böyle bir şey, ancak iki öz arasındaki farklılığın, varlığın zorunluluğunun bir koşulu olması hâlinde, onlardan her birinin bir zorunlu varlığının bulunması gerektiğinden ve dolayısıyla aralarında bir farklılığın bulunmamasından ve bu iki öze ait farklı özelliklerin koşul olmaması hâlinde ise, zorunlu varlığın koşulu olmayan her şeyin varlığının, zorunlu varlık olmadan da, bulunabilmesinden ve zorunlu varlığın bu durumda başkasıyla tamamlanmış olmasından ötürü imkânsızdır"

[582] denirse, buna şu karşılığı veririz: İşte bu, sıfatlar konusunda sizin söylediklerinizin aynısıdır ve bu konudan daha önce yeterince söz etmiştik. Bütün bu hususlardaki yanılmanın kaynağı, zorunlu varlık sözüdür. Bu sözü bir yana atalım. Çünkü biz, zorunlu varlıktan fâili bulunmayan öncesiz bir varlığı kastetmedikçe, kanıtın zorunlu varlığa delalet edeceğini kabul etmiyoruz. Eğer kastedilen şey bu ise, zorunlu varlık sözünü bırakalım; nedeni ve fâili bulunmayan bir varlıkta çokluğun ve farklılığın bulunamayacağını açıklayalım. Ancak buna kanıt getirilmesi mümkün değildir.

Böylece geriye onların, *"acaba bu (yani farklılık), nedeni bulunmayan varlığın nedeni bulunmamasının bir koşulu mudur?"* sorusu kalmaktadır. Ancak böyle bir soru saçma olmaktan ileri gidemez. Çünkü biz daha önce, koşulu araştırılmadıkça, nedeni bulunmayan şeyin nedeninin bulunmamasına bir neden gösterilemeyeceğini açıklamıştık. Bu, bir kimsenin şöyle sormasına benzer: Acaba siyahlık rengin renk olmasının bir koşulu mudur? Eğer koşulu ise, kırmızılık niçin renk olmuştur? Buna şöyle yanıt verilebilir: Bunlardan hiçbirisi rengin hakikati, yani renkliliğin gerçekliğinin akılda bulunması

açısından, koşul değildir. Rengin varlığı bakımından ise, onlardan belli bir tanesi değil, herhangi birisi koşuldur; çünkü gerçekte bir cinsin, ayırımı bulunmadan, var olması imkânsızdır. Aynı şekilde iki neden kabul edip, bunlarda sonsuzca gidişi sona erdiren kimse şöyle der: Onlar bir ayırımla birbirinden ayrılırlar; bu ayırımlardan belirli biri değil, herhangi [583] biri kesinlikle varlığın koşuludur.

Derim ki:

Gazzâlî'nin, filozofların kanıt konusunda anlattıklarının özü şudur: Onlar derler ki: Zorunlu varlıkta ikiliği meydana getiren ayırımın, ya zorunlu varlığın koşulu olması, ya da onun koşulu olmaması gerekir. Eğer aralarındaki farklılığı sağlayan ayırım, onlardan her birinin zorunlu varlığının koşulu ise, zorunlu varlıkta herhangi bir farklılık yok demektir. Dolayısıyla zorunlu varlık, zorunlu olarak birdir. Nitekim siyah, rengin zorunluluğunun, beyaz ise renkliliğin bir koşulu olsaydı, onlar renklilikte birbirlerinden ayrı olmazlardı. Eğer onların farklı olmalarını sağlayan ayırım, zorunlu varlığın kendisinde yer almıyorsa, zorunlu varlık ilintili olarak onlardan her birine ait demektir ve dolayısıyla onlar, her biri zorunlu varlık olmayan iki şeydir.

Oysa bu görüş doğru değildir; çünkü türler, cinsin varlığının koşuludur ve renklerden her biri de, belirli ve özel bir biçimde olmaksızın, cinsin varlığının koşuludur zira durum böyle olsaydı, onlar rengin varlığında birleşmezlerdi. Gazzâlî [584] bu görüşe karşı iki itiraz yöneltmektedir.

Bunlardan biri şudur: Böyle bir şey ancak zorunlu varlığın belli bir tabiatı gösterdiğinin sanılmasından ötürü ortaya çıkar. Oysa biz [kelâmcılara] göre, durum böyle değildir. Aksine biz, zorunlu varlıktan ancak olumsuz bir şeyi, yani nedeni bulunmayan bir şeyi anlarız. Olumsuzların nedeni yoktur. O hâlde nedeni bulunmayan şeyin reddinde nasıl olur da şöyle bir kanıt ileri sürülebilir: Nedeni bulunmayan belli bir şeyin farklı olmasını sağlayan ayırımın, ya onun nedeninin bulunmamasının bir koşulu olması, ya da olmaması gerekir. Eğer o koşul ise,

ne çokluk ne de farklılık söz konusudur. Eğer o koşul değilse, nedeni bulunmayan şeyde çokluğu meydana getirmez ve dolayısıyla nedeni bulunmayan şey birdir. Gazzâlî'nin, "*nedeni bulunmayan şey salt olumsuzluktur; olumsuzluğun bir nedeni bulunmadığına göre, nasıl olur da onun, varlığının nedeni olan bir koşulu bulunabilir?*" şeklinde ileri sürdüğü görüş mugalatadan [585] başka bir şey olmaması açısından geçersizdir. Çünkü belirsiz isimler (*el-esma'el-ma'dule*) yerine geçen ve varlıkları birbirinden ayırmada kullanılan özel olumsuzlukların, olumlu nitelikleri gerektiren birtakım nedenleri ve koşulları bulunduğu gibi, sözü edilen olumsuzluğu gerektiren birtakım nedenleri ve koşulları da bulunmaktadır. Dolayısıyla bu anlamda olumlu niteliklerle, olumsuz nitelikler arasında bir fark yoktur. Zorunlu varlığın zorunluluğu ise, nedeni bulunmayan zorunlu bir niteliğidir ve dolayısıyla "*zorunlu varlık*" demekle "*nedensiz*" demek arasında bir fark yoktur. Saçmalık, Gazzâlî'nin karşıtlarından değil, bu türlü sözleri söyleyenden gelmektedir.

Gazzâlî'nin ikinci itirazının özü ise şudur: Filozofların "*zorunlu varlığı ayırt eden ayırım ya koşul olur, ya da koşul olmaz; eğer koşul olursa, bunlardan hiçbirisi, zorunlu varlık olması bakımından, ötekinden ayrılmaz ve dolayısıyla da zorunlu varlık birdir; eğer koşul olmazsa, zorunlu varlığın kendisini ayıran bir ayırımı yoktur*" sözü bir kimsenin şöyle demesine benzer: [586] Eğer birden fazla renk bulunursa, bir rengi ötekinden ayırmanın ya rengin varlığının koşulu olması, ya da olmaması gerekir; eğer rengin varlığının koşulu ise, onlardan hiçbirisi, renk olması bakımından, ötekinden ayrılmaz ve dolayısıyla renk bir tek tabiat olur; eğer onlardan biri renkliliğin varlığının bir koşulu değilse, rengin, kendisini bir başka renkten ayıran bir ayırımı yok demektir ki, böyle bir şey yanlıştır.

Daha sonra Gazzâlî, bu konuda filozoflar adına yanıt vererek, der ki:

Eğer "*böyle bir şey renk için söz konusu olabilir, çünkü mahiyetle ilişkili, mahiyete eklenmiş bir varlığı vardır; oysa böyle bir şey zorunlu varlık için söz konusu olamaz; çünkü o, zorunlu*

varlığa sahiptir ve dolayısıyla varlığın, kendisine ilişik olduğu herhangi bir mahiyeti yoktur; nasıl ki siyahlığın ve kırmızılığın ayırımı renklilik olması bakımından renkliliğin koşulu olmayıp, yalnızca onun bir nedenle fiilen var olmasının koşulu olabiliyorsa, aynı biçimde özel ayırımın da zorunlu varlığın bir koşulu olmaması gerekir; çünkü İlk İlke için zorunlu varlık ne ifade ediyorsa, renk için de renklilik aynı şeyi ifade edip, renkliliğe ilişkin varlık gibi değildir” denirse, deriz ki: Böyle bir görüşü biz kabul etmeyiz; aksine zorunlu varlığın, daha sonraki tartışmada açıklayacağımız gibi, varlıkla nitelenen bir gerçekliği (*hakikati*) vardır; filozofların, zorunlu varlığın mahiyetsiz bir varlık olduğunu söylemeleri akla aykırıdır. Dolayısıyla filozofların sözlerinin özü şuna varır: Onlar ikiliğin reddini cinssel ve ayrımsal bileşikliğin reddine dayandırmışlar ve daha sonra da bunu varlığı ardındaki mahiyetin reddine bağlamışlardır. Ana ilke durumunda olan son önermeyi geçersiz kıldığımız [587] takdirde, filozofların meydana getirdikleri sistemin bütünü de geçersiz olur. Bu nedenle filozofların meydana getirdiği sistemin bütünü çürük yapı oluşturmakta olup, tıpkı bir örümcek ağına benzemektedir.

Derim ki:

Gazzâlî, filozoflar adına vermiş olduğu yanıtı, burada varlığın var olanda, yani mahiyette bulunan bir ilinti olduğu sözüne dayandırmış, onlara, her şeyde yer alan varlığın mahiyetten başka olduğu biçiminde itirazda bulunmuş ve filozofların, kendi görüşlerini yalnızca bu noktaya dayandırdıklarını ileri sürmüştür. Filozofların ortaya atmış oldukları ayrılık, sorunu ne biçimde ortaya koyarlarsa koysunlar, kendilerini renklilik ve renklilikteki ayırımlar konusunda ileri sürülen hususlardan kurtaramaz; nitekim hiç kimse, ister cinsin kendi mahiyeti dışında bir varlığı bulunduğu, isterse mahiyetin onun varlığının kendisi olduğu düşünölsün, cinse ait ayırımların cinsin nedeni olduğundan kuşku duymaz; çünkü bu ayırımlar varlığa ait ayırımlar olsaydı ve rengin varlığı da rengin mahiyetinden başka olsaydı, rengi ayıran ayırımların rengin mahiyetine ait ayırımlar olmayıp, rengin ilintilerinden birine

ait ayırımlar olması gerekirdi. Oysa böyle bir şey imkânsız bir varsayımdır. İşte bu nedenle gerçek şudur: Biz rengi ayırımlarına ayırıp, rengin renk olması bakımından varlığının, onun beyaz veya siyah ya da herhangi bir başka renk olmasından ötürü ancak fiil hâlinde bulunduğunu söylediğimiz takdirde, renge ait bir ilintiyi (*arazı*) değil, yalnızca rengin tözünü ayır-
[588] mış oluruz. Varlığın var olanda bir ilinti (*araz*) olduğunu söylemek, bu bakımdan, geçersizdir ve dolayısıyla yapılan itiraz ve bu itiraza verilen karşılık temelsizdir.

Gazzâlî'nin "*Filozofların ikiliğin reddini cins ve ayırımdan oluşan bileşikliğin reddine dayandırıp, daha sonra da bunu varlığın ötesindeki mahiyetin reddine bağladıkları ve dolayısıyla ana ilke durumunda olan bu sonuncu önermeyi geçersiz kıldığımızda bütün sistemin de çökeceğini*" söylemesi doğru değildir; çünkü filozofların, aynı anlamda aynı sözcüğün kendilerine verildiği iki basit nesnede sayısal olarak ikiliği reddetmeleri, kendiliğinden apaçık olan bir husustur. Çünkü ikiliği ve iki basit nesnede ortaklığı ileri sürdüğümüzde, basit olan bileşiğe dönüşmüş olur.

Bu konuda kısaca şöyle denebilir: Zorunlu varlık denen, kendisinin nedeni bulunmadığı hâlde, başkasının nedeni olan
[589] tabiatın sayısal olarak bir ya da çok olması gerekir. Eğer bu tabiat çok olsaydı, sûret bakımından çok, kendisine aynı anlamda aynı sözcüğün verildiği cins bakımından ise bir olması, veya nispet bakımından tek olması, yahut da yalnızca ad bakımından tek olması gerekir. Eğer Zeyd ve Amr gibi sayı bakımından çeşitli, fakat tür bakımından tek ise bu tabiat zorunlu olarak maddenin kendisi olur ki, böyle bir şey imkânsızdır. Eğer bu tabiat sûret bakımından çeşitli, fakat kendisine aynı anlamda aynı sözcüğün verildiği cins bakımından tek ise, zorunlu olarak bileşik demektir. Yine eğer bu tabiat, bir tek şeye oranla yüklem olan cins bakımından tek ise, böyle bir şeye hiçbir engel bulunmayıp, bu tabiatın bir bölümü bir başka bölümünün nedeni olur ve bu nedenler de bir ilk Neden'de son bulur. Filozoflara göre, maddeden ayrı olan sûretlerin durumu işte böyledir. Eğer bu tabiat yalnızca adda ortak ise, bun-

lardan birden fazlasının bulunmasına hiçbir engel yoktur. Nitekim dört ilk nedenin, yani ilk fâil, son sûret, son amaç ve son maddenin durumu böyledir. Bu nedenle böyle bir incelemeden, İbn Sînâ'nın sandığı gibi, bir sonuca ulaşıp, İlk Neden'in varlığına ve O'nun zorunlu olduğu sonucuna varılamaz. [590]

Gazzâlî der ki:

İkinci yol, kesin sonuç olma (*ilzam*) yoludur. Bununla ilgili olarak şöyle deriz: Eğer varlık, tözlük ve ilkelik, "o nedir?" sorusunun yanıtı olmadığı için, bir cins de değilse, size (Filozoflara) göre, İlk İlke salt akıldır. Nitekim size göre, melek adıyla anılıp, varlığın ilkeleri olan ve İlk İlke'nin eserleri durumunda bulunan öteki akıllar da maddelerden soyutlanmış akıllardır. Bu gerçeklik hem ilk İlke'yi hem de İlk İlke'nin ilk eserini içine alır; çünkü ilk varlık, zorunlu nitelikleri bir yana bırakılırsa, özünde bileşiklik bulunmayan basit bir varlıktır. Dolayısıyla ilk nedenle ilk eser, her birinin maddeden soyutlanmış akıl olması bakımından, ortaklırlar. Böyle bir şey ise, cinse ait bir gerçekliktir. Dolayısıyla özün soyut aklılığı de zorunlu niteliklerden olmayıp, mahiyettir ve bu mahiyet de İlk İlke ile öteki akıllar arasında ortaktır. Eğer onları bir başka şey birbirinden ayırmazsa, aralarında bir ayrılık bulunmayan ikiliği kavramış olursunuz. Bunları ayıran bir başka şey var ise, kendisinde ayrılığı meydana getiren şey, ortaklığı ve aklılığı meydana getiren şeyden başka demektir. Bunlardaki ortaklık ise, gerçeklikte ortaklık demektir; çünkü İlk İlke'nin kendi özünde [591] maddeden soyutlanmış bir akıl olduğunu kabul eden kimseye göre, İlk İlke hem kendi özünü hem de başkasını akılla kavrar. Aynı şekilde ilk nedenli, yani yüce Tanrı'nın hiçbir aracı olmaksızın yarattığı ilk akıl da bu anlamda ortaktır. Bunun katını ise, nedenlilerden ibaret olan akılların çeşitli türlerinin bulunması ve onların aklilikte birleşip, bunun dışında başka ayırımlarla ayrılmasıdır. Aynı şekilde İlk İlke de bütün ötekilerle birlikte aklilikte birleşir. Bu nedenle onlar (filozoflar) bu konuda kendi kurallarına aykırı düşmek ile aklılığın özü ayakta tutan bir şey olmadığı sonucunu kabul etmek arasında kalmışlardır ki, bunlardan her ikisi de onlara göre imkânsızdır.

Derim ki:

Eğer sen daha önce bu dünyada bir tek ad altında birleşen, fakat aynı anlamda aynı sözcükle ifade edilen genel adlar durumunda bulunmadığı gibi ortak genel adlar durumunda da olmayıp, aksine bir tek şeye nispet edilen müphem genel adlar durumunda bulunan nesnelerin bulunduğunu ve nesnelerin bu cinsten bir ilk nesneye, yani ateşe ve öteki sıcak nesnelere yüklenen sıcaklık terimi, töze ve öteki ilintilere yüklenen varlık terimi ve mekânda hareket ile öteki hareketlere verilen hareket adı gibi bu adın kendisine verildiği her şeyin ilk nedene kadar yükselme özelliklerine sahip olduğu biçiminde ifade ettiğimiz hususları anladığın takdirde, bu görüşte yer alan birtakım eksiklikler üzerinde durman gerekmez. Çünkü akıl terimi, filozoflara göre öncelik ve sonralık bakımından ayırık akıllara verilir ve onlar arasında, ötekilerin nedeni olan bir ilk akıl bulunur. Töz konusunda da durum aynıdır. Onların ortak bir tek tabiatlarının bulunmamasının kanıtı, onların birbirlerinin nedeni olmalarıdır. Aslında bir şeyin nedeni olan, eserden öncedir. Dolayısıyla nedenin ve eserin tabiatının, cins bakımından değil, ancak bireysel nedenlerde bir olması mümkündür. İşte bu türlü bir ortaklık, cinse ilişkin gerçek ortaklığa aykırıdır; çünkü cinsten ortak olan nesneler arasında ötekilerin nedeni olan bir ilk mevcut olmayıp, onların hepsi de aynı derecededir ve onlar arasında basit bir nesne bulunmamaktadır. Kendilerine öncelik ve sonralık bakımından yüklenmiş bir kavramda ortak olan nesnelerde ise, basit bir ilkin bulunması zorunludur ve bu ilkte bir ikiliğin bulunması düşünülemez; çünkü onun bir ikincisinin bulunduğu düşünüldüğünde, bu ikincinin, varlık bakımından, onunla aynı derecede ve aynı tabiatla olması gerekir ve dolayısıyla burada, kendisinde onların gerçek bir cins ortaklığına sahip bulundukları ortak bir tabiatları var demektir. Bunun sonucu olarak onların cinse eklenmiş birtakım ayırımlarla ayırt edilmeleri gerekir. Böylece bunlardan her biri cins ile ayırımdan bileşmiş olur. Bu nitelikte olan her şey ise, sonradan var olmuştur. Kısaca, varlıkta yetkinliğin son derecesinde bulunan varlığın bir tek

olması gerekir; çünkü bu varlık bir olmazsa, varlıkta yetkinliğin son derecesinde bulunamaz; zira son derecede bulunan varlığa başkası ortak olamaz. Söz gelişi, bir tek çizginin bir tek yönden iki ucu nasıl yoksa, varlıkta uzamı bulunan ve artma ve eksilme bakımından farklı olan nesnelerin de aynı yönden iki ucu bulunmamaktadır. İbn Sînâ, kendisine aynı anlamda [594] aynı sözcüğün delalet ettiği tabiat ile yalnız sözde veya uzak bir ilintide ortak olan tabiatlar arasında bulunan bu tabiatın varlığını kabul etmediği için, bu itirazla karşılaşmıştır.

[595] **8. Salt Varlık ve İlk İlke**

Sekizinci Tartışma: Filozofların, İlk İlke'nin Varlığının Basit, Yani Salt Varlık Olup, Varlığın Kendisine İlişik Olduğu Bir Mahiyet ve Hakikat Olmadığı, Aksine Zorunlu Varlığın İlk İlke'ye Oranının, Mahiyetin Başkasına Oranı Gibi Olduğu Şeklindeki Görüşlerinin Geçersizliği

Gazzâlî der ki:

Bu konu iki yönden incelenebilir. Bu iki yönden birisi, kanıt istemektir. Böyle bir şeyi nasıl biliyorsunuz, aklın zorunlu bilgisi ile mi, yoksa akıl yürütmeye mi? diye sorulabilir. Böyle bir şeyi aklın zorunlu bilgisiyle elde etmek mümkün olmadığına göre, bu konuda akıl yürütme yolunu kabul etmek zorunlu olur.

Eğer “İlk İlke'nin bir mahiyeti olsaydı, varlık onunla ilişkili veya ona bağlı ve onun zorunlu bir niteliği olurdu, oysa bağlı olan bir şey nedenlidir; bu durumda zorunlu varlık nedenli olacağından, çelişik bir durum ortaya çıkar” denirse, deriz ki: Bu, “zorunlu varlık” deyiminin kullanılışında ortaya çıkan karışıklığın kaynağına dönmektir; çünkü bizce onun bir hakikati ve bir mahiyeti bulunmaktadır; bu hakikat yok olmayıp, vardır [596] ve varlığı da kendisiyle ilişkilidir. Eğer ona, “bağlı” ve “zorunlu nitelik” adını vermeyi isterlerse, onun varlığının bir fâili bulunmayıp, etkin bir neden olmaksızın, her zaman için öncesiz olduğu bilindikten sonra, isimler konusunda tartışmaya gerek yoktur. Eğer “bağlı” ve “nedenli”den onun etkin bir nedeni bulunduğunu kastediyorlarsa, gerçek böyle değildir. Eğer bundan, daha başka bir şeyi kastediyorlarsa, bu kabul edilebilir ve böyle yapmakta da hiçbir sakınca yoktur; çünkü nedenlerin zincirleme gidişinin sona erdiğini ispat eder. Zincirleme gidişin var olan bir hakikat ve dış âlemde bulunan bir mahiyetle sona ermesi mümkündür. Dolayısıyla bu durumda mahiyetin ortadan kaldırılmasına gerek yoktur. Eğer “bu durumda mahiyet, İlk İlke'ye bağlı olan varlığın sebebi olur ve dolayısıyla varlık da nedenli ve edilgin bir hâle gelir” denirse deriz

ki: Sonradan var olan nesnelerde mahiyet varlığın bir sebebi değildir; bu durumda “sebepe”ten fâil kastediliyorsa, nasıl olur da bu mahiyet öncesizde varlığın bir sebebi olabilir? Eğer ondan onsuz yapılamayacak başka bir şey kastediliyorsa, var-sın böyle olsun! Nitekim böyle bir şeyi kabulde herhangi bir imkânsızlık yoktur; imkânsızlık ancak nedenlerin zincirleme gidişinde söz konusudur. Zincirleme gidiş sona erince, bu imkânsızlık da ortadan kalkmış olur. Bunun dışında kalan ve imkânsızlığı bilinmeyen hususların imkânsızlığına kanıt getirmek gerekir. Oysa onların bütün kanıtları gelişigüzel birtakım hükümlerden ibarettir. Bu gelişigüzel hükümler “zorunlu varlık” deyimini, onun birtakım zorunlu nitelikleri bulunduğu anlamına almalarından ileri gelmektedir. Kanıtın, onların nitelendirdikleri biçimde zorunlu varlığı kanıtladığı kabul edilmektedir. Oysa daha önce de geçtiği üzere, durum böyle değildir. Kısaca onların bu konudaki kanıtları, sıfatların inkârı ile cins ve fasıl ayrımının reddi kanıtına dayanmaktadır. Ancak bu kanıt da daha müphem ve daha zayıftır; çünkü bu çokluk yalnızca salt söze dayanmaktadır. Oysa akıl, var olan bir tek mahiyeti düşünebilecek yetenektedir. Onlar bu konuda derler ^[597] ki: Her var olan mahiyet bir çokluk ifade etmektedir; çünkü onda bir mahiyet ile bir varlık bulunmaktadır. Ancak böyle bir şey, sapıklığın son derecesidir; çünkü bir tek varlık her durumda akılla kavranır. Hakikati bulunmayan hiçbir varlık yoktur. Hakikatin varlığı da birliği ortadan kaldırmaz.

Derim ki:

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın görüşünü *el-Makâsıd (el-Felâsife) (Fizozofların Amaçları)*'de yaptığı gibi yeterince aktarmamıştır. Çünkü bu adam (Gazzâlî) bir şeyin varlığının, onun özüne eklenmiş bir niteliği gösterdiğine inandığı için, özünün mümkün nesnelerde varlığının fâili olmasını mümkün görmemiştir. Zira durum böyle olsaydı, söz konusu nesne kendi varlığının nedeni olur; dolayısıyla onun bir fâili bulunmazdı. İşte bundan dolayı Gazzâlî, varlığı özüne eklenmiş olan her şeyin bir etkin (*fâil*) nedeni bulunduğunu söylemek zorunda kalmıştır. Gazzâlî'ye göre, İlk İlke'nin bir fâili bulunmadığı için,

O'nun varlığının, özünün kendisi olması gerekmiştir. Bu nedendir ki, Gazzâlî'nin, İbn Sînâ'nın, varlığı, özün zorunlu niteliklerinden birine benzettiği şeklindeki itirazı doğru değildir; çünkü nesnenin özü zorunlu bir nedendir. Oysa nesnenin, kendi varlığının nedeni olması mümkün değildir. Çünkü nesnenin varlığı mahiyetinden öncedir. Onun mahiyetini varlığı (*enniyetuhu*) ile aynı saymak, Gazzâlî'nin söylediği gibi, mahiyetini ortadan kaldırmak anlamına gelmeyip, yalnızca mahiyetle varlığın bir olmasının kabulü anlamına gelir. Eğer biz varlığı var olana ilişik bir nitelik olarak görür ve mümkün nesnelerde varlığı verenin, fâil olduğunu kabul edersek, fâili bulunmayan ya varlığının bulunmaması gerekir ki, böyle bir şey imkânsızdır; ya da varlığının mahiyetiyle aynı olması gerekir. Fakat bütün bunların temelinde “*bir nesnenin varlığı onun zorunlu niteliklerinden biridir*” şeklinde birtakım yanlışlıklar yatmaktadır. Çünkü kendi bilgimizde bir nesnenin mahiyetini bilmekten önce gelen varlık, “*doğru*”ya delalet eden şeydir. İşte bu nedenle bizim “*bir nesne mevcut mudur?*” şeklindeki sorumuz, varlığını gerektiren bir sebebi bulunan şeyi [598] işaret etmektedir ve dolayısıyla bu, “*bir şeyin sebebi var mıdır, yoksa yok mu dur?*” şeklindeki sorumuzla eşdeğerdedir; nitekim Aristoteles de, *İkinci Analitikler (el-Burhan)* kitabının ikinci makalesinin başında aynı şeyleri söylemektedir.⁹⁰ Onun bir sebebinin bulunmaması ise, “*bir şey varlığını gerektiren zorunlu bir niteliğe sahip midir?*” sorusuna işaret eder. “*Var olan*”dan, “*nesne*”den ve “*özden*” den anlaşılan şeyin kendisi anlaşıldığı takdirde, o öncelik ve sonralığa göre düzenlenmiş bulunan cinsin yerini alır. Mevcudun (*var olanın*) anlamı ne olursa olsun, mevcudu yüklem olarak almak bakımından nedeni bulunanla bulunmayan arasında hiçbir fark bulunmadığı gibi, burada mevcudun anlamından başka bir anlam da söz konusu değildir. İşte “*doğru*” olandan anlaşılan da budur. Eğer o, öze eklenmiş bir anlama işaret etseydi, tümelde söz konusu olduğu gibi, nefsin dışında ancak kuvve hâlinde bir varlığı bulunan zihinsel bir kavram olması gerekirdi. eski filozoflar,

90 Aristoteles, *İkinci Analitikler*, II, I.

İlk İlke'yi işte bu yönden ele almışlar ve O'nun basit bir varlık olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Sonraki İslam filozoflarına gelince, onlar “*mevcut*”un tabiatını mevcut olması bakımından inceledikleri için, bu nitelikte basit bir mevcudu kabul etmek zorunda kalmışlardır. Bence, [600] kesin kanıta yaklaşmak üzere, izlenebilecek yol, tözünde varlığı mümkün olan varlıkların kuvveden fiile çıkmalarının, ancak kendisi fiil hâlinde bulunan bir fiil hâline çıkarıcıdan, yani kuvve hâlinde fiil hâline hareket ettiren ve çıkaran bir fâilden zorunlu olarak kaynaklanmasıdır. Eğer bu fiil hâline çıkarıcı da mümkün tabiatında olsaydı, onun da kendisini fiili hâline çıkaran bir ilkesinin bulunması gerekirdi. Eğer bu son fiil hâline çıkarıcı da yine mümkün, yani tözü bakımından mümkün tabiatında olsaydı, bu dünyadaki nesnelerin korunmasını sağlamak ve sonsuza dek varan mümkün nedenlerin tabiatının sürekli olarak kalması için, tözü bakımından mümkün olmayıp, zorunlu olan bir fiil hâline çıkarıcının bulunması gerekirdi. Gerçekte bu mümkün nedenler, tabiatlarından açıkça anlaşıldığı üzere, sonsuz olarak var olsalardı ve onlardan her biri de mümkün olsaydı, onları gerektiren, yani sürekliliklerini sağlayan ilkenin, tözü bakımından, zorunlu bir şey olması gerekirdi. Çünkü onların, yani tözlerinde mümkün olan nesnelerin tabiatından, onlarda sonsuza dek bir gidişin zorunlu olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Eğer kendisinde hiçbir hareketlinin bulunmadığı bir an (*vakt*) [601] olsaydı, hareketin var olması imkânsız olurdu. İlk İlke'ye bir yönden öncesiz, bir yönden de önceli olan hareket aracılığıyla hiçbir değişme ilişmeksizin, ancak başlangıcı bulunan varlığın öncesiz varlıkla birleşmesi söz konusu olur. Bu hareketle hareketli olan şey, İbn Sînâ'nın, varlığı başkasıyla zorunlu diye açıkladığı şeydir. Bu başkası dolayısıyla zorunlu olan varlığın sürekli hareket hâlinde olan bir cisim olması gerekir. İşte bu şekilde tözü bakımından sonradan var oranla yok olanın öncesizden kaynaklanması mümkün olur. Bu ise, gök cisimlerine oranla var olup, yok olan varlıklarda görüldüğü gibi, bazen bir şeye yaklaşmak, bazen de ondan uzaklaşmak suretiyle olur. Bu hareket ettirici, tözü bakımından zorunlu, mekânsal hareketi

[602] bakımından ise mümkün olduğu için, meselenin diziye mutlak suretle varlığı zorunlu olan, yani kendisinde ne töz, ne mekân, ne de bir başka hareket bakımından hiçbir şekilde imkân hâli bulunmayan bir varlıkta sona erdirmek suretiyle çözümlenmesi ve bu nitelikte olan bir şeyin de zorunlu olarak basit olması gerekir; çünkü bileşik olsaydı, zorunlu olmayıp mümkün olur ve zorunlu bir varlığa muhtaç olurdu. Bu konuda bu kadarlık bir açıklama, bize göre, yeterli ve doğrudur.

İbn Sînâ, bu konuya eklemeye bulunarak, der ki: Varlığı mümkün olanın ya varlığı başkasıyla zorunlu olanda son bulması, ya da özü dolayısıyla zorunlu olanda son bulması gerekir. Eğer, o, başkası dolayısıyla zorunluda son bulursa, başkası dolayısıyla zorunlunun da özü dolayısıyla zorunlu olandan [603] çıkmış olması gerekir; çünkü İbn Sînâ, varlığı başkasıyla zorunlunun, özü dolayısıyla mümkün varlık olduğunu ve mümkünün de zorunluya muhtaç bulunduğunu ileri sürmüştür.⁹¹ Bence, İbn Sînâ'nın bu eklemesi gereksiz ve yanlıştır; çünkü nasıl düşünülürse düşünülün, zorunluda asla imkân hâli yoktur. Bir yönden mümkün, bir yönden ise zorunlu olduğu söylenen bir tek tabiata sahip hiçbir şey bulunmamaktadır. Çünkü filozoflar, mümkün zorunlunun çelişigi olduğu için, zorunluda asla imkân hâlinin bulunamayacağını açıklamışlardır. Burada ancak belli bir tabiat bakımından zorunlu, bir başka tabiat bakımından ise mümkün olan bir şeyin varlığı mümkündür. Söz gelişi, onlar, gök cismi ya da gök cisminin üzerinde yer alan şeylerle ilgili olarak böyle bir şeyin mümkün olduğunu, yani onun töz bakımından zorunlu, hareket ve yer bakımından ise mümkün olduğunu sanırlar, İbn Sînâ'yı gök konusunda böyle bir bölümlemeyi yapmaya ileten husus, ancak göğün tözü bakımından başkasıyla zorunlu, özü bakımından ise mümkün olduğuna inanmasıdır. Biz birçok yerde bunun doğru olmadığını söylemiştik. Böyle bir ayrıntılı açıklama [604] lamada bulunulmadığı ve bu türlü bir belirleme yapılmadığı takdirde, İbn Sînâ'nın zorunlu varlık konusunda kullandığı kanıt, cedeleye dayanan genel görüşlerle aynı tabiattadır. Bu ay-

91 İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ, el, İlâhiyyât*, I, s. 38.

rıntılı açıklama ve belirleme yapıldığı takdirde ise kesin kanıta dayanan görüşlerle aynı tabiata sahip olur.

Bu âlem hakkında Şeriatın açıklanmış olduğu sonradan var oluşun (*hudûs*) dış âlemde gözlenen var oluş türünden olduğunun bilinmesi gerekir. İşte bu var oluş hâli, Eş'arîlerin özünlü (*nefsî*) nitelikler, filozofların ise sûretler adını verdikleri varlıkların sûretlerinde ortaya çıkar. Bu var oluş hâli, bir başka şeyden oluşur ve zamanda meydana gelir. Yüce Tanrı'nın şu sözü de buna işaret etmektedir:

"İnkâr edenler, gökler ve yer yapışıkken, onları ayırdığımızı... görmezler mi?"⁹²

Yine şu ayet de bu hususa işaret etmektedir.

"Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi".⁹³

Mümkün varlığın tabiatının zorunlu varlıkla ilişkisinin [605] nasıl olduğuna gelince, insanların kavrayışlarının ötesinde olduğu ve bunu bilmek halkın mutluluğu bakımından zorunlu olmadığı için, bu konuda Şeriat herhangi bir şey söylememiştir. Filozoflar, ister âlemin sonradan yaratıldığını, isterse bunun aksini ileri sürmüş olsunlar, Eş'arîlerin mümkünün tabiatının yoktan yaratıldığı ve var olduğu şeklindeki görüşlerine karşı çıkmışlardır. Eş'arîlerin ileri sürdükleri görüş, iyice düşünüldüğünde, Müslümanların Şeriatına uygun olmadığı gibi, ona kesin bir kanıtın da bulunmadığı anlaşılır. Aslında [606] Şeriatın açıkça ortaya koyduğu husus, Şeriatın suskun kaldığı hususları araştırmaktan kaçınmaktır. İşte bu nedenle aşağıdaki hadiste şöyle denmektedir.

"İnsanlar 'işte bu Tanrı'nın yaratığıdır; o hâlde Tanrı'yı kim yarattı?' deyinceye kadar düşünmeye devam ederler. Peygamber dedi ki: Sizden biri [bu sorunun cevabını] bulursa, işte gerçek iman budur" (Müslim, Sahih, İman, 211; Ahmet b. Hanbel, VI, 106).

Bu hadîsin değişik bir rivayeti de şudur:

"Sizden biri [bu sorunun yanıtını] bulursa, de ki, Tanrı bir tektir' ayetini okusun."

92 Enbiyâ Sûresi, 21/30.

93 Fussilet Sûresi, 41/11.

Bilin ki, halkın böyle bir istekte bulunacak duruma gelmesi, vesveseden ileri gelmektedir. İşte bu nedenle Hz. Peygamber “*gerçek iman budur*” demiştir.

Gazzâlî der ki:

İkinci yönü şöyle açıklayabiliriz: Mahiyet ve hakikat olmadan varlık kavranamaz. Nasıl ki salt yokluk, yokluğu düşünülebilen bir varlığa nispet edilmeksizin kavranamazsa, salt [607] varlık da özellikle bir tek öz olarak belirlendiğinde, belirli bir hakikate nispet edilmeksizin kavranamaz. O hâlde nasıl olur da varlık hakikati bulunmaksızın anlam bakımından başkasından ayrı bir tek öz olarak belirlenebilir? Çünkü mahiyetin kaldırılması hakikatin de kaldırılması demektir. Varlığın hakikati kaldırılınca da, varlık kavranamaz. Böylece onlar aynı zamanda hem varlığı hem de yokluğu ileri sürmüş olurlar ki, böyle bir şey çelişiktir. Bunun kanıtı şudur: Eğer böyle bir şey akılla kavranabilseydi, nedenlilerde (*eserlerde*) İlk İlke'ye hakikati ve mahiyeti olmaması bakımından ortak fakat nedeni bulunması bakımından O'ndan farklı olan hakikatten yoksun bir varlığın bulunması mümkün olurdu. Oysa İlk İlke'nin bir nedeni yoktur. O hâlde böyle bir şey niçin nedenlilerde de düşünülmesin? Acaba onun kendi özünde kavranamaması dışında bir sebebi mi vardır? Kendi özünde kavranamayan şeyin nedeni ortadan kaldırılmak suretiyle akılla kavranır bir hâle sokulamaz. Akılla kavranan şey de bir nedeni bulunduğu düşünülmeyle, akılla kavranır olmaktan çıkarılamaz. Mesleyi bu dereceye vardırımları, görüşlerinin ne derecede kararlılık olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte onlar kendi görüşlerini kanıtladıklarını sanırlar. Gerçekte onların görüşleri salt inkârda son bulmaktadır; çünkü mahiyetin inkârı hakikatin de inkârıdır ve dolayısıyla hakikatin inkârıyla geriye yalnızca “*varlık*” sözü kalmaktadır. Ancak varlık sözünün, kendisi bir mahiyete bağlanmadıkça, nitelendirdiği bir nesnesi yoktur.

“*Onun hakikati, zorunlu olan mahiyettir*” denirse, deriz ki: Zorunlunun nedenin inkârından başka bir anlamı yoktur. Böyle bir şey, özün hakikatinin var olmamasını sağlayan bir

yokluk hâlidir (*selbdir*). Nedenin hakikatten kaldırılması ise [608] hakikatin bir gereğidir. O hâlde bırakın, hakikat nedeni bulunmamakla nitelendirilebilecek bir biçimde akılla kavranabilsin! Oysa onun yokluğu düşünülemez; çünkü zorunluluğun bundan başka bir anlamı yoktur. Bunun yanında, zorunluluk varlığa eklendiği takdirde, çokluk ortaya çıkar. Zorunluluk varlığa eklenmediği takdirde ise, varlık mahiyet olmadığına göre, nasıl olur da zorunluluk mahiyet olur? O hâlde varlığa eklenmeyen şeyin durumu da böyledir.

Derim ki:

Bütün bu söylenenler, sofistçe bir yanılgıdan ibarettir; çünkü filozoflar, İlk İlke'nin mahiyetsiz bir varlığı olduğunu ve varlıksız bir mahiyetinin bulunduğunu kabul etmemişlerdir. Onlar ancak bileşik nesnede bulunan varlığın, bu nesnenin özüne eklenmiş bir nitelik olduğuna ve bu niteliğin de yalnızca fâilden çıktığına inanmışlardır. Onlar fâili bulunmayan basit nesneler konusunda ise, onlarda bulunan bu niteliğin mahiyete eklenmiş bir şey olmadığına ve varlıktan başka bir mahiyeti bulunmadığına inanıp, onun hiçbir şekilde mahiyeti bulunmadığına inanmamışlardır. Oysa Gazzâlî, filozoflara karşı yönelttiği itirazlarını İlk İlke'nin mahiyeti bulunmadığı esasına dayandırmaktadır.

Onların mahiyeti kaldırdıklarını yanlış olarak ileri sürünce, onları kınamaya başlamış ve şöyle demiştir: *"Eğer böyle [609] bir şey akılla kavranabilseydi, nedenlilerde (eserlerde) İlk İlke'ye hakikati olmaması bakımından ortak olan hakikatten yoksun bir varlığın bulunması mümkün olurdu."*

Aslında filozoflar, mutlak anlamda mahiyeti bulunmayan bir varlığı kabul etmemişler ve yalnızca onun, öteki varlıkların mahiyetleri biçiminde bir mahiyeti bulunmadığını kabul etmişlerdir. Bu ise bir tür safsatadır; çünkü mahiyet terimi çift anlamlı bir terimdir. Bu varsayımda, bu varsayıma dayanan her şey safsatadan ibarettir; çünkü yok olan, kendisinde herhangi bir şeyin bulunması ya da bulunmaması ile nitelendirilemez. Bu adam (Gazzâlî) bu kitabın buna benzer yerlerinde

kötülükten ve bilgisizlikten kaçınmaz. Aslında onun davranışı bilgisizlikten çok kötülüğe daha yakındır. Yahut da bizim onu böyle bir davranışa yönelten bir zorunluluğun bulunduğunu söylememiz gerekir.

Onun *“zorunlu varlık nedeni bulunmayan anlamına gelir”* sözü doğru değildir. Aksine bizim onun zorunlu varlık olduğunu söylememiz, onda hiçbir şekilde nedeni bulunmayan, dışarıda bir fâili bulunmayan ve onun bir parçası olmayan bir tabiata bağımlı olumlu bir niteliğin bulunması anlamına gelir.

- [610] O'nun *“zorunluluk, varlığa ekli bir şey olsaydı, çokluk ortaya çıkardı; eklenme söz konusu olmadığı takdirde ise, nasıl olur da o, bir mahiyet olduğu hâlde, varlık mahiyet olmaz; nitekim varlığa eklenmeyen şeyin durumu da böyledir”* sözüne karşılık, deriz ki: Filozoflara göre, zorunluluk, öze eklenmiş bir nitelik değildir. Aslında bu, *“o, ezeli ve zorunludur”* sözümüzdekine benzer bir anlama sahiptir. Aynı şekilde varlıktan zihinsel bir niteliği anlarsak, o, öze eklenmiş bir şey olmaz. Ancak ondan, İbn Sînâ'nın bileşik varlıkta bulunduğunu söylediği gibi, bir ilintiyi anlarsak, basitte bulunan bilginin nasıl bilenin kendisi olabileceği sorusuna yanıt verilmedikçe, basitin nasıl mahiyet-
- [611] tin kendisi olabileceği sorusuna yanıt vermek güçleşir. Eğer *“mevcut'tan “doğru “dan anlaşılan şey anlaşılsa, bu türlü kuşklar anlamsız bir hâle gelir. Nitekim “mevcut”tan “öz”den anlaşılan şey anlaşıldığı takdirde de, durum böyledir. Buna göre, basitteki varlığın mahiyetin kendisi olduğunu söylemek doğru olur.*

9. İlk İlke Cisim mi?

[612]

Dokuzuncu Tartışma: Filozofların İlk İlke'nin Cisim Olmadığı Konusundaki Kanıtlarının Yetersizliği

Gazzâlî, der ki:

İlk İlke'nin cisim olmadığına ilişkin kanıt ancak cismin sonradan var olduğu gerçeğini, onun sonradan olan şeylerden yoksun olamayacağı ve her sonradan var olanın da mutlaka bir var ediciye (*muhdîs*) muhtaç olacağı gibi nedenlere bağlayanlar için doğrudur. Siz (filozoflar) ise, sonradan olan şeylerden yoksun olmamakla birlikte, varlığının öncesi bulunmayan öncesiz bir cismi düşündüğünüze göre, İlk İlke'nin, Güneş, en uzak gök küresi vb. gibi bir cisim olması niçin imkânsız olsun?

Eğer buna yanıt olarak, *"çünkü cisim ancak nicelik bakımından iki parçaya, kavramsal açıdan ilk madde ve sûrete, kesinlikle kendisine özgü olan ve kendisini başka cisimlerden ayıran birtakım niteliklere bölünebilen bileşik bir varlıktır; aksi takdirde cisimler, cisim olmaları bakımından, eşit olurlardı; zorunlu varlık ise, bir tek olup, bütün bu açılardan bölünmeyi kabul etmez"* denirse, deriz ki: Bunun geçersiz olduğunu size göstermiş ve bitişik nesnelerden meydana gelen bir bütünün, parçaları birbirlerine muhtaç olduğu için, nedenli olduğunu söylemeniz dışında, sizin bir kanıtınızın olmadığını açıklamıştık. Biz bu konuyu ele almış ve şu açıklamayı yapmıştık: [613] Var edicisi bulunmayan bir varlık düşünülemediği takdirde, birleştiricisi bulunmayan bir bileşik ve var edicisi bulunmayan varlıklar da düşünülemez; çünkü siz sayı ve ikiliğin inkârını, bileşikliğin inkârına; bileşiğin inkârını da varlık dışında mahiyetin inkârına bağlamaktasınız. Biz bu son ilkenin de aslını araştırmış ve sizin bu konuda temelsiz birtakım hükümler verdiğinizi açıklamıştık. *"Cisim, bir nefsi bulunmadığı takdirde, fâil olamaz; bir nefsi bulunduğu takdirde ise, nefsi kendisinin nedeni olup, ilk ilke olamaz"* denirse, deriz ki: Kendi nefsimiz cismimizin varlığının bir nedeni olmadığı gibi, salt

gök küresinin nefsi de sizce onun cisminin varlığının nedeni olmayıp, her ikisi de, kendi dışlarında bir nedenle var olmuşlardır. Onların varlığı öncesiz olabilseydi, onların bir nedeni bulunamazdı.

Nefs ile cismin nasıl olup da birleştikleri sorulacak olursa, deriz ki: Bu bir kimsenin *"İlk İlke'nin varlığı nasıl oldu da ortaya çıktı?"* diye sormasına benzer. Buna karşı şöyle denebilir: Bu soru sonradan var olana ilişkin bir sorudur. Ezelden beri var olan şey hakkında ise, *"nasıl oldu da ortaya çıktı?"* diye bir soru sorulamaz. Aynı şekilde cisim ve nefsi ezelden beri var olduğu takdirde, niçin onların birlikte yaratıcı olması imkânsız olsun?

Derim ki:

İlk İlke'nin cisim olmadığı konusunda, her cismin sonradan yaratılmış olmasının doğruluğundan başka bir kanıt olmayan kimsenin bu kanıtı ne kadar çürük ve kendisine kanıt getirilen şeyin tabiatından ne kadar uzak bir kanıttır! Çünkü kelâmcılârin, her cismin sonradan yaratılmış olmasını dayandırmış oldukları açıklamalarının çeşitli olduğu daha önce belirtilmişti. Burada Eş'arîlerden söz ederken ortaya koyduğum gibi, öncesiz bir bileşiğin varlığını mümkün gören bir kimse-
[614] nin öncesiz bir cismin varlığını mümkün görmesinden daha uygun bir şey olamaz; çünkü buna göre, bileşiklik ilintisinde olduğu gibi, ilintilerden kimileri öncesizdir. Dolayısıyla onların her cismin sonradan yaratılmış olduğuna ilişkin kanıtları doğru değildir; çünkü onlar bu hususu ilintilerin sonradan yaratılmış olması esasına dayandırmışlardır. eski filozoflar kendi özü dolayısıyla değil, başkasından dolayı öncesiz bir cismin varlığını mümkün görürler. İşte bundan dolayıdır ki, onlara göre, öncesiz cismi öncesiz kılan, özü dolayısıyla öncesiz bir varlığın bulunması gerekir. Fakat onların bu konudaki görüşlerini burada aktaracak olursak, aktaracağımız hususların yalnız safsataya dayalı cedelî bir değeri olacaktır. O hâlde bu konuyu yeri geldiğinde ele alalım.

Gazzâlî buna yönelttiği itirazında şöyle der:

"Biz bunun geçersiz olduğunu size göstermiş ve bitişik nesnelerden meydana gelen bir bütünün, parçaları birbirlerine muhtaç olduğu için, nedenli olduğunu söylemeniz dışında, bir kanıtınızın olmadığını açıklamıştık."

[Derim ki:]

Gazzâlî burada daha önce bu konu üzerinde durduğunu belirtmek istemekte ve onların, özü dolayısıyla zorunlu varlığın bir cisim olamayacağı konusunda kanıtları bulunmadığını, çünkü özü dolayısıyla zorunlu varlığın *"etkin bir nedeni bulunmayan"* anlamına geldiğini söylemekte ve dolayısıyla onların, etkin nedeni bulunmayan bir cismin varlığını, özellikle, ne ni- [615] celik ne de nitelik bakımından, bölünmeyen bir basit cismin, kısaca, birleştiricisi bulunmayan öncesiz bir bileşiğin varlığı kabul edildiği takdirde, hangi nedenle inkâr ettiklerini sormaktadır. Gazzâlî'nin bu itirazı, filozofların ancak safsataya dayalı birtakım görüşlerle kendisinden kurtulabilecekleri geçerli bir itirazdır. Aslında Gazzâlî'nin bu kitapta (*Tehâfüt el-Felâsife*'de) filozoflara veya İbn Sînâ'ya ve filozofların da kendisine karşı ileri sürmüş oldukları görüşlerin hepsi terimlerin çift anlamlı olarak kullanılmasından doğan safsataya dayalı görüşlerdir. Bu nedenledir ki, burada sözü uzatmanın bir anlamı yoktur.

Gazzâlî, Eş'arîler adına cevap vererek der ki:

"Kendiliğinden öncesiz, kendisini öncesiz kılan bir nedene muhtaç değildir. Eğer biz kendi özünden dolayı bir öncesizin varlığını kabul eder ve özü sıfatların nedeni olarak görürsek, öz, başkasından dolayı öncesiz olmuş olmaz."

Derim ki:

Gazzâlî'nin, bu görüşün sonucu olarak, öncesizin neden ve nedenliden bileşik olduğunu ve sıfatların özün kendisi olan bir nedenden ötürü öncesiz olduğunu kabul etmesi gerekir. Nedenli onun varlığının bir koşulu olmadığı takdirde, öncesiz, nedenin kendisidir. O hâlde kendi başına var olan özün Tanrı olduğunu ve sıfatların da nedenli olduğunu söyleyelim. Bu [616] durumda kelâmcılârın, özü dolayısıyla öncesiz olan bir nesne ile başkası dolayısıyla öncesiz olan nesnelerin ve bunların top-

laminin da tanrı olduğunu kabul etmeleri gerekir. Ancak bunlar, kendileri de, öncesizin bir tek olduğunu söyledikleri hâlde, Tanrı'nın özü dolayısıyla, âlemin ise başkası, yani Tanrı'dan ötürü öncesiz olduğunu ileri süren kimseye işte bu açıdan itiraz etmişlerdir ki, böyle bir şey çelişkinin son derecesidir.

Gazzâlî'nin, *“var edicisi bulunmayan bir varlığı düşünmemiz, birleştiricisi bulunmayan bir bileşiği düşünmemize benzer ve bu nitelikte bir tek ya da daha çok varlığı kabul etmemiz aklın imkânsız olmayan şeylerdendir”* sözü yanlış bir sözdür; çünkü bileşiklik, kendisi de bileşik olan bir birleştiriciyi gerektirmez; dolayısıyla bu durum, özü dolayısıyla bir birleştiricinin varlığına iletir. Nitekim neden nedenli olduğu takdirde, bu durum bizi nedenli olmayan bir nedene iletir. Fakat kanıt, her ne kadar var edicisi bulunmayan bir varlığa iletse de, buradan onun bir tek olduğuna kanıt getirilemez.

[617] Gazzâlî'nin, *“mahiyet yok olunca, bileşiklik de yok olur; böyle bir şey ise İlk İlke'de bileşikliğin bulunmasını gerektirir”* sözü doğru değildir; çünkü filozoflar İlk İlke'de mahiyetin bulunmadığını söylemezler; onların inkâr ettikleri husus, O'nda nedenlilerde bulunan mahiyete benzer bir mahiyetin bulunmasıdır. Dolayısıyla bütün bunlar şüpheyi davet eden safsataya dayalı sözlerdir.

Biz daha önce bu kitapta filozofların ilkelerine dayanarak, İlk İlke'nin cisim olmadığı konusunda ikna edici deliller getirmiştik. Bu delillere göre, mümkün, zorunlu varlığa iletir ve mümkün, zorunlu varlıktan ancak bir yönden zorunlu, öteki yönden mümkün olan bir varlık aracılığıyla çıkar. Bu bir yönden zorunlu, öteki yönden mümkün olan varlık ise, gök cismi ve onun devresel hareketidir. Onların ilkelerine göre, bu konuda söylenebilecek en doyurucu söz şudur: Her cisim kuvve [618] bakımından sonludur ve bu cisim sonsuzca hareket etme gücünü cisim olmayan bir varlıktan almıştır.

Gazzâlî, filozoflara göre fâilin ancak nefis ve bedenden bileşik gök küresi olması sonucunu doğuran itiraza cevap vererek der ki:

Eğer “[Durumun böyle olması mümkün değildir], çünkü cisim, cisim olması bakımından başkasını yaratamaz; cisme ilişkin nefis de ancak cisim aracılığıyla bir işi yerine getirir; cisim ise cisimlerin yaratılmasında, nefislerin ye cisimlerle ilişkili olmayan nesnelerin var edilmesinde nefsin bir aracısı olamaz” denirse, deriz ki: Nefisler arasında cisimleri ve cisim olmayanları var edebilecek özelliğe sahip bir nefsin bulunması niçin mümkün olmasın? Bunun imkânsız olması zorunlu olarak bilinemeyeceği gibi, onun bir kanıtı da yoktur; çünkü biz böyle bir şeyi cisimlerde müşahade edemiyoruz; fakat böyle bir şeyi cisimlerde müşahade edemememiz onun imkânsızlığını göstermez. Filozoflar başka hiçbir varlığa vermedikleri ve başka hiçbir varlıkta müşahade edemedikleri şeyleri ilk- Varlık’a vermişlerdir. Dolayısıyla başkasında müşahade edilmeme durumu onun imkânsızlığını göstermez. İşte cisimde ve cismin nefsinde de durum böyledir.

Derim ki:

Cisimlerin cisimleri yaratamayacağı sözüne gelince, yaratmadan (*tahlîk*) var etme (*tekvîn*) anlaşılsa da, doğrusu bunun [619] tersidir; çünkü dış âlemde bulunan bir cisim ancak bir cisimden, nefis sahibi bir cisim de ancak nefis sahibi bir cisimden meydana gelebilir. Mutlak bir cismin meydana gelmesi söz konusu olamaz. Eğer mutlak cisim meydana gelecek olsaydı, yokluktan sonra değil, yokluktan meydana gelirdi. Belirli cisimler ancak belirli cisimlerden, belirli cisimler aracılığıyla meydana gelir. Böyle bir şey ise, cismin bir ismi bırakıp ötekine; bir tanımı bırakıp ötekine sahip olmasıyla mümkün olur. Böylece söz gelişi, suyun cismi ateşin cismine dönüşür; şöyle ki suyun cisminde, sahip olduğu nitelik ayrılır ve onun ayrılmasıyla da su adı ve tanımı ondan ayrılmış ve onların yerine ateş adı ve tanımı ortaya çıkmış olur. Böyle bir şey de, zorunlu olarak, fâil bir cisimden meydana gelir. Bu fâil cisim de ya tür bakımından ya da aynı anlamli olarak veya öncelik ve sonralığa bağlı olarak kullanılan cins bakımından oluşmuş nesne ile ortaktır. Bu durumda acaba suya özgü olan cisimliliğin kendisi, ateşe özgü olan cisimliliğin kendisine mi geçmiş- [620]

tir? Bu, incelenmesi gereken bir sorudur. Gazzâlî'nin "*cisim, cisimlerin yaratılmasında ve nefslerin yoktan var edilmesinde nefsin bir aracı değildir*" sözü, filozofların benimsemiş oldukları bir görüşe dayanmaktadır. Bu görüşe göre, nefs sahibi olmayan cisimlerin sûretlerini ve nefsleri veren varlık, ya akıl ya da ayırık nefs olan ayırık tözdür; bunu nefs sahibi olan bir cismin veya nefs sahibi olmayan bir cismin vermesi mümkün değildir. Eğer bu görüş kabul edilir ve göğün nefs sahibi bir cisim olduğu varsayılırsa, göğün var olup yok olan sûretlerden hiçbirini, ister nefs ister başka bir şey olsun, vermesi [621] mümkün değildir. Çünkü cisimde bulunan nefs ancak bir cisim aracılığıyla bir iş yapar; cisim aracılığıyla bir işi yerine getiren şeyden ise, ne sûret ne de nefs meydana gelebilir; çünkü ister nefs isterse başka bir şey olsun, tözsel bir sûreti meydana getirmek cismin tabiatında yoktur.⁹⁴ Bu Eflâtun'un maddeden soyutlanmış sûretler konusundaki görüşüne benzer ki, bu görüş İbn Sînâ ve İslam filozoflarının da görüşüdür. Onların kanıtları şöyledir: Cisim bir başka cisimde ancak sıcaklık, soğukluk, yaşlık veya kuruluk meydana getirir. Onlara göre, işte bunlar yalnızca gök cisimlerinin meydana getirdiği şeylerdir. Fakat tözsel sûretleri ve özellikle nefs sahibi olan [1] şeyleri meydana getiren "*sûretlerin vericisi*" adını verdikleri ayrı bir varlıktır.⁹⁵

Filozoflardan bir bölümü ise, bunun aksini ileri sürerek derler ki: Cisimlerdeki sûretleri meydana getiren, ya tür ya da cins bakımından onlara benzeyen sûretlere sahip cisimlerdir. Tür bakımından onlara benzeyen cisimler, dış âlemde görüldüğü üzere, hayvanların birbirlerinden doğması gibi, canlı cisimleri meydana getiren canlı cisimlerdir. Cins bakımından benzer olanlara gelince, bunlar erkek ve dişiden doğmazlar. Onlara göre, bunlara canlılığı veren gök cisimleridir. Çünkü gök cisimleri canlıdır. Bu filozofların gözleme dayanmayan kanıtları bulunmakla birlikte, burası onlardan söz etmenin

94 Burada söz konusu edilen Eflâtun'un İdeler Kuramıdır. Bu kuram için bkz. *Devlet*, V, 474b-480; VI, 507.

95 İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 461 vd.

yeri değildir. İşte bundan dolayı Gazzâlî onlara itiraz ederek şöyle demiştir:

*“Nefsler arasında cisimleri ve cisim olmayanları meydana getire- [623]
bilecek özelliğe sahip bir nefis neden bulanamam?”*

Gazzâlî, bu sözlerle şunu söylemek istemektedir: Cisimlerde bulunan nefisler arasında nefis sahibi olan ve nefis sahibi olmayan öteki sûretleri doğurma özelliğine sahip nefisler niçin bulanamam? Gazzâlî'nin bir cismin bir başka cisimden meydana gelmesi konusunda, bundan daha iyi bir gözlem bulunmadığı hâlde, gözleme dayalı bir bilginin bulunmadığını kabul etmesi ne kadar gariptir!

Anlamamız gerekir ki, filozofların sözleri kanıtlama sanatlarından soyutlandığında, safsataya dayalı görüşler hâline gelir ve bunların ya halk arasında yaygın sözler olmaları, ya da yaygın olmadıkları takdirde, inkâr edilip, garip görülen sözler olmaları gerekir. Bunun nedeni, kanıta dayalı sözlerin kanıta dayanmayan sözlerden ancak inceleme konusu olan sanat cinsi göz önüne alınmakla ayrılabilir. Cinsin tanımında yer alan ve tanımından da cinsin yer aldığı sözler kanıta dayalı sözlerdir. Bu koşulların yer almadığı sözler ise, kanıta [624] dayanmayan sözlerdir. Kanıtlama ancak söz konusu cinsin tabiatı tanımlandıktan; bu cinsin özünü yüklemelerinin var olmasını sağlayan yön, var olmasını sağlamayan yönden ayırt edildikten; bu sanatta ortaya konmuş sözlerden her birinde yer alan bu yön zihinde tutulduktan sonra ve daima bu yönün göz önünde tutulmasıyla mümkün olur. Nefste, sözün bu cins için temelli bir şey olduğu ya da onun tözünün zorunlu niteliklerinden biri olduğu ortaya çıkınca, bu söz doğru olur. Fakat böyle bir ilişki araştırıcının aklına gelmediği, ya da zayıf bir şekilde geldiği zaman, söz kesinlik ifade etmeyip, bir zan ifade eder. İşte bundan dolayı kanıtlarla, aklen doğruluk olasılığı yüksek olan zan (*sanı*) arasındaki fark, göze oranla kıldan önce, karanlıkla aydınlık arasındaki sınırdan daha kapalıdır. Özellikle metafizik meselelerde insanlar, özünü olan şeyleri ilintili olan şeylerle karıştırdıklarından, berrak bir görüşe sahip olamazlar. İşte bundan dolayıdır ki, Gazzâlî'nin bu ve

öteki kitaplarında filozofların görüşlerini aktarırken ve filozofların kitaplarını, onların koymuş oldukları koşullara uygun olarak incelemeyenlere bu görüşleri açıklarken, ortaya koyduğu hususların filozofların görüşlerinde gerçeğe uygun [625] olanlarının tabiatını değiştirir nitelikte olduklarını ya da çoğu insanları onların görüşlerinden uzaklaştırdığını görmekteyiz. O, böyle yapmakla, gerçeğin elde edilmesi hususunda iyilikten çok kötülük yapmıştır. İşte bu nedenle, Tanrı da biliyor ki, bu hususlarda onların görüşlerinden hiçbirini aktarmayacak ve felsefeye, yani nesneleri kanıtın tabiatına uygun olarak aklen incelemeye iliştirilen bu kötülük olmasaydı, böyle bir şeyi doğru bulmayacaktım.

Gazzâlî, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Eğer *"en uzak cisim, Güneş ya da düşünülebilecek herhangi bir cisim, fazla ya da eksik olabilecek bir büyüklüğe (miktar) sahiptir; dolayısıyla onun mümkün olan bu büyüklüğe sahip olması, onu bu büyüklüğe sahip kılan bir varlığa muhtaç olduğu için, onun ilk ilke olması mümkün değildir"* denirse, deriz ki: Bu cismin, evrenin düzeni için olması gereken büyüklükte olduğu ve onun daha küçük ya da daha büyük olmayacağı görüşünü nasıl inkâr edersiniz? Nitekim siz şöyle demektesiniz: İlk nedenli, belli bir büyüklüğe sahip olan en uzak gök cismini gerektirir; öteki büyüklükler ise, ilk nedenlinin özüne oranla eşittirler; fakat bazı büyüklükler de, kendilerinde bulunan düzenin gereği olarak, belirlidirler; dolayısıyla meydana gelmiş olan büyüklük zorunlu olup, bunun dışında bir büyüklüğün meydana gelmiş olması mümkün değildir. Hiçbir nedenlinin varsayılmaması hâlinde de aynı şey söz konusudur. Gerçekte eğer onlar, en uzak gök cisminin nedeni olan ilk nedenlide, irade türünden bir *"belirleme ilkesi"* (mebde' li't-tahsîs) bulunduğunu ileri sürerlerse, bununla sorun sona ermiş olmaz; çünkü şöyle bir soru yöneltilebilir: Tıpkı filozofların nesneleri öncesiz iradeye bağlarken Müslümanları kabul etmeye zorla- [626] maları gibi, niçin bu ilke başkasını değil de, bu büyüklüğün var olmasını dilemiştir? Aslında biz, filozofların bu görüşünü, göğün hareket yönünün ve iki kutup noktasının belirlenme-

si ile ilgili olarak kendilerine karşı çevirdik. Eğer onların, bir şeyin, benzerinden ayırt edildiğini ve bunun da bir nedenle meydana geldiğini kabul etmek zorunda kalmaları açıkça anlaşılıyorsa, bunun nedensiz olarak meydana geldiğinin kabul edilmesi ile bir nedenle meydana geldiğinin kabul edilmesi arasında bir fark yoktur; çünkü bir şeyin kendisi hakkında *“niçin bu büyüklükle belirlenmiştir?”* sorusunu yöneltmekle, neden hakkında *“niçin bu özel büyüklüğü ona vermiştir”* sorusunu yöneltmek arasında hiçbir ayrılık yoktur. Eğer nedenle ilgili olan soruyu, bu büyüklüğün, düzen yalnızca kendisine bağlı olduğu için, başkasına benzemediğini söylemek suretiyle yanıtlamak mümkün ise, nesnenin kendisine ilişkin olan soruyu da onun bir nedene muhtaç olmasına gerek kalmaksızın yanıtlamak mümkündür. Bu durumdan kurtulmak mümkün değildir. Çünkü bu, gerçekte var olan belirli büyüklük, gerçekte var olmayan büyüklüğe benzeseydi, şöyle bir soru yöneltilebilirdi: Özellikle ayırt edici bir iradenin varlığını inkâr eden filozofların ilkelerine göre, nasıl olur da bir nesne benzerinden ayırt edilebilir? Eğer onun (bu büyüklüğün) bir benzeri yoksa, bir imkân hâli söz konusu olamaz; tersine, şöyle denebilir: Bu büyüklük ezelden beri böyle idi; nitekim onların iddialarına göre, öncesiz neden de böyle gerçekleşmiştir. O hâlde bu görüşü inceleyen kimsenin, öncesiz iradeye ilişkin olarak, filozofların yöneltmiş oldukları soru hakkında söylediklerimizden ve bu soruyu kutup noktası ile gök küresinin hareket yönü konusunda onlara karşı çevirişimizden yararlanması gerekir. Böylece ortaya çıkmaktadır ki, cisimlerin sonradan yaratıldığına inanmayan kimsenin İlk İlke'nin asla cisim olmadığına kanıt getirmesi mümkün değildir.

Derim ki:

[627]

Bu adamın (Gazzâlî'nin) bu konudaki sözü ne kadar gariptir! Çünkü, o, filozoflara karşı şu itirazı yöneltmektedir: Filozoflar gök cisminin dışında bir yaratanın varlığını ortaya koyamazlar; çünkü onların bu konuda kendilerinin inanmayıp, yalnızca kelâmcıların inandıkları bir ilkeye dayanarak, cevap vermeleri gerekmektedir. Kelâmcılar derler ki: Göğün sahip

olabileceği büyüklükler dışında, sınırlı bir büyüklükle sınırlanmış olması, belirleyici bir nedenden ileri gelir. Belirleyici ise, öncesiz olabilir; bu durumda bu adam (Gazzâlî) ya başkalarını yanıltmaya çalışmış, ya da kendisi yanılığa düşmüştür. Çünkü filozofların kabul ettikleri belirleme, Eş'arîlerin anladıkları belirlemeden başkadır; zira Eş'arîlerin anladıkları belirleme bir şeyi ya benzerinden ya da zıddından bu şeyin kendisinde iki karşıt şeyden birinin belirlenmesini zorunlu kılan bir hikmetin bulunmasını gerektirmeksizin, ayırmaktır. Filozoflar ise, belirleyiciden, meydana getirilen eserdeki hikmetin gerektirdiği şeyi anlamışlardır ve bu şey de amaçlı (*gâî*) sebeptir; çünkü filozoflara göre, hikmete dayanan bir amaç olmadan hiçbir varlıkta nicelik de, nitelik de bulunamaz; işte bu amaç şu iki olasılıktan birinden yoksun olamaz: Ya bu amaç o varlığın fiilin tabiatındaki zorunlu bir şeydir, ya da onda daha üstün olmak bakımından bulunur. Eğer filozoflara göre, yaratıklarda bir hikmeti gerektirmeyen bir nicelik ya da nitelik bulunsaydı, onlar, bu durumda yalnızca kelâmcıları yermek amacıyla İlk Yapıcı ve yaratıcının, yaratılmış yapıcılara nispet edilmesi mümkün olmayan şeylerle ilişkisi olduğunu ileri sürmüş olurlardı. Çünkü bir nicelik ve niteliğe sahip bulunan yaratılmış bir şeye bakıp, *"bu yaratılmış şeyin yapıcısı niçin onda bulunması mümkün olan öteki nicelik ve nitelikleri değil de, bu nicelik ve niteliği seçmiştir?"* sorusunu sorarak bu soruya *"çünkü o, böyle bir şeyi yaratılmış şeydeki bir hikmet ve ibrete bağlı olmaksızın, dilemiştir; zira bu nitelik ve nicelikler, yaratanın bu yaratılmış nesneyi yaratmış olduğu ve fiilinin yöneldiği amaç bakımından eşittirler"* demekten daha büyük bir ayıp olamaz. Aslında her yaratılmış nesne, sınırlı bir nicelik, sınırlı bir nitelik ve sınırlı bir tabiata sahip olmaksızın, bazı yaratılmış nesnelerde bir karşılığı bulunsa da, ancak belli bir şey için (belli bir amaçla) meydana getirilir. Herhangi bir yaratılmış nesne, herhangi bir fiili gerektirse idi, bu âlemde yaratıklardan hiçbirinde herhangi bir hikmet bulunmaz; bir sanatın varlığı söz konusu olmaz; yaratıkların nicelik ve nitelikleri yaratıcının arzusuna bağlı olur; ve dolayısıyla her insan yaratıcı olurdu.

Biz bu konuda şöyle de diyebiliriz: Hikmet, yaratanın değil, yaratıkların yaptığı iştedir. Bizi İlk Yaratıcı konusunda böyle bir düşünceden Tanrı korusun! Tersine her ne kadar akıllarımız çoğunu kavrasa ve akıl yaratıcılık hikmetini ancak tabîî hikmet aracılığıyla anlasa da, bu âlemde bulunan her şeyin bir hikmete bağlı olduğuna inanırız. Eğer âlem, hikmetin en üstün derecesinde bir yaratık ise, bu durumda göklerin ve yerlerin ve onlardan bulunanların, kendisinin varlığına muhtaç olduğu bir tek bilge (*hakîm*) varlık zorunlu olarak bulunuyor demektir; çünkü hiç kimse olağanüstü hikmetten meydana gelen nesneyi kendi kendisinin nedeni olarak düşünemez. Kelâmcılâr (*el-kavm*) İlk Yaratıcıyı yüceltmek isterlerken O'nun hikmetini (*bilgeliğini*) ortadan kaldırmışlar ve en üstün niteliklerini inkâr etmişlerdir.

[630] **10. Yaratıcılık ve Ezelî Süre Çelişkisi**

Onuncu Tartışma: Filozofların, Âlemin Bir Yaratıcısı ve Nedeni Bulunduğunu Kanıtlamayacaklarının ve Ezelî Süre (Dehr) Görüşünün Onları Bağlayıcı Olduğunun Açıklanması

Gazzâlî der ki:

Her cismin sonradan var olduğunu; çünkü sonradan var olan şeylerden yoksun bulunmadığını söyleyen kimse, onların “*cisim bir yapıcıya ve nedene muhtaçtır*” sözlerinden neyi amaçladıklarını anlamış olur. Sizi (filozofları) Dehriyye’nin şu görüşlerini kabul etmekten alıkoyan nedir? Âlem, içinde bulunduğu durumuyla öncesizdir; onun bir nedeni, bir yapıcısı yoktur; neden ancak sonradan var olanlar için söz konusudur; âlemde ne bir cisim var olur ne de bir cisim yok olur; yalnızca sûretler ve ilintiler (*arazlar*) var olmaktadır; çünkü cisimler öncesiz olan göklerdir; Ay küresinin içinde yer alan dört unsur, bu dört unsurun cisim ve maddeleri de öncesiz olup, bunlar üzerinde sûretler, ancak karışma ve dönüşme yoluyla değişime uğrarlar ve böylece insan, hayvan ve bitki nefsleri meydana gelir. İşte bu sonradan var olan nesnelerin nedenleri devresel bir hareket-

[631] te son bulurlar. Devresel hareket ise öncesiz olup kaynağı gök küresinin öncesiz nefsidir. O hâlde âlemin bir nedeni, cisimlerinin bir yapıcısı bulunmayıp, cisimlerinin bir nedeni bulunmaksızın, daima bulunduğu hâlde, öncesizdir. O hâlde onların, bu cisimlerin öncesiz olan bir nedenden dolayı var olduklarını söylemelerinin anlamı nedir?

Derim ki:

Filozoflar derler ki, “*her cisim sonradan var olmuştur*” diyen ve sonradan var olmadan (*hudûstan*) var olmayandan, yani yokluktan meydana gelmeyi anlayan kimse, sonradan var olmadan dış âlemde hiç algılamadığı bir anlamı çıkarmış olur. Böyle bir şey ise zorunlu olarak bir kanıtı muhtaçtır.

Bu bölümde ezelî süre (*dehr*) görüşünü kabule zorlamak amacıyla onlara yöneltilen itirazlara daha önce gereken yanıt vermiştik. Yeniden o konuya dönmenin bir anlamı yoktur. Fa-

kat kısaca ifade etmek gerekirse, onlara göre, cisim, ister sonradan olmuş isterse öncesiz olsun, var olmak bakımından tek başına bağımsız değildir. Bu husus, onlara göre, sonradan var olan cisim için olduğu kadar öncesiz cisim için de zorunludur. Ancak hayal gücü, yaratılmış cisimde böyle bir şeyin nasıl söz konusu olduğunu açıklamakta yardımcı olduğu hâlde, öncesizde böyle bir şeyin nasıl söz konusu olduğunu açıklamakta yardımcı olmamaktadır. İşte bu nedenledir ki, *es-Semâ ve'l-Âlem (De Caelo et Mundo)* adlı eserinin ikinci makalesinde Aristoteles,⁹⁶ yeryüzünün, tabiatı bakımından, yuvarlak olduğunu açıklarken, aklın, onun nedenini kavrayabilmek için önce onu [632] sonradan yaratılmış olarak gördüğünü; daha sonra ise onu öncesiz durumuna soktuğunu belirtmiştir.

Gazzâlî, filozofları kabule zorladığı bu çirkin sonuçları ortaya koyduktan sonra, onlar adına cevap vermeye ve onların bu cevaplarına karşı koymaya girişerek, şöyle demiştir:

Eğer “*nedeni bulunmayan her şey, varlığı zorunlu olandır ve biz zorunlu varlığın niteliklerinden söz ederken, cismin zorunlu varlık olamayacağını açıklamıştık*” denirse, deriz ki: Biz zorunlu varlığın nitelikleri konusunda ileri sürdüğünüzün yanlış olduğunu ve kesin kanıtın ancak sonsuzca gidişin sona ermesine işaret ettiğini açıklamıştık. Dehrîlere göre, başlangıçta bu sonsuzca gidiş son bulmuştur; çünkü onlar, cisimlerin bir nedeni bulunmadığını; sûret ve ilintilerden bazılarının, bazılarının nedeni olduğunu; bu durumun, tıpkı filozofların ileri sürdükleri gibi devresel harekette son bulduğunu ve devresel hareketin de bir bölümünün bir başka bölümün nedeni olduğunu ve böylece sonsuzca gidişin sona erdiğini söylemişlerdir.

İşte bizim bu söylediklerimizi düşünen kimse, cisimlerin, bir nedeni bulunduğu savından hareket ederek, öncesizliğine inanan herkesin yetersizliğini ve ezeli süre görüşüne bağlanıp, Tanrı'yı inkâr ettiğini (*ilhâd*) bilmiş olur. Nitekim bu görüşü bir zümre açıkça kabul etmiş ve bu görüş uyarınca hareket etmişlerdir.

[633] Derim ki:

Bütün bunlara daha önce cevap verilmiş ve doğruluk derecesi ortaya konmuştu. O hâlde bu konudaki tartışmayı yinelemenin bir anlamı yoktur.

Dehrîlere gelince, onlar yalnızca duyulara dayanırlar; çünkü onlarca hareketler gök cisminde son bulduğu ve böylece sonsuzca gidiş sona erdiği için, onlar duyuların sınırını akılların da sınırı sanmışlardır. Oysa durum böyle değildir.

Filozoflar ise, önce gök cisminde son buluncaya dek sebepleri, daha sonra akıl edilir sebepleri göz önüne almışlar ve bu durum da onları, duyulur olmayıp, duyulur varlığın nedeni ve ilkesi olan bir varlığa iletmiştir. Yüce Tanrı'nın şu sözünün anlamı işte budur:

"...İbrahim'e göklerin ve yerin hükümrânlığım şöylece gösteriyorduk:"⁹⁷

[634] Eş'arîlere gelince, onlar duyulur sebepleri inkâr etmişler; başka bir deyişle, onların birbirlerinin sebepleri olduklarını söylememişler; duyulur varlığın nedenini, dış âlemde gözlenip, algılanamayan türden duyulur olmayan bir varlık olarak kabul etmişler ve sebepleri ve sebeplileri inkâr etmişlerdir. Fakat bu görüş, insan olması bakımından insan tabiatına aykırı bir görüştür.

Gazzâlî, filozofların görüşlerine karşı çıkararak, der ki:

Eğer "*cismin zorunlu varlık olmadığı hususuna, onun zorunlu varlık olması hâlinde ne kendi dışında ne de içinde bir nedeninin bulunmayacağı; bileşik olmasından ötürü bir nedeni bulunduğu takdirde ise, özü bakımından mümkün olacağı ve her mümkünün de zorunlu varlığa muhtaç olacağı*" şeklinde kanıt getirilirse, deriz ki: "*Zorunlu varlık*" ve "*mümkün varlık*" deyimleri anlaşılmamaktadır. Onların yaptıkları bütün yanlışlıklar bu iki deyimde toplanmaktadır. O hâlde gelin onların açık anlamını görelim. Bu açık anlama göre, onlar "*nedenin bulunmaması*" ve "*nedenin bulunması*"nı ifade eder. Öyle anlaşıyor ki, böy-

lece onlar bu cisimlerin bir nedeninin bulunup bulunmadığı sorusunu ortaya atmış oluyorlar. Buna karşılık olarak Dehrîler, onların bir nedeninin bulunmadığını söylüyorlar. O hâlde böyle bir cevabı inkâr etmenizden nedeni nedir? Eğer "*imkân*" [635] ve "*zorunluluk*"tan. anlaşılan bu ise, cismin mümkün olmayıp, zorunlu olduğunu söyleriz. Filozofların, "*cisim zorunlu olamaz*" şeklindeki sözleri temelsiz bir iddiadan ibarettir.

Derim ki:

Daha önce de söylediğimiz gibi, eğer zorunlu varlıktan nedeni bulunmayan, mümkün varlıktan da nedeni bulunan anlaşılırsa, aslında var olanın bu şekilde iki bölüme ayrılması kabul edilemez; çünkü karşıt görüşlü biri "*durum sizin söylediğiniz gibi olmayıp, her var olanın bir nedeninin bulunması gerekmez*" diyebilir. Fakat zorunlu varlıktan, zorunlu mevcut (*el-mevcûd ez-zarurî*), mümkününden de gerçekte mümkün anlaşılırsa, bu durum bizi mutlaka nedeni bulunmayan bir var olana iletir; çünkü her var olanın ya mümkün ya da zorunlu (*zaruri*) olduğu söylenebilir. Eğer var olan şey mümkün ise, [636] onun bir nedeni var demektir; eğer bu neden de mümkün tabiatında ise, sonsuzca gidiş söz konusu olur ve dolayısıyla bu sonsuzca gidiş zorunlu bir nedende son bulur. Daha sonra ayrıca bu zorunlu nedenin ne olduğu araştırılır: Acaba zorunlu mevcuttan bir kısmının nedeninin bulunması, bir kısmının da nedeninin bulunmaması düşünülebilir mi? Eğer nedenin, nedeni bulunan zorunlunun tabiatında olduğu kabul edilirse, sonsuzca gidiş söz konusu olur ve bu durum, nedeni bulunmayan zorunlu bir nedende sona erer. İbn Sînâ bu bölümleyle ancak filozofların var olanlar hakkındaki görüşlerine uymak istemiştir; çünkü bütün filozoflara göre, gök cismi başkası dolayısıyla zorunludur. Fakat acaba başkası dolayısıyla zorunluda kendi özüne oranla bir imkân hâli söz konusu mudur? sorusunu araştırmak gerekir. İşte bu nedendir ki, bu metot izlendiği takdirde, söz konusu görüş yanlış olur. O hâlde bu metot da zorunlu olarak yanlıştır. Çünkü varlıkların tabiatından anlaşılan bir bölümlenme şekli olarak var olan, her şeyden önce gerçek mümkün ve zorunlu diye ayrılmamıştır.

[637] Daha sonra Gazzâlî, filozofların “*cisim, kendisinin nedeni olan birtakım parçalara sahip olduğu için, özü dolayısıyla zorunlu varlık değildir*” şeklindeki sözlerine cevap vererek, der ki:

Eğer “*cismin birtakım parçalarının bulunduğu; bütünün ancak birtakım parçalardan oluştuğu ve parçaların da özde bütünden önce geldiği inkâr olunamaz*” denirse, deriz ki: Varsın öyle olsun. Aslında bütün, parçalardan ve parçaların bir araya gelmesinden oluşmuştur. Oysa bu parçaların ve onların bir araya gelmelerinin bir nedeni bulunmayıp etkin bir nedeni bulunmaksızın, öncesizdirler. O hâlde onların sözünü ettikleri ilk var olandan çokluğun kaldırılmasının gerekliliği dışında bunu reddetmeleri mümkün değildir. Biz daha önce böyle bir şeyin imkânsızlığını onlara göstermiştik. Onların bundan başka da bir çıkar yolları yoktur. Böylece ortaya çıkmaktadır ki, cisimlerin sonradan yaratıldığına inanmayan kimsenin yaratıcı hakkındaki inancının hiçbir dayanağı olamaz.

Derim ki:

Bu görüş, kuşku gerektirmeyecek bir biçimde, cisim olmayan bir varlığın kanıtlanmasında zorunlu varlık yöntemini izleyen bir kimse için bağlayıcıdır. Çünkü bu yöntem, eski filozofların izlemediği bir yöntemdir. Bildiğimiz kadarıyla bu yolu ilk izleyen kişi İbn Sînâ’dır. İbn Sînâ bu yöntemin eskilerin yönteminden daha üstün olduğunu söyler. Çünkü Eskiler, hareket ve zamandan ibaret olan sonraki şeylerden hareketle cisim olmayıp, her şeyin ilkesi olan bir varlığın ispatına ulaşmışlardır. Oysa bu yol, İbn Sînâ’nın ileri sürdüğü gibi, şu sonuca, yani Eskilerin var olanın tabiatını, var olması bakımından incelemek suretiyle ortaya koydukları üzere bir ilkenin ispatına iletmiştir. Eğer bu yol söz konusu sonuca iletseydi İbn Sînâ’nın dediği doğru olurdu; oysa böyle bir sonuca iletmemektedir. Çünkü özü dolayısıyla zorunlu varlık var olarak düşünüldüğünde, ondan kesinlikle soyutlanması gereken şey, onun madde ve sûretten bileşik olması ve kısaca onun bir tanımının bulunmasıdır. Âlemin ve parçalarının durumunda olduğu gibi, birbirleriyle birleşme tabiatına sahip öncesiz

parçalardan bileşmiş olan bir varlık (*mevcûd*) kabul edildiği takdirde, âlemin ve parçalarının zorunlu varlık olduğunu söylemek doğru olur. Bütün bunlar bu dünyada varlığı zorunlu bir varlığın bulunduğunu kabul ettiğimiz takdirde söz konusu olur. Daha önce biz bu niteliğe sahip bir varlığın kanıtlanması konusunda İbn Sînâ'nın izlediği yolun kesin kanıta dayalı olmadığını ve tabiatı bakımından değil ancak sözünü ettiğimiz şekilde böyle bir kanıta iletebileceğini söylemiştik. Bu görüşün ulaştırdığı en önemli sonuç, (ki bu yöntemin zayıf yönünü oluşturmaktadır) bu âlemde madde ve sûretten bileşik olmayan bir cismin bulunduğunu kabul eden Meşşâ'îlerin (Aristotelesçilerin) görüşüdür. Çünkü fiilî parçalardan oluşan öncesiz bir bileşiğin varlığını kabul eden kimsenin, onun özü dolayısıyla bir olduğunu kabul etmesi gerekir. Bileşik bir nesnedeki her birim ise, birden dolayı kendi özü bakımından bir, [639] yani basit ve bu bir vasıtasıyla da âlem bir olur. İşte bundan dolayıdır ki [Afrodisiaslı] İskender şöyle demektedir: Tıpkı bir tek hayvanın (canlının) bütün parçalarında bu parçaları birbirine bağlayan bir gücün bulunması gibi, âlemin parçalarında yayılmış bulunan ruhanî bir gücün bulunması gerekir. Bu iki güç arasındaki ayrılık, bağlayıcı ilkenin öncesiz olmasından dolayı, âlemdeki bağlantının öncesiz olması ve tıpkı âlemde olduğu gibi, canlılarda da bağlantı bireylik bakımından ne var ne de yok olucu olamayacağı için, bu âlemdeki canlının parçaları arasındaki bağlantının, bireylik bakımından var olup, yok olucu, tür bakımından ise öncesiz bağlantı dolayısıyla ne var ne de yok olucu olmasıdır.⁹⁸ Aristoteles'in *Kitâb el-Hayavân (De Animalibus)*'ında belirtildiği gibi yüce Yaratan kendisine ilişen bu noksanlığı, başkasının ulaşamayacağı bir yetkinlik türüyle gidermiştir.⁹⁹ Zamanımızda İbn Sînâ'yı izleyenlerden çoğunun bu kuşkudan ötürü, bu görüşü İbn Sînâ'ya

98 Bu parça hiçbir Yunanca metinde yer almamaktadır. Ancak, İskender'in genel düşünce eğilimi ile uyum hâlinindedir.

99 Aristoteles, *De Partibus Animalium*, B 10, 656a, 8: "Bizce bilinen canlılar arasında insan cinsi ya yalnızca Tanrısal olana katılır ya da ona en yüksek derecede katılır". Yine bkz. 686a, 28: "En ilahî olanın işlevi, akıl ve düşündürmedir".

mal ettiklerini görüyoruz. Bunlar, İbn Sînâ'nın bu âlemde ay-
rık bir varlığın bulunduğuna inanmadığını; bu hususun, onun
birçok yerde geçen zorunlu varlık hakkındaki sözünden açık-
[640] ça anlaşıldığını ve bunun, onun Doğu felsefesinde (*el-Felsefet
el-Meşrîkiyye*) ortaya koyduğu görüş olduğunu söylemişler ve
Doğuluların görüşünü yansıttığı için bu felsefeye İbn Sînâ'nın,
Doğu felsefesi adını vermiş olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yine
onlar, İbn Sînâ'nın belirttiği üzere, Doğululara göre, tanrıların
gök cisimleri olduğu görüşündedirler. Bununla birlikte onlar,
Aristoteles'in hareket yoluyla İlk İlke'yi ispatlama yöntemini
yetersiz bulmuşlardır.

Biz, bu yöntemden, daha önce, birçok kez söz ettik; bizi
kesin bilgiye ulaştıracak yönü açıkladık; bu konuyla ilgili bü-
tün kuşku-ları giderdik ve [Afrodisiaslı] İskender'in "İlkeler"
(*el-Mebâdî'*) adıyla anılan yapıtında benimsemiş olduğu yön-
tem hakkında da bilgi verdik. Çünkü İskender böylece ken-
disinin Aristoteles'in yolundan başka bir yola yönelmiş oldu-
ğunu sanmıştır. Ancak onun yöntemi Aristoteles'in açıkladığı
ilkelerden kaynaklanmaktadır. Bu her iki yol da doğru olmak-
la birlikte, Aristoteles'in ki daha yaygındır.

Ancak zorunlu varlık, benim ortaya koyacağım üzere, ka-
[641] nıtlandığı takdirde, bu kanıt, ayrıntıları gerektirecek kadar
kısaca bir biçimde ortaya konmuş olsa da, gerçeği yansıttığı
anlaşılabacaktır. Başka bir deyişle, O'nun varlığından önce töz
bakımından mümkün varlıkların sınıflarını ve yine töz baki-
mından zorunlu varlığın sınıflarını bilmek gerekir. Bu kanıtı
şu şekilde ortaya koyabiliriz: Cisimsel töz bakımından müm-
kün varlıktan önce yine cisimsel töz bakımından zorunlu
varlığın gelmesi gerekir. Cisimsel töz bakımından zorunlu
varlıktan, önce ise, mutlak anlamda zorunlu varlığın gelmesi
gerekir. İşte bu varlıkta ne töz bakımından ne de öteki hareket
türleri bakımından bir kuvve hâlinin bulunması söz konusu-
dur. Böyle bir varlık ise cisim değildir. Söz gelişi, gök cismi-
nin tabiatından, onun cisimsel töz bakımından zorunlu varlık
olduğu anlaşılmaktadır. Böyle olmasaydı, kendisinden önce
gelen bir cismin bulunması gerekirdi. Yine onun tabiatından

anlaşıldığı üzere, o mekândaki hareket bakımından mümkün varlıktır. O hâlde onu hareket ettirenin töz bakımından zorunlu varlık olması gerekir. Aksi takdirde, O'nda ne hareket ne de başka bir şey üzerinde bulunan ve ne hareket, ne sükûn ne de herhangi bir değişiklik türüyle nîtelendirilebilen bir güç bulunurdu. Bu nitelikte olan bir varlık ise, kesinlikle ne cisimdir, ne de cisimde bulunan bir güç hâlidir. Âlemin öncesiz olan [642] parçaları, ancak töz bakımından, ya dört unsurda olduğu gibi tümel olarak, ya da gök cisimlerinde olduğu gibi bireysel olarak zorunlu varlıktır.

[643] **11. Tümel Bilgi Sahibi Olarak Tanrı**

*On Birinci Tartışma: İlk İlke'nin Kendisinden Başkasını,
Cinsleri ve Türleri Tümel Olarak Bildiğini İleri Süren
Filozofların Yetersizliği*

Gazzâlî der ki:

Müslümanlara göre, varlık, hem önceli hem de öncesiz varlıklara ait olduğu, Tanrı ve sıfatları dışında bir öncesiz bulunmadığı ve Tanrı'nın dışındaki varlıklar, O'nun tarafından iradesi sayesinde meydana getirildiği için, bu varlıklar Tanrı'nın bilgisinde önceden zorunlu olarak meydana gelmiştir; çünkü zorunluluktan bir şeyin irade eden tarafından bilinmesi gerektiği anlaşılır. Dolayısıyla onlar, her şeyin Tanrı tarafından bilindiği hususunu bu esasa dayandırmışlardır; çünkü her şey O'nun tarafından irade edilmiş ve iradesi sayesinde oluşmuştur. O'nun iradesiyle oluşmamış hiçbir varlık yoktur. O hâlde kalıcı olan yalnızca O'nun özüdür. Tanrı'nın iradeli ve irade ettiği şey konusunda bilgili olduğu ortaya çıkınca zorunlu olarak diri olduğu da anlaşılır. Her diri olan kendi özünü¹⁰⁰ bilebildiğine göre, Tanrı'nın kendi özünü bilmesi çok daha yerindedir. O hâlde onlara göre, her şey Tanrı tarafından bilinmektedir. Onlar, Tanrı'nın âlemi var etmeyi irade ettiğini açıkça anladıktan sonra, işte bu yolla bu gerçeğin bilincine varmışlardır.

[644] Derim ki:

O, bu görüşü yalnızca kendisinininki ile filozofların öncesiz ilim konusundaki görüşleri arasında bir karşılaştırma yapmak için hazırlık olmak üzere ortaya koymuştur; çünkü bu görüş, daha ilk bakışta, filozoflarınkinden daha doyurucu olarak görünmektedir. Aslında kelâmcıların görüşü incelenip, bu görüşün mahiyeti, konu ile ilgili olan kişiye açıklandığında, onların Tanrı'yı öncesiz bir insan hâline koydukları anlaşılır. Çünkü onlar âlemi, insanın iradesi, bilgisi ve kudreti sayesinde

100 Metindeki "gayrahu" sözcüğü yerine "zâtehu" (kendi özünü) sözcüğünü, metne daha uygun düşüğü için, yeğledik.

de meydana gelen sanat eserlerine benzetmişlerdir. Onlara *"bu durum Tanrı'nın cisim olmasını gerektirir"* denince, O'nun öncesiz olduğunu, fakat her cismin sonradan olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla onların maddî olmayıp, bütün varlıklar üzerinde etkili olan bir insanın varlığını kabul etmeleri gerekmiştir. Böylece bu görüş, şiirsel ve benzetmeye dayalı bir ifadeye bürünmüştür. Benzetmeye dayalı görüşler ise, her ne kadar oldukça doyurucu görünse de, gerçek bir araştırmaya tabi tutulduğunda, bunların sağlam olmadıkları ortaya çıkar. Çünkü var olup, yok olucu varlığın tabiatı ile öncesiz varlığın tabiatı arasında aşılamayacak bir uzaklık mevcuttur. Eğer durum böyle ise, tıpkı bir tek cinsin, onu bölümlere ayıran ayırımlara göre, farklılık göstermesi gibi, öncesizlik ve öncesizliğin yokluğu şeklinde farklılık gösteren bir tek türün var olması mümkün değildir. Çünkü öncesizin sonradan var olandan uzaklığı, sonradan var olmada ortak olan türlerin birbirlerine olan uzaklığından daha fazladır. Eğer öncesizin öncesiz [645] olmayandan uzaklığı, türlerin birbirlerine uzaklığından daha çok ise, bu durumda hükmün, birbirlerine son derecede zıt oldukları hâlde, görünenden görünmeyene aktırılması nasıl mümkün olabilir? Eğer görünen ve görünmeyen âlemde bulunan niteliklerinin anlamı anlaşılırsa, bunların ortak bir ada sahip olup, bu durumuyla görünenden görünmeyene geçmenin mümkün olmadığı ortaya çıkar. Çünkü insandaki akla eklenen hayat, herhangi bir şey için değil, mekânda duyularla hasıl olan idrakten ve iradeden kaynaklanan hareket gücü için söz konusu olabilir. Oysa Tanrı için duyuların söz konusu olması imkânsız olduğu gibi, O'nun mekândaki harekete sahip olması daha da imkânsızdır. Kelâmcılar ise, Tanrı'nın [646] duyum organı olmaksızın hayata sahip olduğunu kabul etmişler ve mutlak olarak hareketin O'nda bulunamayacağını söylemişlerdir. O hâlde ya canlı varlıklarda bulunup, insanda ilmin bulunmasının koşulu olan hayat kavramının Tanrı'da bulunduğunu kabul etmezler, ya da filozofların İlk İlke'deki idrak ve ilmin hayatın kendisi olduğunu söylemeleri gibi, hayatı idrakin kendisi olarak görürler. Aynı şekilde canlı varlık-

lardaki iradenin anlamı da harekete yönelten istektir. Bu istek canlılarda ve insanda özlerindeki eksikliği tamamlamak için bulunur. Yüce Tanrı'da ise, özündeki bir eksiklikten dolayı ya kendinde ya da başkasında hareket ve fiilin nedeni olabilecek bir isteğin bulunması imkânsızdır. O hâlde nasıl olur da fiilin bulunduğu anda isteği artırmaksızın sonradan var edilmiş bu fiilin nedeni olan öncesiz bir iradenin varlığı düşünülebilir? Ya da nasıl olur da bir irade ve isteğin fiilden önce, fiilin olduğu anda ve fiilden sonra, kendisine hiçbir değişiklik ilişmeden aynı durumda bulunması düşünülebilir? Yine istek, hareketin [647] nedeni olduğu, hareket de ancak cisimde bulunduğu için yalnızca nefse sahip bir cisimde bulunabilir. O hâlde filozoflara göre, İlk İlke'deki iradenin anlamı, O'nun fiilinin bilgiden kaynaklanmasından başka bir şey değildir. Bilgi ise, iki zıt şeyi bilme anlamına geldiği için, ondan, bu iki zıt şeyden her birinin çıkması mümkündür. Bu iki zıt şeyden daha aşağıda olanın değil, daha üstün olanın bu iki şeyi bilenden çıkması dolayısıyla bilgiye erdemli (*fâzıl*) adı verilir. İşte bu nedenledir ki, filozoflar Tanrı'ya en uygun üç sıfat bulunduğunu ve bunların da O'nun bilgili, erdemli ve kudretli olduğunu söylemişlerdir. Yine onlar, O'nun dilediğinin, varlıklarda, bilgisine uygun olarak meydana geldiğini ve kudretinin de insanlarda olduğu gibi, dileğinin gerisinde kalmadığını ileri sürmüşlerdir.

Filozofların bu konuda ileri sürdüğü görüşler işte bundan ibarettir. Bu görüş bizim söz konusu kanıtlarla ortaya koyduğumuz şekilde ortaya konursa, kesin olmayıp, doyurucu bir görüş olur. Dolayısıyla sizin, tam mutluluğa sahip insanlardan ve kanıtlama konusunu işleyen bilgileri (*sanatları*) öğrenenlerden isen, bu hususları kanıtlamaya ilişkin kitapların uygun [648] yerlerinde incelemen gerekir. Aslında kanıtlamaya ilişkin sanatlar uygulamalı (*amelî*) sanatlara daha çok benzemektedir. Nitekim sanatkâr olmayan bir kimsenin sanata ilişkin bir fiili yapması mümkün olmadığı gibi, kanıtlama sanatlarını (*yollarını*) bilmeyen bir kimsenin de kanıtlamanın esası durumunda olan kanıtlama sanatına ilişkin bir fiili yerine getirmesi mümkün değildir. Aslında bu sanat öteki sanat dallarına göre

daha önemlidir. Uygulama (*amel*) ancak bir tek fiilden ibaret olduğu için, söz konusu uygulamaya ilişkin görüşe karşı çıkılmıştır. Dolayısıyla bu sanat yalnızca bu sanatı bilen kişiden çıkar. Bu konuda ileri sürülen görüşler çok olmakla birlikte, bunlardan bazıları kanıtlamaya ilişkindir; bazıları ise değildir. Kanıtlamaya ilişkin olmayanlar, bir sanata dayalı olmaya-
 rak ortaya çıktıkları için, kanıta dayalı görüşlerin de bir sanata dayalı olmaksızın ortaya çıktıkları sanılmıştır. Böyle bir şey ise büyük bir yanılgıdır. İşte bu nedenle kanıta dayalı sanatların içinde yer alan hususlarda ancak sanata ilişkin bir söz söylenebilir ve böyle bir şeyi de geometri sanatında olduğu gibi, sanatı bilen bir kimse söyleyebilir. Bu nedenle, bu kitapta yer alan hususlar, kanıtlama sanatına dayalı bir görüş oluşturmamaktadır. Bunlar ancak sanata dayalı olmayan birtakım görüşler olup, bunlardan bazıları ötekilerden daha çok doyurucudur. O hâlde bu kitapta yazmış olduklarımızın bu şekilde anlaşılması gerekir. İşte bu nedenle [Gazzâlî'nin] bu kitabına [649] "Her İki Zümrenin Tutarsızlığı" (*et-Tehâfüt min el-Firkateyn Cemî'an*) adını vermek daha doğru olacaktır.

Bence bütün bunlar Şeriatın sınırlarını aşmak ve Şeriatın emretmediği şeyleri araştırmak demektir; çünkü insan gücü bu konuda yetersizdir. Aslında Şeriatın söz söylemediği bilimlerden her birinin araştırılması ve aklî incelemenin ulaştırdığı sonuçların şerî inançlar olarak halka açıklanması gerekmez. Çünkü böyle bir şeyden son derecede büyük bir karışıklık doğar. Dolayısıyla Şeriatın söz söylemediği hususlarda söz söylememek gerekir. Herkes de bilir ki, insan aklı bu türlü konuları incelemekte yetersiz olup, Şeriatın açıklamış olduğu öğretilerin dışına çıkamaz. Çünkü Şeriatın ortaya koyduğu öğreti, herkesin paylaştığı ve mutluluğa ulaşmaları için yeterli olan bir öğretilerdir. Nitekim nasıl ki tabip, sağlıklı kişilerin sağlığını korumak ve hastaların da hastalıklarını gidermek için onlara uygun gelecek ölçüde sağlık konusunda araştırma yaparsa, peygamber (*sâhib eş-şer'*) de Şeriat konusunda benzeri bir biçimde davranır, çünkü peygamber Şeriat konusunda halka, onların mutluluğunu sağlayacak kadar

bilgi verir. Amelî (*uygulamaya ilişkin*) konularda da durum böyledir. Ancak Şeriatın söz söylemediği uygulamaya ilişkin hususları incelemek, özellikle bu hususların şer'î yargının bulunduğu uygulamalar (*ameller*) cinsinden oldukları açıkça [650] görülen durumlarda daha uygundur. İşte bundan dolayıdır ki, İslam hukukçuları (*fakîhler*) bu alanda ayrılığa düşmüşlerdir. Söz gelişi bunlardan Zâhirîler *kıyâsı* reddettikleri hâlde, Kıyâs Ehli bunu kabul etmişlerdir. Aynı durum bilime ilişkin (*ilmî*) hususlarda da söz konusudur. Belki de Zâhirîler bilimsel alanda uygulama alanına nazaran daha mutludurlar.

Birbirine karşı olan iki kişiden bu türlü konularda araştırma yapan biri, ya mutlaka kanıt ehlidir ya da değildir. Eğer kanıt ehli ise bu hususta kanıt dayanarak söz eder; bu türlü bir konuşmanın kanıt ehline özgü bir konuşma olduğunu ve Şeriatın bu türlü bir bilgiye sahip kimselere kanıtın ulaştıracağı sonuçların ipuçlarını verdiğini de bilir. Eğer bu kimse kanıt ehli değilse, ya mutlaka Şeriata inanmaktadır, ya da kâfirdir (*inkârcıdır*). Eğer inanmakta ise, bu türlü hususlarda konuşmanın, Şeriata göre haram (*yasak*) olduğunu bilir. Eğer kâfir ise, kanıt ehlinin kesin kanıtlamalarla ona karşı çıkması güç değildir. Her dinde (Şeriatta) özellikle kendisinde bilimsel konularda kanıtın ileteceği sonuçlarla ilgili olarak ipuçları vermeksizin söz söylemeden geçtiirdiği hiçbir şey bulunmayan ve yalnızca halkın öğretiminde bu hususlardan söz etmemeyi [651] uygun gören, bizim bu İlâhi dinimizde (*Şeriatımızda*) kanıt sahibinin böyle olması gerekir.

Bu durum ortaya çıktığına göre, bir zorunluluk sonucu olarak ele aldığımız konuya yeniden dönelim. Aksi takdirde, bilen, tanık olan, her şeyi gören Tanrı'ya and olsun ki, bu hususlarda bu biçimde konuşmayı istemiyorduk. Gazzâlî, kelâmcıların ilim ve öteki sıfatları ispatlamalarını sağlayan yolları, doğrulanmaları açısından, oldukça iyi bilindikleri ve kolaylıkla kabul edilebilir oldukları için, oldukça açık olarak nitelendirdiğinden, bunlarla, filozofların bu sıfatlar konusundaki yollarını karşılaştırmaya girişmiştir. Böyle bir şey ise, hitabete ilişkin bir iştir.

Dolayısıyla Gazzâlî, filozoflara seslenerek, der ki:

Siz, âlemin, öncesiz olup, Tanrı'nın iradesiyle var olmadığını ileri sürerseniz, O'nun özünün dışında bulunan şeyleri bildiğini nereden biliyorsunuz? Bunun için kanıt gereklidir.

Gazzâlî devamla der ki:

[652]

İbn Sînâ'nın bu hususun ortaya konmasından ileri sürdüğü görüşleri özetle şu iki noktada toplamak mümkündür:

a) İlk İlke maddede bulunmayan varlıktır. Maddede bulunmayan her varlık salt akıldır. Dolayısıyla bütün akıl edilirlere salt akıl tarafından açıkça kavranırlar. Bütün nesnelerin kavranmasına engel olan şey maddeye ilişik olmak ve maddeyle meşgul olmaktır. İnsan nefsi, maddenin, yani bedeninin yönetimiyle uğraşır. Eğer [ölüm nedeniyle] nefsin, bedensel arzularla ve tabii nesneler vasıtasıyla kendisini etkileyen aşağılık niteliklerle kirlenmemiş olarak, bu uğraşı sona erdiğinde, bütün akıl edilirlere gerçeklikleri kendisine açıklanır. İşte bu nedenle bütün meleklerin, bütün akıl edilirlere bildiğine hükmedilmiş ve hiçbir şey onlardan gizli tutulmamıştır; çünkü onların kendileri de maddede bulunmayan (*maddesiz*) salt akıllardır.

Gazzâlî, onların görüşlerini aktardıktan sonra, onlara karşı der ki:

"İlk İlke maddede bulunmayan bir varlıktır" şeklindeki sözünüzden O'nun cisim olmadığı ve cisimde yerleştirilmemiş olup, yer kaplamaksızın ve özel bir yeri bulunmaksızın, kendi başına var olduğu anlamı anlaşılırsa, bu kabul edilebilir. Böylece geriye *"işte bu nitelikte olan şey salt akıldır"* sözünüz kalmaktadır. O hâlde akıldan neyi anlıyorsunuz? Eğer ondan öteki nesneleri kavrayan şeyi anlıyorsan, aslında bu, araştırılan ve tartışma konusu olan husustur. O hâlde onu nasıl olur da kendisini araştıran tasımın (*kıyâsın*) öncülleri arasında sayarsın? Eğer ondan başka bir şeyi, yani kendi özünü kavramasını anlıyorsan, belki de böyle bir şeyi senin filozof kardeşlerin [653] kabul edebilirler; ancak böyle bir şey kendi özünü kavraya-

nın başkasını da kavradığı sonucuna götürür; buna karşılık “zorunlu bir durum söz konusu olmadığı hâlde, niçin böyle bir iddiada bulunuyorsunuz?” sorusu sorulabilir. Öteki filozoflardan ayrı olarak bu görüşü yalnız İbn Sînâ ileri sürmüştür. O hâlde böyle bir şeyin zorunlu olduğunu nasıl iddia edersin? Eğer böyle bir iddiayı aklî incelemeye dayalı olarak yapıyorsan, bunun kanıtı nedir?

Eğer “nesneleri kavramaya engel olan maddedir; oysa ortada böyle bir madde yoktur” denirse, deriz ki: Onun bir engel oluşturduğunu kabul etmekle birlikte, tek engelin madde olduğunu kabul etmeyiz. Onların tasımları koşullu bir tasım biçiminde düzenlenebilir. Bu tasım şöyle ifade edilebilir. Eğer bu (*İlk İlke*) maddede olsaydı, nesneleri kavrayamazdı; fakat o maddede değildir; o hâlde nesneleri kavramaktadır. Bu, önertinin (*mukaddem*) karşıtını [küçük önerme olarak] kabul etmektir. Önertinin karşıtını küçük önerme olarak kabul etmek ise, her zaman sonuca iletmez, bu durum bir kimsenin “eğer şu şey bir insan ise, aynı zamanda bir hayvandır da; oysa o şey insan değildir; o hâlde o, hayvan da değildir” şeklindeki sözüne benzer. O hâlde böyle bir şey bağlayıcı değildir; çünkü bu şey insan olmayıp, at olabilir ve at da bir hayvandır. Aslında önertinin karşıtının küçük önerme olarak kabul edilmesi, *Mantık*’ta söz konusu edildiği üzere, kısıtlı bir biçimde sonurtunun (*tali*) önerkiye (*mukaddem*) evrilebilmesi koşuluyla sonurtunun karşıtı sonucunu verir. Buna onların şu sözü örnek olarak verebilir: Eğer güneş doğmuş ise, gündüz vardır; fakat [654] güneş doğmamıştır; o hâlde gündüz yoktur. Çünkü gündüzün varlığının, güneşin doğmasından başka bir nedeni yoktur. Dolayısıyla onlardan biri ötekine evrilebilir. Bu görüşlerin ve terimlerin açıklamaları, bu kitapta ek olarak yazmış olduğumuz *Medârik el-Ukûl (Akılların Kavrayış Ölçüsü)*¹⁰¹ adlı kitabımızda ortaya konmuştur. Eğer “biz burada onların evrilebilir olduğunu, yani engelin maddede yer almak olduğunu, dolayısıyla onun dışında başka bir engel olmadığını ileri sürüyoruz” denir-

101 Gazzâlî’nin bu başlık altında bir eseri bilinmiyor. Büyük bir olasılıkla sözü edilen eser, *Mi’yâr el-İlm fi Fenn el-Mantık* adlı eseridir.

se, “bu görüşünüz temelden yoksundur; varsa bu konuda kanıt getirmeniz gerekir.”¹⁰² deriz.

Derim ki:

Bu tartışmada göze çarpan ilk yanlış, söz konusu görüşün anlatımında ve delillendirilmesinde görülmektedir. Nitekim Gazzâlî ortaya koyduğu öncülleri sanki ilk ilkelermiş gibi öne sürmektedir. Oysa filozoflara göre, bunlar birçok öncülde elde edilmiş sonuçlardır. Çünkü filozoflar duyularla algılanan her varlığın madde ve sûretten bileşik olduğunu; sûretin, varlığın var olmasını sağlayan bir kavram (*el-ma'nâ*) olduğunu; sûretin isim ve tanımla gösterildiğini ve ondan tek tek her varlığa özgü, var olan nesnede sûretlerin varlığına işaret eden fiilin çıktığını açıkça ortaya koymuşlardır. Yine onlar tözlerde tek tek her varlığa özgü, etkin güçlerle, ister özel ister ortak olsun, edilgin güçler bulunduğunu ve bir şeyin etkin olmayı ^[655] sağlayan şeyle edilgin olamayacağını ortaya koymuşlardır. Çünkü etkinlik (*fi'l*) edilginliğin (*infi'âl*) karşıtıdır. Karşıtlar ise, birbirlerini kabul etmeyip, yalnızca birbirini izler bir biçimde onları taşıyan tarafından kabul edilir. Söz gelişi, sıcaklık soğukluğu kabul etmez; sıcak cisim soğukluğu, ancak kendisinden sıcaklığın ayrılması ve soğukluğu kabul etmesiyle kabul eder; bunun tersi de doğrudur. Filozoflar, etkinlik ve edilginliğin bu durumda olduğunu görünce, bu nitelikteki bütün varlıkların, biri fiil hâli, *öteki kuvve hâli* olan iki tözden bileşik olduğunu anlamışlar ve fiil hâlindeki tözün, kuvve hâlindeki tözün yetkinliği olduğunu ve birincinin ikinciye oranla var oluşun sonucuna benzediğini kavramışlardır; çünkü bunlar birbirlerinden fiilen ayrılmamaktadır. Daha sonra, onlar varlıkların sûretlerini araştırdıklarında, bütün bu tözlerin maddeden yoksun fiil hâlindeki bir töze iletmesi gerektiğini açıkça anlamışlardır. Dolayısıyla bu tözün de etkin olup asla ^[656] edilgin olmaması ve ona bir uyumsuzluğun, yorgunluğun ve çözümlenin ilişmemesi gerekir. Çünkü bu türlü nesneler, ancak salt etkinlik olduğundan değil, kuvve hâlindeki tözün yetkin-

102 “Varsa” sözcüğünü biz ekledik.

liği olmasından dolayı, fiil hâlindeki töze ilişmişlerdir. Aslında kuvve hâlindeki töz, ancak fiil hâlindeki tözden ötürü, fiil hâline çıktığı için, etkin ve edilgin varlıkların salt etkinlik olan bir tözde son bulması ve sonsuzca gidişin bu tözle kesintiye uğraması gerekir. Bu tözün varlığının hareket ettirici ve etkin olması bakımından kendisine özgü özünü öncüllerle açıklanması *es-Semâ et-Tabîî (Fizik)* adıyla bilinen kitabın sekizinci makalesinde bulunmaktadır.

Filozoflar bu tözü, kitaplarından da anlaşılacağı üzere, özel ve genel birtakım yollarla ortaya koyunca, hareket ettirici maddesel (*heyûlânî*) sûretlerin tabiatını araştırmışlar ve bunlardan bazılarının, kendilerine özgü madde belirtisi olan edilginliğe başkalarından daha az sahip oldukları için, fiil hâline daha yakın, kuvve hâline ise daha uzak olduğunu görmüşlerdir. Yine filozoflar, nefsin özellikle aklın bu sûretlere göre maddeden son derecede soyutlandığını ortaya koymuşlar ve böylece bunların [657] maddesel sûretlerden olup olmadıkları hususunda kuşkuya düşmüşlerdir. Onların nefsin sûretleri arasında kavrayıcı olan sûretleri inceleyip, bunların maddeden soyutlanmış olduklarını gördüklerinde, kavramanın nedeninin maddeden soyutlanma olduğunu anlamışlardır. Aklın edilgin olmadığını gördüklerinde ise, sûretin, kuvve hâlinde olanın yetkinliği olması hâlinde, cansız ya da kavrayıcı olmasının nedeninin, cansız ya da kavrayıcı olmamasının daha ötesinde bir şey olmadığını anlamışlardır. Bu sûret, salt yetkinlik olması ve kuvve hâlinin onda bulunmaması hâlinde ise, akıldır. İşte bütün bunlar bir kanıtlama düzeni içerisinde ve tabîî tasımlar sayesinde ortaya konmuştur. Bu tasımların burada bir kanıtlama düzeni içinde açıklanması, ancak kitapların yazılmasını gerektiren hususların bir tek yerde ele alınmasıyla mümkün olur. Böyle bir şeyin imkânsız olduğunu, Mantık Sanatıyla en küçük bir ilgisi bulunan kimse bile bilir. Filozoflar işte bu türlü yöntemlerle asla [653] edilgin olmayan şeyin akıl olup, cisim olmadığını kavramışlardır; çünkü onlarca her edilgin maddede yer alan cisimdir.

Filozoflara bu konularda yapılacak itirazın, bu adamın (Gazzâlî'nin) itiraz ettiği hususların kendisinde değil, bu hu-

susların açıklanmasında kullanmış oldukları ilkelerde toplanması gerekir. Bu sûretle onlar, bu âlemde salt akıl olan bir varlığın bulunduğunu kavramışlardır. Filozoflar aynı şekilde bu âlemdeki düzenin de tabiat ve fiilleri bakımından yapay bir düzene benzeyen aklî bir düzene göre ortaya çıktığını gördüklerinde, bu âlemde bu tabiî güçlerin fiilinin aklın fiiline uygun olarak meydana gelmesini sağlayan bir aklın bulunduğunu anlamışlar ve böylece bu iki noktadan salt akıl olan bu varlığın, varlıklara fiillerinde var olan düzen ve tertibi verdiği sonucuna varmışlardır. Bütün bunlardan da onun kendi özünü kavramasının bütün varlıkları kavraması olduğunu; bu türlü bir varlığın insan aklında olduğu gibi, kavramış olduğu kendi özünün, yine kendisinin kavramış olduğu öteki nesnelerden farklı olmadığını ve bu hususta daha önce geçen *"her akıl ya kendi özünü, ya başkasını, ya da her kişni birden kavrar"* biçimindeki bölümlenin doğru olmadığını öğrenmişlerdir. Çünkü bu bölümleme konusunda şöyle denebilir: Eğer, o başkasını kavriyorsa, kendi özünü kavradığı da biliniyor demektir; özünü bildiği takdirde ise, başkasını kavraması [659] gerekmez. Bu konudan daha önce söz etmiştik.

Gazzâlî'nin kendi görüşüne göre oluşturduğu şartlı tasım hakkında söylediği hiçbir şey doğru değildir. Çünkü şartlı tasım, ancak küçük önerme ile zorunluk (*el-luzûm*) bir ya da birden fazla yüklemli tasımla açıklandığında, doğru olur. Bu konuda doğru olan şartlı tasım şöyledir: Eğer kavramayan şey maddede bulunuyorsa, maddede bulunmayan şey kavriyor demektir. Burada bu bitişiklik ve ayrıklığın doğruluğunun açıkça ortaya konması gerekir. Bunlar da, filozoflara göre sonuç olduklarını söylediğimiz; bu adamın (Gazzâlî'nin) ise filozoflara göre İlk [660] ilke ya da ilkelere yakın olduklarını söylediği öncüllerdir. Açıklama bizim söylediğimiz biçimde yapıldığında, şekli ve öncülleri doğru olan bir tasım olur. Tasım şeklinin doğru olması için küçük önermenin sonurtunun karşıtı olması gerekir. Böylece onlar, Gazzâlî'nin dediği gibi, önertinin karşıtını küçük önerme hâline getirip, sonurtunun karşıtını sonuç olarak ortaya koymazlar; aksine, önertinin karşıtı sonuç olarak elde edilir. Fakat

onlar İlke olmadıkları, yaygın bir biçimde bilinmedikleri ve ilk bakışta doğrulanmadıkları için, kuşkusuz bu konulardan haberdar olmayanlarca, çok çirkin görülmüştür. Aslında bu adam (Gazzâlî), bilimleri çok kötü bir biçimde karıştırmış ve bilimi kaynağından ve yolundan söküp çıkarmıştır.

[661] Gazzâlî der ki:

b) Filozoflar diyorlar ki: Biz her ne kadar İlk İlke'nin sonradan var etmeyi dilediğini ve her şeyin zaman içinde var olduğunu söylemesek de, İlk İlke'nin onu yaptığını, onun İlk İlke'den var olduğunu ve İlk İlke'nin ezelden beri fâil olma niteliğini koruduğunu ve fâil olarak bulunduğunu söyleriz. Biz başkalarından bu noktada ayrıldığımız hâlde, fiilin kökeni konusunda onlarla aynı düşüncüyü paylaşıyoruz. Fâilin, fiiline uygun olarak bilgili olması gerektiği için, bizce her şey O'nun fiilinin ürünüdür.

Buna iki yönden cevap verilebilir: 1) Fiil hayvan ve insanın fiili gibi, iradeli; Güneş'in aydınlatma, ateşin ısıtma ve suyun soğutma fiili gibi, tabîî olmak üzere iki bölüme ayrılır. İradeli fiilde, tıpkı insanın meydana getirdiği sanat eserlerinde olduğu gibi, fiili bilmek gerekir. Tabîî fiil ise böyle bir şeyi gerektirmez. Siz, filozoflara göre, yüce Tanrı âlemi, dilemek ve seçmek (irade ve ihtiyar) sûretiyle değil, kendi özünün kaçınılmaz bir sonucu olarak tabiat ve zorunluluk yoluyla yaratmıştır. Daha doğrusu, her şey, tıpkı ışığın Güneş'i gerektirmesi gibi, O'nun özünü gerektirir. Yine Güneş'in ışığı ortadan kaldırma ve ateşin ısıyı giderme gücü olmadığı gibi, İlk İlke'nin de fiillerinden kaçınma gücü yoktur. Yüce Tanrı onların bu sözlerinden yîcedir. Böyle bir olguya fiil adının verilmesi mümkün olsa da bu olgu fâilin hiçbir şekilde bilgisinin bulunmasını gerektirmez. Eğer "bu iki husus arasında bir fark vardır; çünkü her şey O'nun özünden, her şeyi bilmesi dolayısıyla çıkar; evrensel düzenin [O'nun zihninde] biçimlenmesi, her şeyin ortaya çıkışının (feyezân) nedenidir ve bu çıkışın her şeyi bilmekten başka bir nedeni yoktur; her şeyi bilmek ise, O'nun özünün aynıdır; O'nun her şeyin bilgisine sahip olmaması hâlinde, ışığın Güneş'ten

çıkması gibi, her şey O'ndan var olmazdı" denirse deriz ki: Bu konuda [filozof] kardeşlerin senden (İbn Sînâ'dan) ayrıldılar; çünkü onlar şöyle derler: İlk İlke'nin özü her şeyin varlığının, onları İlk İlke'nin bilmesinden dolayı değil, tabiî ve zorunlu bir düzene sahip olmasının bir sonucu olarak, kendisinden kaçınılmaz bir biçimde çıktığı öz"dür. Sen, iradenin inkârı konusunda onlara uyduğuna göre, bu görüşün sakıncası nedir? Güneş'in ışığı bilmesi, ışığın zorunlu olarak varlığının koşulu olmayıp, ışık ona zorunlu olarak bağlı olduğu içindir ki, bu durum İlk İlke hakkında düşünülebilir ve böyle bir şeyi düşünmekte bir engel de söz konusu değildir.

Derim ki:

Gazzâlî, bu bölümü, filozoflardan çirkin bir şeyi aktarmak suretiyle açmaktadır. Bu da ışığın Güneş'ten çıkması gibi, yüce Tanrı'nın fiilinin de zorunlu olarak kendi özünden çık- [663]ması nedeniyle, O'nun ne sonradan var olan nesnelerde ne de evrende herhangi bir iradesinin bulunmasıdır. Daha sonra Gazzâlî, onların, "*Tanrı'nın fâil olmasının bilgili olmasını gerektirdiğini*" söylediklerini aktarmaktadır. Oysa filozoflar, iradeyi yüce Tanrı'dan kaldırmadıkları gibi, insan iradesini de O'na isnat etmezler; çünkü insan iradesi, irade edende bir eksikliği ve irade edilende de bir edilginliği gerektirmektedir. İrade edilen şey elde edilince, eksiklik tamamlanmış ve irade adı verilen bu edilginlik ortadan kalkmış olur. Filozoflar Tanrı'da iradenin bulunmasının, O'ndan çıkan fiillerin bilgi aracılığıyla çıkması anlamına geldiğini kabul ederler. [Onlarca] bilgi ve bilgeliğin sonucu olarak ortaya çıkan her şey, zorunlu ve tabiî bir biçimde olmaksızın, fâilin iradesiyle ortaya çıkmaktadır; çünkü bilginin tabiatı, Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı gibi, fiilin kendisinden çıkmasını gerektirmez. Zira, biz, O'nun iki zıddı bildiğini söylediğimiz takdirde, bu iki zıdd- [664]dın aynı anda O'ndan çıkması da gerekir. Oysa böyle bir şey imkânsızdır. Öyleyse O'ndan bu iki zıttan birinin çıkması, bilgiye eklenmiş bir sığata işaret eder ki, bu sıfat da iradedir. İşte iradenin filozoflara göre, İlk İlke'de bulunmasını bu şekilde anlamak gerekir. Dolayısıyla Tanrı, onlarca, zorunlu olarak

bilgili ve bilgisinden dolayı irade sahibidir. Gazzâlî'nin fiilin, tabîî ve iradî olmak üzere ikiye ayrıldığı şeklindeki sözü de yanlıştır: çünkü filozoflara göre, Tanrı'nın fiili hiçbir bakımdan tabîî olmadığı gibi, mutlak anlamdaki iradî de değildir. Daha doğrusu, Onun fiili, insan iradesinde bulunan eksikliklerden uzak olan iradî bir fiildir. İşte bu nedenledir ki "*irade*" deyimini hem insana hem de Tanrı'ya ortaklaşa olarak verilmiş bir deyimdir. Nitekim "*bilgi*" deyimini de hem öncesiz, hem de sonradan olan bilgiye (*yaratıkların bilgisine*) karşılık olarak [665] kullanılmıştır. Çünkü hayvandaki ve insandaki irade, irade edilen şeyden ötürü, onlara ilişmiş olan bir edilginliktir ve dolayısıyla irade edilen şeyin eseridir. İşte insan iradesinden anlaşılan budur. Oysa yüce Tanrı, kendisinde nedenli bir sıfatın bulunmasından yücedir. Dolayısıyla iradenin, bilgiye bağlı olarak fiilin çıkmasından başka bir anlamı yoktur; çünkü bilgi, daha önce de söylediğimiz gibi, iki zıt şeyle ilgilidir. Dolayısıyla İlk İlke'nin bilgisinde bir bakıma iki zıt şeyin bilgisi yer almaktadır. O'nun bu iki zıttan birini yapması, O'nda başka bir sıfatın bulunduğunu gösterir ki, bu sıfata da irade adı verilir.

Gazzâlî, der ki:

2) Biz bir şeyin fâilden çıkmasının, çıkan şeyi bilmeyi gerektirdiğini kabul ederiz. Filozoflara göre ise, Tanrı'nın fiili birdir ve bu fiil de basit akıl olan ilk nedenlidir. Dolayısıyla Tanrı'nın ancak bu nedenliyi bilmesi gerekir. Yine ilk nedenli de yalnızca kendisinden çıkan şeyi bilir; çünkü Tanrı her şeyi [666] bir anda var etmeyip araçlar, birbirinden doğma ve zorunluluk yoluyla var etmiştir. O hâlde Tanrı'dan ancak tek bir şey çıktığına göre, O'ndan sudur eden şeyden çıkan şeyin O'nun tarafından bilinmesi niçin gereksin? Aslında böyle bir şey iradeli fiilde söz konusu olmadığına göre, nasıl olur da böyle bir şey tabîî fiilde söz konusu olabilir? Çünkü taşın dağın tepesinden hareketi, hareketin kaynağını bilmeyi gerektirip, bir çarpışma ve başkasını parçalama aracılığıyla kendisinden doğan şeyi bilmeyi gerektirmeyen iradeli bir hareket ettirme ile olabilir. Dolayısıyla filozofların böyle bir şeye verebilecekleri bir yanıtları yoktur.

Derim ki:

Buna cevap olarak şöyle denebilir. Son derecede mükemmel bir bilgiye sahip olan fâil, kendisinden çıkandan çıkanı ve bu ikinciden çıkanı vb. bilir. Eğer İlk'in bilgisi son derecede mükemmel ise, ister aracılı ister aracısız olsun, kendisinden çıkan her şeyi bilir. Bundan da O'nun bilgisinin bizim bilgimizle aynı cinsten olduğu sonucu çıkmaz; çünkü bizim bilgimiz eksik olup bilinenden sonra gelmektedir.

Daha sonra Gazzâlî, filozoflara karşı yönelttiği itiraza cevap vererek der ki:

Biri şöyle diyebilir: Eğer biz, Tanrı'nın kendisinden başkasını bilmediğine hükmedersek, böyle bir hüküm son derecede çirkin olur. Çünkü Tanrı'dan başkası hem kendisini, hem Tanrı'yı hem de başkasını bildiği için, şeref bakımından Tanrı'dan daha üstün bir durumdadır. Nedenli nasıl olur da nedenden daha şerefli olur? [667]

Derim ki:

Bu yanıt, eksiktir; çünkü bu yanıt aklî olanı çirkin olanla karşı karşıya getirmiştir.

Gazzâlî, buna cevap vererek der ki:

Deriz ki: Bu çirkinlik iradenin ve âlemin sonradan olduğunun reddi konusunda filozofların ortaya koydukları hususların bir sonucudur. O hâlde öteki filozofların da yaptığı gibi, ya bu çirkinliğe bulaşmak, ya da felsefeyi bırakıp, âlemin irade yoluyla sonradan olduğunu kabul etmek gerekir.

Derim ki:

Gazzâlî, eğer filozoflar Tanrı'nın, yaptığı şeyi söz konusu çirkinlikten ötürü bilmesi gerektiğine inananlardan iseler, onların bu çirkinliği de kabul etmek zorunda olduklarını anlatmak istemektedir. Nitekim onca, onlar âlemin öncesiz olması ve iradenin inkârı konusunda bir başka çirkin görüş daha ortaya atmışlardır. Oysa onlar iradeyi inkâr etmemişler; ancak iradeyi eksik kılan kısmı inkâr etmişlerdir.

[668] Daha sonra Gazzâlî, şöyle demektedir.

Filozoflardan şöyle diyenlere nasıl karşı çıkarsınız? Bu bilgi şerefın artmasını sağlamaz; çünkü başkaları kendi özlerinde eksik olduklarından, ancak yetkinlik elde etmek için bilgiye muhtaç olur. İnsan ise, akıl edilirler sayesinde ya dünyada ve ahirette kendisine ulaşacak olan yararları kavramak ya da karanlık ve eksik olan özünü yetkinleştirmek amacıyla şeref kazanır. Öteki yaratıklar da böyledir. Tanrı'nın özüne gelince, O'nun yetkinleşmeye ihtiyacı yoktur. Aslında O'nun kendisini yetkinleştiren bir bilgisinin bulunduğu düşünülürse, O'nun özü öz olma bakımından eksik demektir. Bu durum, daha önce de söylediğim gibi, işitme, görme ve zamanda bulunan tikel-leri bilme hakkında da söz konusudur. Çünkü sen, Tanrı'nın bundan yüce olduğu ve zamanda bulunup, geçmiş ve geleceğe bölünen değişimleri İlk İlke'nin bilmediği hususunda öteki filozoflara uymak-tasın; zira böyle bir şey O'nun özünde bir değişikliği ve etkilenmeyi gerektirir. Böyle bir şeyin O'ndan kaldırılması bir eksiklik değil, yetkinlik ifade eder. Eksiklik yalnızca duyularda ve duyulara muhtaç olmada söz konusudur. Eğer insan eksik bir varlık olmasaydı, kendisine ilişecek değişmeden korunması için duyulara ihtiyacı olmazdı. Aynı şekilde siz, tikel olguları bilmenin de eksiklik olduğunu ileri sürüyorsunuz. İlk İlke hiçbir tikeli bilmediği, hiçbir duyuluru algılamadığı ve bu da bir eksiklik olmadığı hâlde, biz bütün [669] olguları bilir, bütün duyulurları algılasak, aklî tümelleri bilmek de, O'nun için doğru olmadığı hâlde, başkası için doğru olabilir ve bu da bir eksiklik olarak görülemez. Bundan kurtulmanın hiçbir yolu yoktur.

Derim ki:

Bu, *Tanrı ancak kendi özünü bilir*, diyenlerin kanıtıdır. Biz "*Tanrı ancak kendi özünü bilir*" görüşüyle "*Tanrı bütün varlıkları bilir*" görüşünü uzlaştıran kimselerin görüşünü daha önce aktarmıştık. İşte bu nedenledir ki, filozofların ileri gelenlerinden bazıları "*yüce Tanrı varlıkların bütünüdür ve onları nimetlendiren varlıktır*" demişlerdir. Dolayısıyla burada

sözü yinelemenin bir anlamı yoktur. Bu bölümde kullanılan öncüller, cedele ilişkin yaygın öncüllerdir; çünkü bu öncüllerden hepsi de, bir cinste toplanmayan ve aralarında kesinlikle bir ortaklık da bulunmayan, görünmeyenle görünen arasında bir türlü benzetmeden elde edilmişlerdir. Kısaca, Gazzâlî'nin, bu konuda bazı filozofların "Tanrı kendi özünü ve yaptığı işi [670] bilmesi gerektiğinden dolayı da, başkasını bilir" şeklindeki görüşünü kanıt olarak getirdiği için, İbn Sînâ ile olan tartışması ve kısaca Gazzâlî'nin bu görüşü ortaya koymak için, aktardığı ve İbn Sînâ'ya karşı kullandığı bütün öncüller, yüce Tanrı'ya da isnat etmeye çalıştığı insanla ilgili herkesçe bilinen hususlardan alınmıştır. Oysa böyle bir şey doğru değildir; çünkü her iki bilgi ortak bir adla adlandırılmıştır.

Aslında İbn Sînâ'nın "*kendisinden bir fiil çıkan akıl sahibi herkes, bu fiili bilir*" şeklindeki sözü doğru bir öncüdür; fakat Tanrı'nın bilmesi insanın akılla kavradığı şeyi bilmesine benzemez; çünkü insan akli, idrak ettiği, kavradığı ve etkilendiği şey sayesinde yetkinleşir. İnsandaki fiilin nedeni, akılla kavramasıdır. Gazzâlî bu türlü öncüllere itiraz etmektedir; çünkü ona göre, bir kimse bir fiili işleyip bu fiil bir başkasını; bu başka fiil de bir üçüncüsünü; bu üçüncüsü bir dördüncüsünü gerektiriyorsa, akıl sahibi bir fâilin ilk fiilinin gerektirdiği şeyleri [671] bilmesi gerekmez. Bu durumda Gazzâlî, İbn Sînâ'ya der ki: Bu, iradesiyle bir iş yapanda bulunan bir husus olduğuna göre, iradesiyle bir iş yapmayan bilgini kabul ettiğimizde, durum nasıl olacaktır? Gazzâlî, yüce Tanrı'nın ancak bilgisine dayanarak, iradesi ispatlanabileceği için, böyle bir şeyi söylemiştir. İşte bundan dolayıdır ki, o bu hususun bağlayıcı olduğunu ve bir yanıtı bulunmadığını söylemiştir. Gazzâlî bu durumu şöyle açıklar: İbn Sînâ'ya göre, İlk İlke'nin ilk olarak kendisinden çıkan fiilden başkasını kavraması gerekmez; bu fiil de ikinci neden ve ilk nedenlidir. Gazzâlî'nin "*eğer Tanrı kendi özünü kavradığı hâlde., başkasını kavramasaydı, insan daha üstün olurdu*" şeklinde İbn Sînâ'dan aktardıkları da bu niteliktedir. Gazzâlî'nin bu görüşünün doyurucu olmasının nedeni şudur: Bir kimse, biri ancak kendi özünü kavrayan, öteki ise hem [672]

özünü hem de başkasını kavrayan iki insan düşündüğünde, hem kendi özünü hem de başkasını kavrayan insanın, kendi özünü kavrayıp, başkasını kavramayan insandan daha üstün olduğuna hükmeder. Bu iki akıl (Tanrı'yla insan akli) arasında birincisi fâil olup, edilgin olmadığı; ikincisi ise edilgin olup, fâil olmadığından, yalnızca isim bakımından bir ortaklık bulunduğu için, böyle bir benzetme doğru değildir.

İbn Sînâ adına, onun her akıl sahibi kimse için geçerli gördüğü üzere, *"bilgisi daha çok olanın daha şerefli olduğu"* şeklindeki öncülünü kanıt olarak getirip, kendi inancına göre, filozofların iradeyi ve sonradan var olmayı reddetmelerinin, İlk İlke'nin başkasını bildiğini ispat edemeyecekleri sonucunu doğurduğunu; çünkü akıl sahibi fâilin, ancak iradeli olması bakımından kendisinden başka bir şey olan eserini bildiğini ileri sürdükten sonra, Gazzâlî şöyle demiştir: *"Bu çirkin görüş, yalnızca filozofları bağlar."* Bu çirkin görüşten Gazzâlî, insandan ibaret olan eserin, Yüce Yaratıcı'dan ibaret olan nedenden daha üstün olmasını kastetmektedir; çünkü filozoflar, Gazzâlî'nin de ileri sürdüğü üzere, âlemin sonradan var olduğunu reddetmiş olsalardı, iradeyi de reddetmiş olurlar ve böylece irade reddedilince, Tanrı'nın kendisinden çıkan şeyleri bilmesi de reddedilmiş olurdu. İşte bütün bunların, yani iradenin yüce Tanrı'dan kaldırılmasının doğru olmadığı daha önce ele alınmıştı. Filozoflar yalnızca sonradan olan iradeyi reddederler. Gazzâlî, İbn Sînâ adına, onun hem yaratılmış hem de öncesiz bilgi için geçerli olduğunu sandığı öncüllerle kanıt getirdikten sonra, bu noktada bu iki bilgi arasındaki fark konusunda filozofların görüşleriyle ona karşı kanıt getirmeye girişir. Gerçekte bu, İbn Sînâ'yı bağlayıcı bir husustur.

[674] Bunun üzerine Gazzâlî der ki:

"Ayrıcı bilgiye yalnızca başkaları muhtaç olduğu için, bu hususun, üstünlüğün artması anlamına gelmediğini söyleyen filozoflara nasıl karşı çıkarsınız? diye sorulabilir."

Gazzâlî'nin bu konuda söylediklerinin özeti şudur: Bütün bu idrakler insandaki bir eksiklikten ötürü ise, Tanrı böyle

bir şeyden yücedir. Bu nedenle İbn Sînâ'ya şöyle der: Tikelleri kavramanın kavrayan şeydeki eksiklikten ileri geldiğini söylediğin için, sen ve arkadaşların nasıl Tanrı'nın tikelleri kavramamasının O'ndaki bir eksiklikten ileri gelmediği konusunda aynı görüşü paylaşıyorsanız, aynı şekilde başkasını kavramamak da O'ndaki bir eksiklikten ileri gelmez; çünkü başkasını kavramak, kavrayanın eksikliğinden ileri gelmektedir.

Bütün bunlardan şöyle sıyrılınabilir: Tanrı'nın bilgisi, insan bilgisinde olduğu gibi, birbirine karşıt olarak doğru ve yanlış bölünemez. Söz gelişi insanın ya başkasını bildiği ya [675] da bilmediği söylenebilir; çünkü bunlar birbirleriyle çelişik olan hükümlerdir. Bunlardan biri doğru olduğunda, öteki yanlış olur. Oysa yüce Tanrı için bu her iki önerme de, yani Tanrı başkasını bilir ve başkasını bilmez veya eksiklik gerektiren insan bilgisiyle bilmez ve eksiklik gerektirmeyip, keyfiyetini ancak Tanrı'nın kavradığı bir bilgiyle bilir, önermeleri de doğrudur. Tümel ve tikellerde durum böyle olup, yüce Tanrı'nın bunları bilmesi de bilmemesi de doğrudur. Eski filozofların ilkelerinin ulaştırdığı sonuç işte budur. Fakat bir ayırım yaparak, Tanrı'nın tümelleri bilip, tikelleri bilmediğini söyleyenler, kendi görüşlerinin bilincinde olmadıkları gibi, ilkelerinin gereğine de uymamaktadırlar. Çünkü insana ait bilgilerin hepsi, varlıklardan edinilen etkilenim ve edilginliklerden ibarettir. Varlıklar, onlar üzerinde etkili olurlar. Tanrı'nın bilgisi ise, varlıklar üzerinde etkilidir ve varlıklar O'ndan etkilenirler. [676]

Bu durum ortaya çıkınca, burada ve daha sonraki bölümlerde Gazzâlî ile filozoflar arasında vuku bulan bütün tartışmalarda bir rahatlık sağlanmış olur. Bununla birlikte, yine de biz bu bölümleri zikredip, onlara ilişkin hususlar hakkında bilgi verecek ve daha önceki kanıtlardan da söz edeceğiz.

[677] **12. Tanrının Kendi Özünü Bilmesi**

On İkinci Tartışma: Filozofların, Tanrı'nın Kendi Özünü Bildiği Konusunda Kanıt Getirmekte Yetersizliği

Deriz ki:

Müslümanlar, âlemin Tanrı'nın iradesiyle var olduğunu bilince, iradeyi bilgiye, irade ile bilgiyi hayata, hayatı da her canlının kendi özünün bilincinde olduğu ilkesine bağlayarak, Tanrı'nın diri olması dolayısıyla, kendi özünü de bildiğine kanıt olarak ileri sürmüşlerdir. Bu, son derecede güçlü bir aklı yöntemdir. Size (filozoflara) gelince, iradeyi ve var etmeyi reddedip, Tanrı'dan çıkan her şeyin zorunlu ve doğal olarak çıktığını ileri sürdüğünüz takdirde, O'nun özünün, kendisinden yalnızca İlk Nedenlinin çıkmasını sağlayan bir tabiata sahip olması; bu ilk nedenden ikinci nedenlinin çıkması ve bu düzenin bütün var olan nesnelerde söz konusu olması niçin imkânsız olsun? Ancak Tanrı, durum böyle olduğu hâlde, [678] tıpkı kendisinden sıcaklığın çıktığı ateş ve ışığın çıktığı Güneş gibi, kendi özünü bilmeyebilir; çünkü onlardan hiçbiri, başka nesneleri bilmediği gibi, kendi özlerini de bilmezler. Aslında kendi özünü bilen, kendisinden çıkanı da bilir; dolayısıyla o, başkasını da bilir. Biz, daha önce filozofların, Tanrı'nın kendisinden başka nesneleri bilmediği hakkındaki görüşlerini açıklamış ve bu konuda onlardan ayrılmış olanları, onların görüşlerinden böyle bir sonucun çıktığını kabule zorlamıştık. O hâlde Tanrı, kendisinden başka şeyi bilmiyorsa, kendi özünü bilmemesi de imkânsız değildir.

Eğer *"kendi özünü bilmeyen her şey cansızdır; o hâlde nasıl olur da İlk İlke cansız olur?"* denirse, şöyle cevap veririz: Böyle bir sonuç, sizin görüşünüzün ulaştırmış olduğu bir sonuçtur; çünkü sizinle *"iradesi, kudreti ve seçme gücü sayesinde bir iş yapmayan, duymayan ve görmeyen her şey cansızdır; dolayısıyla başkasını bilmeyen de cansızdır"* diyen kimsenin sözü arasında bir ayrılık yoktur. Eğer İlk İlke'nin bütün bu niteliklerden yoksun olması mümkün ise, O'nun kendi özünü bilme-

sine ne gerek vardır? Eğer onlar maddeden bağımsız olan her şeyin kendi başına akıl olup, kendi özünü bildiği görüşüne dönecek olurlarsa, biz daha önce böyle bir şeyin, kanıtı olmayan temelsiz bir görüş olduğunu açıklamıştık.

Eğer onlar, bunun kanıtı olarak *“varlığın canlı ve cansız diye ikiye ayrıldığını; canlının cansızdan daha önce geldiğini ve daha üstün olduğunu; İlk İlke’nin ise en önce ve üstün varlık olduğunu; dolayısıyla bu İlk İlke’nin diri olması gerektiğini ve [679] her diri olanın da kendi özünü bildiğini; çünkü O’nun eserleri arasında canlının bulunup da kendisinin canlı olmamasının imkânsız olduğunu”* söylerlerse deriz ki: Bunlar temelsiz hükümlerdir; çünkü biz, kendi özünü bilmeyenden kendi özünü bilen bir çok araçlarla ya da aracısız olarak meydana gelmesi niçin imkânsız olsun? diye sorarız. Eğer böyle bir şeyi nedenlinin nedenden daha üstün olması imkânsız kılıyorsa, gerçekten de nedenlinin nedenden daha üstün olması niçin imkânsız olsun? Çünkü bu husus açık ve seçik değildir. Ayrıca siz onun, bilgisi bakımından değil, evrensel varlığın onun özüne bağlı olması bakımından, üstün olduğunu nasıl inkâr edersiniz? Bu husus şöyle kanıtlanabilir: İlk İlke görüp, işitmediği hâlde, O’nun dışındaki nesnelerin, kendilerinden başkalarını bilmesi, görmesi ve işitmesi mümkündür. Eğer biri *“varlık, gören ve görmeyen, bilen ve bilmeyen olmak üzere, bölümlere ayrılır”* derse, *“bırakalım da, gören daha önce gelsin; İlk İlke de her şeyi gören ve her şeyi bilen olsun”* deriz. Fakat filozoflar böyle bir şeyi inkâr edip, şöyle derler: Üstünlük, nesneleri görmek ve bilmek bakımından olmayıp, görme ve bilmeye gerek duymamak ve içerisinde bilginlerin ve görüş sahiplerinin bulunduğu evrenin, kendisinden var olduğu öz olmak bakımındandır. Aynı şekilde özün, bilmesinde değil, bilgi sahiplerinin ilkesi olmasında üstünlük söz konusudur. [680] Bu İlk İlke’nin özüne özgü bir üstünlüktür. Böylece filozoflar, zorunlu olarak, O’nun kendi özünü bildiğini de inkâr etmek zorunda kalmışlardır; çünkü iradenin dışında hiçbir şey böyle bir bilginin varlığını göstermez; yine âlemin sonradan yaratılmışlığının dışında hiçbir şey de iradenin varlığına delalet

etmez. Böyle bir şeyin yanlış olması hâlinde, bütün bunlar, onları aklın incelemesi sonucu elde edenlere göre, yanlış olur. Onların, İlk İlke'nin sıfatları konusunda sözünü ettikleri, ya da inkâr ettikleri bütün hususlarda, fakihlerin sanıya ilişkin konularda kaçınılmış oldukları, tahminler ve sanılar dışında bir kanıtları yoktur. Aslında aklın tanrısal sıfatlara ilişkin olarak hayrete düşmesinde şaşırtıcı bir durum olmadığı gibi, bir gariplik de yoktur. Şaşılacak husus, filozofların kendilerine ve kanıtlarına son derecede güvenmeleri ve bu hususları, birtakım saçmalıklarına ve yanlışlıklarına rağmen, kesin bilgi ile bildiklerine inanmalarıdır.

Derim ki:

Aslında en garibi, kelâmcıların şu savı ileri sürmeleridir: Âlemin sonradan varlığı, onun bir irade aracılığıyla var olmasını gerektirir. Biz, sonradan var olan nesnelerin tabiat ve irade vasıtasıyla ve bir rastlantı sonucu olarak meydana gel-
 [681]diğini görmekteyiz. İrade vasıtasıyla meydana gelenler, yapay nesnelerdir. Tabiat vasıtasıyla olanlar ise, tabiî nesnelerdir. Eğer sonradan olan şey ancak irade vasıtasıyla var olsaydı, irade onun tanımında bulunurdu. Oysa sonradan olanın (*hâdis*) tanımının yokluktan sonra var olan şey olduğu bilinmektedir. Eğer sonradan var olmuş ise, onun tabiî bir varlık olarak tabiî nesnelerin ilkelerinden meydana gelmesi, yapay ilkelerden yani iradenden meydana gelmesinden daha uygundur. Fakat âlemin, varlığını yokluğuna yeğleyen İlk Fâilden var olduğu ortaya konduğuna göre, onun iradeli olması gerekir. Eğer o, ezelden beri varlığı yeğliyorsa ve Gazzâlî'nin de dediği gibi irade sahibinin bilgili olması gerekiyorsa, kelâmcılar, filozoflarla aynı ilkede birleşiyorlar demektir. Gazzâlî'nin kelâmcılardan aktarmış olduğu bütün bu görüşler ancak tabiî nesnelerle yapay nesneler arasında bir benzerlik buldukları için doyurucu olmuştur.

Gazzâlî'nin, "yüce Tanrı'dan çıkan şeyin tabiî olarak çıktığı" şeklinde filozoflardan aktardığı görüşe gelince, bu görüş onlara isnat edilmiş yanlış bir görüştür. Gerçekte ise onlar, var-

lıkların O'ndan tabiatın ve insan iradesinin üstünde bir nedenle çıktığını ileri sürmektedirler; çünkü bu her iki sebebe [682] de eksiklik ilişir ve bunlar doğru ve yanlış diye ikiye ayrılıp, [bir üçüncü olasılığı ortadan kaldırmazlar]. Nitekim, kanıtlandığı üzere, Tanrı'dan fiilin ne tabîî olarak, ne de bu dünyada iradeye verilen anlamda iradî olarak çıkması mümkündür. Çünkü canlılarda irade, hareket ilkesidir.

Yaratan, harekete sahip olmaktan yüce olduğuna göre, bu âlemdeki iradeli varlıklarda görüldüğünün aksine, hareket ilkesine sahip olmaktan yücedir. O hâlde söz konusu olan fiil, Tanrı'dan, iradeden daha üstün bir neden sayesinde çıkar ve bu nedeni de yalnız Tanrı bilir. O'nun iradeli olduğunun kanıtı, birbirine zıt iki şeyi bilmesidir. Eğer o, yalnız bilgili olması dolayısıyla fâil olsaydı, iki zıt işi birlikte yapardı ki, böyle bir şey imkânsızdır. O hâlde, O'nun iki zıttan birini seçmek suretiyle yapması gerekir.

Kelâmcıların bu konudaki yanılgısı, her fiilin ya tabiat ya da irade vasıtasıyla meydana geldiğini söylemelerinden ileri [683] gelmektedir. Aslında onlar, tabiatın da, iradenin de anlamını bilmemektedirler. Çünkü filozoflara göre, tabiatın birtakım anlamları vardır. Bu anlamlardan birincisi, ateşin yukarıya doğru yükselmesi, toprağın aşağı doğru inmesidir. Bu hareket, bir varlıktan, ancak kendisine bir ilinti iliştiğinde, başka bir deyişle, bir şeyin tabîî yerinin dışında bir yerde bulunması ve onu orada zorla tutan bir nedenin bulunması hâlinde meydana gelir, Oysa yüce Tanrı, bu türlü bir tabiata sahip olmaktan yücedir. Filozoflar yine sanatlardan doğan fiiller gibi kendisinden aklî bir fiil çıkan her kuvve hâline tabiat adını verirler. Filozoflardan bazıları, bu tabiatın akla sahip olduğunu; bazıları ise onun bir akli bulunmadığını ancak tabiat dolayısıyla bir iş yaptığını söylerler. Bunlar söz konusu tabiatın akıldan çıktığını ileri sürerler; çünkü onlar, bu tabiatı kendiliğinden hareket eden ve kendisinden düzenli fiiller çıkan yapay nesnelere benzetirler. İşte bu nedenle onların önderleri olan Aristoteles, aklın tabiatının her şeyi kuşattığının açıkça bilin-

[684] diğini söylemektedir.¹⁰³ Bu görüş, Ebû Hâmid (el-Gazzâlî)'nin filozoflara isnat ettiklerinden ne kadar da uzaktır!

"Kendi özünü bilen varlık, kendisinden çıkan şeyi de bilir" biçiminde evrensel bir önerme ortaya koyan kimseye gelince, bu kimsenin *"başkasını bilmeyen varlık kendi özünü de bilmez"* sonucunu kabul etmesi gerekir. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın, söz konusu varlığın başkasını da bilebileceği şeklindeki sözünü, filozofların bu konudaki kanıtlarına dayanarak geçersiz kılınca, onu İlk İlke'nin kendi özünü bilmediği sonucunu kabul etmek zorunda bırakmıştır. Gerçekte de varılan bu sonuç doğrudur.

Gazzâlî'nin bu konuda filozoflardan aktardığı, *"kendi özünü bilmeyen ölüdür; İlk İlke'nin ise ölü olması mümkün değildir"* şeklindeki kanıtlarına gelince, bu kanıt, yaygın (*meşhûr*) öncüllerden oluşan ikna edici bir kanıttır; çünkü diri olmayan varlık, hayatı kabul edecek bir tabiata sahip olmadıkça ve "ölü"den *"ölüler"* ve *"cansız varlıklar"* sözcüklerinin işaret ettiği anlam kastedilmedikçe, ölü de değildir. İşte bu durumda bu karşıtlık, doğruluk ve yanlışlık bakımından, birbirinden ayrılır. Çünkü canlılıktan hem öncesiz hem de yok olucu nesnelere verilen ortak bir adı anladığımız takdirde, her varlık ya canlıdır ya da cansızdır.

Gazzâlî'nin, *"eğer onlar maddeden arınmış olan her şeyin kendiliğinden akıl olup, özünü kavradığı görüşüne dayanırlarsa, böyle bir görüşün kanıtsız bir varsayımdan ibaret olduğunu söyleriz"* şeklindeki sözüne gelince, biz, daha önce filozofların, bu kitapta ortaya konduğunda koruduğu gücü oranında, nasıl kanıt getirdiklerini belirtmiştik; çünkü bu kitapta ortaya konduğu biçimiyle bu kanıtın gücü eksilmekte ve tabîî yerinden çıkan bir şey durumuna düşmektedir. Yine Gazzâlî'nin bu konuda filozofların kanıtları hakkında aktarmış olduğu *"varlık,*

103 İbn Rüşd'ün Aristoteles'e mal ettiği bu görüşe en yakın metin, *Metafizik*, I, 3, 984b, 15-19'da geçen ve Anaxagoras'tan onaylayarak aktardığı şu parçadır: "O hâlde bir adam (Anaxagoras) aklın, düzenin ve her türlü tertibin bir nedeni olarak her şeyde bulunduğunu söylediğinde, kendisinden önce gelenlerin gelişigüzel sözlerinin aksine, makûl bir insan gibi davranmaktadır".

ya canlıya da cansızdır; canlı cansızdan daha üstündür; ilke de, canlıdan daha üstün olduğuna göre zorunlu olarak canlıdır" şeklindeki görüşlerine gelince, eğer cansızdan cansız olan [686] şeyler (ölüler) anlaşılıyorsa, söz konusu öncüller, doğruluğu herkesçe kabul edilen önermelerdir.

Gazzâlî'nin *"canlı olmayandan canlılığın, bilgili olmayandan bilginin çıkması mümkündür ve dolayısıyla üstünlük, ilkeye ancak bütün varlıkların ilkesi olması yönünden aittir"* şeklindeki sözü ise, yanlış bir sözdür; çünkü canlı olmayandan canlılığın çıkması mümkün olsaydı, var olmayandan var olanın ve herhangi bir şeyin de herhangi bir şeyden çıkması mümkün olurdu. Böylece nedenlerle nedenliler arasında ne öncelik ve sonralık sınıfına giren cins, ne de tür yönünden bir uyuşma söz konusu olurdu.

Yine Gazzâlî'nin filozofların *"canlıdan üstün olan canlıdır"* şeklindeki sözlerinin *"işitme ve görmeye sahip olandan üstün olan şey işitme ve görmeye sahiptir"* demeye benzediğini söylemesine gelince, aslında filozoflar böyle bir şeyi söylememektedirler; çünkü onlar, İlk İlke'den işitme ve görmeyi kaldırırılar. [Gazzâlî'nin anlattığı biçimiyle] onlara göre, işiten ve görenden daha üstün olanın işitmeyen ve görmeyen olma- [687] sı mümkün olsaydı, canlıdan ve bilgiliden daha üstün olanın da cansız ve bilgisiz olması mümkün olurdu. Yine [onun de-yimiyle] filozoflara göre görmesi olmayandan görmesi olanın çıkması mümkün olduğu gibi, bilgisi olmayandan da bilgisi olanın çıkması mümkündür. Fakat bu yanıltıcı ve safsataya dayalı bir sözdür. Çünkü filozoflara göre, işitmesi ve görmesi olmayan kimse, mutlak surette değil, ancak işitme ve görmeden daha üstün olan idrake, yani bilgiye sahip olması bakımından, işitme ve görmeye sahip olandan daha üstündür. Bilgiden daha üstün bir şey bulunmadığına göre, ister ilke olsun ister olmasın, bilgili olmayanın bilgili olandan daha soylu olması mümkün değildir. Çünkü ilkeler arasında bilgili ve bilgisiz olanlar bulunduğundan dolayı, onlar arasında bilgili olmayanın, bilgili ve bilgisiz nedenlilerde olduğu gibi, bilgili olandan daha soylu olması mümkün değildir. Dolayı-

siyla ilkenin soyluluğunun bilginin soyluluğundan daha üstün [688] olması, bilgili olmayan ilkenin soyluluğu bilgili olan ilkenin soyluluğundan daha üstün olmadıkça, mümkün değildir. Yine ilkenin üstünlüğünün bilginin üstünlüğünden daha soylu olması mümkün değildir. İşte bu nedenledir ki, en üst derecede bir soyluluğa sahip olan ilke, yani bilgi, en yüce üstünlüğe sahiptir. Filozoflar, ancak İlk İlke'yi işitme ve görme ile nitelendirmeleri, O'nun nefse sahip bir varlık olduğu sonucunu doğuracağından, O'nu işitme ve görme ile nitelendirmekten kaçınmışlardır. Tanrı'nın her türlü bilgi ve marifetten yoksun olmayacağını anlatmak için, Şeriatta, O, işitme ve görme ile nitelendirilmiştir. Bu anlamı, halka ancak işitme ve görme ile anlatmak olasıdır. Bu nedenle bu yorum (*te'vil*) bilginlere özgü bir husustur ve dolayısıyla bu yorumun, tıpkı Şeriatın bilime bıraktığı meselelerden çoğunda olduğu gibi herkesin kabul ettiği Şeriatın inanç esaslarından biri olarak görülmesi mümkün değildir.

Bu bölümün içerdiği her şey, Gazzâlî'nin düştüğü yanılırları ve tutarsızlıkları ortaya koymaktadır. Gerçekte biz, bilginlerin düştükleri yanılırlar dolayısıyla ve bu türlü konularda [689] Tanrı'nın adını güzel bir biçimde anmayı arzulamalarından ötürü, kendilerini bağışlaması için, Tanrı'ya yöneliriz. Tanrı'dan bizi, dünyayı ahirete perde kılan, aşağılık şeyleri arzularak yüce şeylerden yoksun kalan kimseler arasına koymamasını ve bize iyi bir son vermesini dilerim. Kuşkusuz, O'nun her şeye gücü yeter.

13. Tanrı, Zaman ve Tikellerin Bilinebilirliği

[690]

On Üçüncü Tartışma: Filozofların, Zamanın “Şimdi”, “Geçmiş” ve “Gelecek” Diye Bölünmesiyle Bölünebilen Tikelleri Tanrı’nın Bilmediği (Tanrı Onların Söylediklerinden Yücedir) Şeklindeki Sözlerinin Geçersizliği

Filozoflar bu görüş üzerinde birleşmişlerdir; çünkü onlar arasında Tanrı’nın yalnızca kendi özünü bildiğini söyleyenler bu hususu kendi görüşlerinde açıkça ortaya koyarlar. Onun kendi özünden başkasını bildiğini söyleyenler ise, ki bu görüşü İbn Sînâ da benimsemektedir, O’nun nesneleri, zaman içinde düşünölemeyen ve geçmiş, gelecek ve şimdi ile ayırt edilemeyen, tümel bir bilgi ile bildiğini ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte İbn Sînâ göklerde ve yerdeki bir tek zerrenin bile Tanrı’nın bilgisi dışında kalmadığını iddia etmiştir; çünkü Tanrı tikelleri tümel bir biçimde bilmektedir. O hâlde her şeyden önce onların görüşlerini anlamak; daha sonra da onlara karşılık vermek gerekmektedir. Onların bu görüşünü bir örnekle açıklayalım: Güneş henüz tutulmamış bir durumda iken tutulur; daha sonra ise, Güneş tutulması sona erer ve bunun bir sonucu olarak da Güneş’in üç ayrı durumu ortaya çıkar: a) Tutulmanın bulunmadığı fakat, bulunması beklenen, yani var olacak olduğu an; b) Tutulmanın var olduğu yani o anda bulunduğ u an; c) Tutulmanın bulunmadığı; fakat daha önce var olduğu an. Biz, işte bu üç durum karşısında üç çeşit bilgiye sahibiz; çünkü biz ilkin tutulmanın bulunmadığını; fakat bulunacağını, ikinci olarak onun o anda var olduğunu ve üçüncü olarak da onun daha önce var olup şu anda bulunmadığını biliriz. İşte bu üç bilgi, çok sayıda ve çeşitlidir; bu bilgilerin bir mahâlde birbirini izlemesi, bilen özün değişmesini gerektirir; çünkü bu bilen öz tutulmanın sona erdikten sonra önce olduğu gibi şu anda da bulunduğunu bilirse, böyle bir şey bilgi değil, bilgisizlik olur. Eğer bu öz tutulmanın bulunduğu anda, bulunmadığını bilirse, bu da yine bilgisizlik olur. Dolayısıyla bunlardan hiçbir i ötekinin yerine geçemez.

Filozoflar, Tanrı'nın bu üç hâlde de durumunun değişmediğini ileri sürmüşlerdir; çünkü böyle bir şey değişikliğe yolaçar. Oysa durumu değişmeyen şeyin bu üç durumu bilmesi düşünülemez; çünkü bilgi bilinene bağlıdır. Bilinen şey değişince bilgi, bilgi değişince de bilgili kesinlikle değişir. Oysa yüce [692] Tanrı'da bir değişmenin olması imkânsızdır. Bununla birlikte onlar, Tanrı'nın tutulmayı ve onun bütün nitelik ve ilintilerini ancak ezelde nitelenmiş olduğu ve değişmeyen bir bilgi ile bildiğini ileri sürmüşlerdir. Söz gelişi, Tanrı Güneş'in de, Ay'ın da var olduğunu; onların her ikisinin de, filozofların kendi değişleriyle "*soyut akıllar*" denilen "*melekler*" aracılığıyla kendisi tarafından meydana getirildiğini bilir. Yine O bilir ki, Güneş ve Ay devresel hareketlerle hareket ederler; onların yörüngeleri arasında üst ve alt olmak üzere iki noktada kesişmeleri söz konusudur ve onlar bazı durumlarda bu iki noktada birleşirler ve bunun bir sonucu olarak da Güneş tutulmuş olur. Başka bir deyişle Ay'ın cismi Güneş'le Güneş'e bakan kimseler arasına girmekte ve böylece Güneş gözden kaybolmaktadır; söz gelişi, Güneş bu birleşme noktasını belirli bir miktar, söz gelişi, bir yıl aştığında Güneş yeniden tutulur; bu tutulma, Güneş'in ya bütününde ya üçte birinde, ya da yarısında olur ve bu da bir veya iki saat sürer; tutulmanın bütün durumlarında ve ilintilerinde de aynı şeyler söz konusudur. Tanrı'nın bilgisinden hiçbir şey kaçmaz; fakat O'nun bunu tutulmadan önce, tutulma anında ve tutulmadan sonra bilmesi, O'nun özünde [693] hiçbir değişiklik olmaksızın ve değişikliği gerektirmeksizin aynı şekilde olur. Tanrı'nın bütün sonradan olan nesneleri bilmesi de böyledir; çünkü bu nesneler birtakım nedenler aracılığıyla, bu nedenler de başka nedenler aracılığıyla var olmak suretiyle göğün devresel hareketinde son bulurlar. Bu hareketin nedeni göklerin kendisidir. Nefsin hareketinin nedeni ise, Tanrı'ya ve Tanrı'ya yakın olan meleklerle (*el-melâ'iket el-mukarrabûn*) benzeme isteğidir. Her şey O'nun bilgisi içindedir, başka bir deyişle, her şey, zamanın O'nun üzerinde bir etkisi bulunmaksızın bir defada uygun bir biçimde O'na açılmıştır. Bununla birlikte, Güneş'in tutulma anında ne Tanrı'nın

tutulmanın şu anda var olduğunu bildiği söylenebilir; ne de O, daha sonra tutulmanın şu anda sona erdiğini bilebilir. Güneş'in tutulmasını bilmek için gerekli olan tek husus, zamanla ilişkili olmaktır; dolayısıyla Tanrı'nın böyle bir olguyu bildiği düşünülemez; çünkü böyle bir şey değişmeyi gerektirir. Bu durum zamana göre bölünebilen hususlarda söz konusudur. İnsanların ve hayvanların bireyleri gibi, madde ve mekân açısından bölünebilen hususlarda da filozofların görüşleri böyledir; çünkü onlar derler ki, Tanrı Zeyd'in, Amr'ın ve Hâlid'in ilintilerini bilemez; ancak O, mutlak anlamda insanı, onun ilintilerini ve özelliklerini; insanın bedeninin kimileri tutmak, kimileri yürümek, kimileri kavramak amacını taşıyan; yine kimileri çift, kimileri de tek olan birtakım uzuvlardan bileşik [694] olması ve yetilerinin de uzuvlarına yayılmış olması gerektiğini tümel bilgiyle bilir. İnsanın içinde ve dışındaki her nitelik; onun ilintilerinden, niteliklerinden ve ayrılmaz özelliklerinden olan her şey konusunda da durum böyledir. O hâlde hiçbir şey Tanrı'nın bilgisi dışında değildir ve O, her şeyi tümel olarak bilmektedir. Birey olarak Zeyd'e gelince, o birey olarak Amr'dan akıl bakımından değil, duyum bakımından ayrılır. Bu ayrımın dayanağı belli bir yönü belirtmektir. Akıl ise, yönü ve mekânı mutlak olarak tümel bir biçimde kavrar. *"Bu"* ve *"şu"* şeklindeki sözlerimiz, duyulur nesnenin duyan varlıkla olan özel bir ilişkisini belirtir; çünkü bu nesne ona oranla ya yakında ya uzakta ya da belirli bir yönde bulunmaktadır. Böyle bir şey yüce Tanrı için imkânsızdır.

İşte bu filozofların inanmış oldukları bir kural olup, onlar bu kural aracılığıyla bütün Şeriatı temelinden yıkmışlardır; çünkü bu kural şu hususu içermektedir. Söz gelişi Zeyd Tanrı'ya itaat eder ya da isyan ederse, Tanrı Zeyd'in durumunda meydana gelen bu değişiklikleri bilemez; çünkü O, Zeyd'i ger- [695] çekte var olduğu şekliyle bilmemektedir. Aslında o bir birey olup, fiilleri yok iken var olmuştur. Tanrı bireyi bilmediğine göre, onun durumlarını ve fiillerini bilmediği gibi, onun kafir mi yoksa Müslüman mı olduğunu da bilemez. Tanrı insanın kâfir mi yoksa Müslüman mı olduğunu bireylere özgü olarak

değil, ancak mutlak anlamda tümel olarak bilir. Gerçekte şöyle söylemek gerekir: Hz. Muhammet peygamber olarak ortaya atıldığı hâlde, Tanrı o anda bu durumu bilmez. İşte gönderilen her peygamberin durumu da bunu benzer. Tanrı yalnızca insanlar arasında peygamberlik iddiasında bulunanlar olduğunu ve bunların niteliklerinin şöyle ya da böyle olduğunu bilir. Tanrı, gönderilen peygamberi birey olarak bilemez; çünkü böyle bir şey duyumla bilinir. Tanrı peygamberden çıkan hâlleri bilemez; çünkü bunlar belli bir bireyin, zamanın bölünmesiyle bölünebilen durumlarıdır ve bunları kendi çeşitlilikleri içinde kavramak değiştirmeyi gerektirir. Önce filozofların görüşlerini aktarmak, sonra ikinci olarak bunları anlaşılır bir hâle getirmek ve üçüncü olarak da bunlara zorunlu olarak bağlı olan eksiklikleri ortaya koymaktaki amacımız işte budur. O hâlde şimdi onların görüşlerinin inceliklerini ve hangi noktalarda geçersiz olduklarını anlatalım. Onların görüşlerinin incelikleri şu noktada toplanmaktadır: Söz konusu [696] bu durumlar üç farklı durumu içermektedir. Farklı olan şeyler aynı mahâlde birbirini izlerse, kesinlikle bu mahâlde bir değişimin olması gerekir. Eğer tutulma anında Tanrı, tutulmanın daha önce olduğu gibi olacağını biliyor olsaydı, bilgili değil, bilgisiz olurdu. Eğer Tanrı, tutulmanın şu anda olduğunu, daha önce ise tutulma durumunun bulunmadığını, fakat tutulmanın olacağını biliyor olsaydı, O'nun hem bilgisi, hem de durumu değişikliğe uğrar; dolayısıyla değişme söz konusu olurdu; çünkü değişimin bilginin farklılaşmasından başka bir anlamı yoktur. Bilgi değişmeye uğrayınca, bilgili olanda da bir değişme ortaya çıkar. Çünkü bir şeyi bilmeyip, daha sonra ise onu bilen kimse, değişikliğe uğramış olur. Başka bir deyişle, bu kimse, daha önce o şeyin bulunduğu hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığı hâlde, daha sonra var olma durumu gerçekleşmiş ve dolayısıyla bir değişiklik söz konusu olmuştur.

Filozoflar, bu hususu üç ayrı durumun bulunmasıyla açıklamışlardır. Bu üç durumun birincisi, “*sağ*” ve “*sol*” sözcüklerini kullanışımızda görüldüğü gibi, salt bireysel ilişkidir; çünkü

bu özünlü bir niteliğe işaret etmeyip, salt bir ilişkidir. Söz gelişi senin sağında bulunan bir şey, soluna doğru yer değiştirirse, senin özün hiçbir şekilde değişikliğe uğramadığı hâlde, senin o nesneyle olan ilişkin değişmiştir. İşte bu özün değişmesi olmayıp, özle olan ilişkinin değişmesidir. Sen, önünde duran cisimleri hareket ettirme gücünde olduğun takdirde de durum böyledir. Bu durumda cisimler ya da cisimlerden bir bölümü, senin doğal gücün ve kudretin değişikliğe uğramadığı hâlde, yok olur; çünkü kudret ilkin mutlak olarak cismi hareket ettirme gücü; ikinci olarak da, cisim olması bakımından belirli bir cismi hareket ettirme gücüdür. Dolayısıyla kudretin belirli bir cisimle olan ilişkisi özünlü bir nitelik olmayıp, salt bir ilişkidir. Bu kudretin yokluğu, kudretlinin durumunda bir değişiklik olmaksızın, ilişkinin yok olmasını gerektirir.

İkincisi özde meydana gelen değişiklikler, bu da onun bilgilili olmadığı hâlde, bilmesi ve kudretli olmadığı hâlde, kudretli olması şeklinde ortaya çıkar ki, böyle bir durum değişmeyi ifade etmektedir.

[Üçüncüsü]¹⁰⁴ bilinendeki değişikliğin bilgide de değişikliği gerektirmesidir; çünkü bilginin kendi hakikatinde özel bir bilinen nesne ile olan ilişki yer alır; çünkü belli bir bilginin hakikati, o belli bilinen nesneyle olduğu gibi, bir ilişkinin bulunmasıdır. O hâlde bilginin bilinen nesneyle başka bir ilişkiye sahip olması zorunlu olarak başka bir bilgi anlamına gelir. Bu bilgilerin birbirini izlemesi ise, bilginin durumunda bir değişikliği gerektirir. Bu durumda özün hem bir tek bilgiye sahip olduğu, hem de bu bir tek bilginin gelecek hakkında bir bilgi olduktan sonra şu an hakkında bir bilgi hâline geldiği; şu an hakkında bir bilgi olduktan sonra, geçmiş hakkında da bir bilgi durumuna geldiği söylenemez. O hâlde bilgi, benzer durumlara sahip bir tek şey olduğu hâlde, ondaki ilişki değişmiştir; çünkü bilgideki ilişki, bilginin kendi hakikatini meydana

104 Filozofların sözünü ettiği üç husus, Arapça metinde açık bir biçimde numaralandırılmamış; üstelik ikinci hususta "üçüncüsü" diye söze başlanmıştır. Metnin içeriği de dikkate alındığında üçüncü hususun bizim saptadığımız yerde bulunması gerekmektedir.

na getirir. Bu ilişkinin değişmesi, bilginin özünün değişmesini de gerektirir ve bunun bir sonucu olarak da değişme söz konusu olur. Oysa böyle bir şey Tanrı için imkânsızdır.

Buna iki şekilde karşı çıkılabilir: 1) İlk itiraz olarak şöyle denebilir:

[698] *“Yüce Tanrı’nın söz gelişi, Güneş’in belirli anda tutulması hakkında bir tek bilgisi vardır; bu bilgi Güneş’in tutulmasından önce tutulmanın olacağı konusundaki bilgidir; var olduğu anda şu anda var olduğu hakkındaki bilgidir; tutulmadan sonra ise tutulmanın sona erdiği hakkındaki bilgidir; bu türlü değişiklikler bilginin özünde bir değişikliği gerektirmeyen birtakım ilişkilere dayanır; dolayısıyla bilen özünde bir değişikliği gerektirmez; böyle bir şey salt ilişki durumundadır”* diyen kimseye nasıl karşı çıkarsınız? Çünkü aynı birey senin önce sağında, sonra önünde, daha sonra da solunda bulunabilir; böylece seninle olan ilişkiler birbirini izlemektedir; dolayısıyla değişen, sen olmayıp, yer değiştiren bireydir. Tanrı’nın bilgisindeki durumu da işte bu şekilde anlamak gerekir; çünkü biz, O’nun ezelde (*geçmişte*), ebedde (*gelecekte*) ve şu anda değişmeyen bir tek bilgi ile nesneleri bildiğini kabul ederiz. Aslında filozofların amacı, değişmenin reddedilmesidir ve bu da herkesin kabul ettiği bir husustur. Onların *“şu anda olmanın ve daha sonra da bunun sona ermesinin bilindiğinin ileri sürülmesi zorunlu olarak bir değişikliğin söz konusu olduğunu ifade eder”* şeklindeki sözleri kabul edilemez. Onlar bunun böyle olduğunu nasıl biliyorlar? Gerçekte, Tanrı, Zeyd’in ertesi gün Güneş’in doğuşu anında geleceği konusunda bizde bir bilgi yaratıp, başka bir bilgi ve bu bilgiden haberdar olmamayı yaratmaksızın, söz konusu bilgiyi sürdürseydi, Güneş’in doğduğu anda biz, Zeyd’in şu anda geldiğini ve daha sonra da onun daha önceden gelmiş olduğunu salt önceki bilgiyle bilmiş olurduk. İşte sürekli olarak kalan bu tek bilgi, bu üç durumu kavramak için yeterlidir.

Böylece onların geriye şu sözleri kalmaktadır. Belli bir bilinle olan ilişki, onun (bilginin) hakikatinde yer alır; bu ilişki farklılık gösterdikçe, ilişkinin kendisi için özünlü olduğu şey

de farklılık gösterir; yine farklılık ve birbirini izleme söz konusu oldukça değişme de söz konusu olur.

Deriz ki: Eğer böyle bir şey doğru ise, o hâlde aşağıdaki görüşleri ileri süren filozof kardeşlerinizin yolunu izleyin: Tanrı ancak kendi özünü bilir; O'nun özünü bilmesi, özünün aynıdır, çünkü O, birbirinden kesinlikle farklı olan insanı, hayvanı ve cansız varlıkları mutlak olarak bilseydi, onlarla olan ilişkisi de kesinlikle farklı olurdu. O hâlde, bir tek bilginin çeşitli nesnelerin bilgisi olması mümkün değildir; çünkü kendisiyle ilişki kurulan şey, çeşitli olduğu gibi, ilişki de çeşitlidir ve bilinen şeyle olan ilişki, bilgi için özünü bir ilişki olur. Böyle bir şey ise, yalnız benzerlikle birlikte olan çokluğu değil, çokluğu ve çeşitliliği gerektirir; çünkü benzerler birbirlerinin yerini tutan şeylerdir; oysa hayvanı bilmek, cansızları bilmenin yerini tutmadığı gibi, beyazı bilmek de siyahı bilmenin yerini tutmaz. Dolayısıyla bunlar birbirinden farklı iki şeydir. [699]

Ayrıca bu türler, cinsler ve tümel ilintilerin sayıca sonları yoktur; bunlar birbirlerinden farklı şeylerdir. O hâlde çeşitli bilgiler nasıl olur da bir tek bilgi altında toplanabilir ve bu bilgi de, hiçbir eklenti olmaksızın, bilgili olanın özü olabilir? Akıl sahibi kişinin kendiliğinden bütün çeşitli cins ve türlerle ilişkili olan bilginin birliğini imkânsız görmediği hâlde, durumu geçmiş, gelecek ve şu an olmak üzere, üç ayrı şeye bölünebilen bir tek şeyin bilgisinin birliğini nasıl olup da imkânsız görebileceğini keşki bilebilseydim! Cinsler ve uzak türler arasındaki farklılık ve uzaklık zamanın bölünmesiyle bölünebilen bir tek şeyin durumları arasında yer alan farklılıktan daha büyüktür. Önceki hususun çokluğu ve çeşitliliği gerektirmemesi hâlinde, nasıl olur da sonraki husus böyle bir şeyi gerektirebilir? Zamanlardaki farklılıkların cinsler ve türlerdeki farklılıklardan başka olduğu ve bunlardan ikincisinin çokluğu ve çeşitliliği gerektirmediği kesin kanıtla ortaya konunca, birincisi de bir çeşitliliği gerektirmez. Bu durum bir çeşitliliği gerektirmediğine göre, bütün her şeyi ezelde ve ebedde (*geçmişte ve gelecekte*) süregelen bir tek bilgi ile kavramak mümkündür. Dolayısıyla bu husus bilen kimsenin özünde bir değişikliği gerektirmez. [700]

Derim ki:

Bu karışıklık yüce Yaratıcı'nın bilgisini, insanın bilgisine benzetmekten ve bu iki bilgiden birini öteki ile karşılaştırmaktan kaynaklanmaktadır. Çünkü insan, bireyleri duyularla ve genel (*tümel=küllî*) varlıkları ise akıl ile kavrar. Kavramanın nedeni ise, kavranan şeyin kendisidir. Dolayısıyla kavranan şeylerin değişmesiyle kavramanın değişmesi ve onların çoğalmasıyla [701] da kavramanın çoğalması konusunda kuşku yoktur.

Gazzâlî'nin bunu *"bilinenlerin kendisine oranı, sağ ve sola sahip olan nesnedeki sağ ve sol yönler gibi, tözü bakımından kendileri ilişki olmayıp, ilişkiye giren nesnelerin oranı türünden bir bilginin bulunması mümkündür"* şeklindeki yanıtına gelince, insan bilgisinin tabiatından böyle bir şey anlaşılamaz. Dolayısıyla bu tartışma, safsataya dayalı bir tartışmadır.

Gazzâlî'nin *"Filozoflardan, Tanrı'nın tümelleri bildiğini söyleyen kimselerin, O'nun bilgisinde türlerin çokluğunu mümkün gördükleri takdirde, pekâlâ bireylerin ve bir tek bireyin çeşitli hâllerinin çokluğunu da mümkün görmeleri gerektiği"* şeklinde [Filozoflara karşı] ikinci bir görüş ileri sürmesi de safsataya dayanmaktadır. Çünkü bireyleri bilmek, bir duyumlama ya da hayallemedir. Oysa tümelleri bilmek, akılla kavramaktır. [702] Bireylerin ya da onların durumlarının yenilenmesi, kavramanın değişmesi ve çoğalması olmak üzere, iki şeyi gerektirir. Türleri ve cinsleri bilmek ise, herhangi bir değişikliği gerektirmez; çünkü onları bilmek, değişmezdir. Onlar, kendilerini kuşatan bilgide bir olurlar. Tümellik ve tikellik ancak çokluk anlamında birleşir.

Gazzâlî'nin *"Filozoflardan türlerin ve cinslerin çeşitli ve ayrı olmalarını gerektiren herhangi bir çokluk ve çeşitlilik olmaksızın, cinsleri ve türleri kuşatan basit bir tek bilgiyi kabul edenlerin, çeşitli bireyleri ve bir tek bireyin çeşitli durumlarını kuşatan bir tek bilginin varlığını da mümkün görmeleri gerekir"* biçimindeki sözü, *"türleri ve cinsleri kuşatan bir tek aklın bulunması hâlinde, çeşitli bireyleri kuşatan basit bir tek cinsin bulunması gerekir"* demeye benzer. Oysa böyle bir şey saçma-

dır; çünkü bilgi deyimi, onlar (Tanrı ve insan) için ortaklaşa olarak kullanılan bir deyimdir.

Gazzâlî'nin "*türlerin ve cinslerin çokluğu bilgide de çokluğu gerektirir*" sözü doğrudur. İşte bu nedenledir ki, filozofların derinleşmiş olanları, yüce Tanrı'nın varlıkları bilmesini ne [703] tümel ne de tikel olarak nitelendirirler. Çünkü bu hususları gerektiren bilgi, edilgin akıldır ve nedenlidir. İlk akıl ise, salt fiildir ve nedendir. Dolayısıyla O'nun bilgisi, insanın bilgisiy-le karşılaştırılmaz. O'nun başkasını başkası olması itibariyle kavramaması sonucu elde ettiği bilgi, edilgin olmayan bir bilgidir; O'nun başkasını kendi özü olarak kavraması sonunda elde ettiği bilgi de etkin bilgidir.

Onların görüşlerinin özeti şudur: Onlar kanıtlar aracılığıyla Tanrı'nın ancak kendi özünü kavradığı sonucuna varınca, O'nun özünün zorunlu olarak akıl olduğunu kabul etmişlerdir. Akıl, akıl olması bakımından, yok olan şeyle değil, yalnızca var olan şeyle ilişkili olduğundan ve bizim bizzat akılla kavradığımız varlıklardan başka bir varlık bulunmadığına ilişkin kanıt bulunduğundan, Tanrı'nın aklının da bu varlıklarla ilişkili olması gerekir; çünkü O'nun aklının yoklukla ilişkili olması mümkün olmadığı gibi, kendileriyle ilişkili olabileceği başka türlü varlıkların bulunması da söz konusu değildir. O'nun aklının bu varlıklarla ilişkili olması gerekseydi, ya bu ilişki bizim bilgimizin onlarla olan ilişkisine benzer bir biçimde olurdu, ya da bu ilişki bizim bilgimizin onlarla ilişkisinden daha üstün [704] bir biçimde olurdu. Tanrı'nın bilgisinin onlarla olan ilişkisinin, bizim bilgimizin onlarla olan ilişkisine benzer biçimde olması imkânsızdır. O hâlde O'nun bilgisinin varlıklarla olan ilişkisinin daha üstün bir biçimde ve bu varlıkların bizim bilgimizin ilişkili olduğu varlıkların varlığından daha yetkin bir varlığa sahip olması gerekir. Çünkü doğru bilgi, var olana uygun olan bilgidir. Tanrı'nın bilgisi bizim bilgimizden daha üstün olduğuna göre, Tanrı'nın bilgisi var olan nesneyle bizim bilgimizin onunla ilişkili olmasından daha üstün bir tarzda ilişkilidir. O hâlde var olan nesnenin, daha üstün ve daha aşağı olmak üzere, iki varlığı bulunmaktadır. Daha üstün olan varlık, daha aşağı olanın

nedenidir. Eski filozofların “*yüce Tanrı var olanların bütünüdür; bu varlıkları insanların hizmetine sunan ve onları yapan O’dur.*” şeklindeki sözlerinin anlamı işte budur. Bu nedenle Sûfî önderleri “*O’ndan başka O yoktur*” (O’ndan başka hakikat yoktur) [705] demişlerdir. Fakat bütün bunlar yalnızca bilgide derinleşmiş olanların bilebileceği şeylerdir. Bunların yazılmaları gerekmez ve insanlar da bunlara inanmakla yükümlü değildirler. İşte bu nedenle bunlar şer’î öğretinin içinde yer almamıştır. Bunları ehlinden gizlemek zulüm olduğu gibi, yeri olmadığı hâlde, ortaya koyan kimse de zulmetmiş olur. Bir tek nesnenin çeşitli varlık derecelerine sahip olması, nefsin durumundan öğrenilen bir şeydir. İkinci itiraz şöyle ifade edilebilir: Sizin ilkelerinize göre, Tanrı’nın her ne kadar değişmeye uğrasa da bu tikel nesneleri bilmesine engel olan nedir? Bu türlü bir değişmenin Tanrı’da söz konusu olmasının imkânsız olmadığına niçin inanmıyorsunuz? Söz *gelişi*, Mu’tezile’den *Cehm [b. Safvân]* O’nun sonradan olan nesneler konusundaki bilgilerinin yaratılmış (*hâdis*) olduğunu benimsemiş; sonraki Kerrâmîler ise, O’nun sonradan var olan nesnelerin mahalli olduğuna inanmışlardır. *Ehl-i Sünnet’in (Ehl el-Hakk)* büyük bir çoğunluğu da, bu görüşü yalnızca “*değişenin değişmeden yoksun olamayacağını; değişmeden ve sonradan olan nesnelerden yoksun olmayan şeyin ise öncesiz olmayıp, sonradan yaratılmış olduğunu*” söylemek suretiyle inkâr etmişlerdir. Size gelince, görüşünüz şudur: Âlem öncesizdir ve değişmeden yoksun değildir. Dolayısıyla değişen bir öncesizin varlığını düşünebildiğinize göre sizin, bu inanca katılmanız için hiçbir engel yoktur. Eğer *böyle bir şeyi imkânsız görürüz; çünkü Tanrı’nın özünde sonradan yaratılmış olan bilginin ya O’nun tarafından ya da başkası tarafından yaratılmış olması gerekir; gerçekte bu bilginin O’nun tarafından yaratılmış olması imkânsızdır; çünkü biz, değişikliği gerektireceği için, öncesizden sonradan var olanın çıkamayacağını, O’nun etkin de-* [706] *ğilken etkin (fâil) olamayacağını* açıklamış ve âlemin sonradan varlığını ele alırken, bu konuda kesin bir sonuca varmıştık; öte yandan Tanrı’nın özünde yaratılmış olan şey başkası tarafından meydana getirilseydi, bu durumda nasıl olur da başkası O’nun üzerinde etkili olabilir ve O’nun hâllerinin başkası tarafından

zoraki olarak değiştirilebilmesine yol açacak bir biçimde O'nu değiştiren olabilir?" denirse, deriz ki: Bu iki olasılıktan hiçbirisi, sizin ilkelerinize göre, imkânsız değildir. Öte yandan sizin "öncesizden sonradan yaratılmış bir nesnenin çıkması imkânsızdır" şeklindeki sözünüzü, bu tartışma sırasında geçersiz kılmıştık. Size göre, öncesizden sonradan yaratılmışların ilki olan bir yaratılmış varlığın çıkması imkânsız olduğu hâlde, böyle bir şey nasıl mümkün olabilir? Bu imkânsızlığın koşulu, onun "ilk" olmasıdır. Ancak sonradan yaratılmış bu varlıkların sonsuzca uzayan yaratılmış nedenleri bulunmayıp, bu varlıklar devresel hareket aracılığıyla gök küresinin nefsi ve hayatı olan öncesiz bir nesnede sona ermektedir. Gök küresinin nefsi öncesiz olup, devresel hareket ondan kaynaklanmaktadır. Hareketin her parçası var olur ve yok olur; ondan sonrası ise, mutlaka yenisinden ortaya çıkar. O hâlde, sonradan yaratılmış varlıklar, sizce öncesizden çıkmaktadır. Fakat öncesizin durumları birbirine benzediğine göre, sonradan yaratılmış varlıkların sürekli olarak ondan çıkması da birbirine benzer. Söz gelişi, hareketin durumları birbirine benzemektedir; çünkü hareket, durumları birbirine benzer olan öncesizden çıkmıştır. Böylece ortaya çıkmaktadır ki, filozofların her zümresi, uyumlu ve sürekli bir biçimde meydana gelmek koşuluyla, sonradan yaratılmış olanın öncesizden çıkabileceğini kabul etmiştir. O hâlde, sonradan yaratılmış bilgiler de böyle olsun!

İkinci olasılığa gelince, bu, Tanrı'daki bu bilginin başkasından çıkmasıdır. Bununla ilgili olarak deriz ki: Sizce böyle bir şey niçin, imkânsız olsun? Burada ancak üç husus söz konusu [707] sudur. Birincisi, değişmedir. Biz daha önce sizin ilkenize göre, böyle bir şeyin zorunlu olduğunu açıklamıştık. İkincisi, başkasının bir başkasının değişmesinin nedeni olmasıdır. Böyle bir şey sizce imkânsız değildir. O hâlde, bir şeyin sonradan yaratılması, onu bilmenin yaratılmasının nedeni olsun! Söz gelişi, siz bu konuda şöyle diyorsunuz: Renkli bir nesnenin gözbebeğinin önünde belirmesi, o nesnenin görüntüsünün gözbebeği ile bakan kimse arasındaki berrak hava aracılığıyla, gözbebeğinin saydam tabakası üzerinde izlenim bırakmasının nedenidir. Do-

layısıyla cansız bir varlığın, gözbebeği üzerinde sûretin izlenim bırakmasının (ki görmenin anlamı da budur) nedeni olması hâlinde, sonradan yaratılmış olanların var oluşunun, İlk İlke'nin onlar hakkındaki bilgisinin meydana gelmesinin nedeni olması niçin imkânsız olsun? Görme yetisi, kavramaya yatkın olduğuna ve renkli nesnenin, engellerin kalkmasıyla birlikte, meydana gelmesi, kavramanın meydana gelmesinin bir nedeni olduğuna göre, sizce İlk İlke'nin özü de bilgiyi kabul etmeye yatkın olsun ve bu sonradan yaratılmış varlığın var olmasıyla kuvveden fiile çıksın! Eğer burada öncesizin değişmesi söz konusu ise, sizce değişen öncesizin varlığı zaten imkânsız değildir. Eğer böyle bir şeyin zorunlu varlık için imkânsız olduğunu ileri sürerseniz bu durumda sizin, daha önce de geçtiği gibi, neden ve nedenliler zincirinin kesintiye uğraması dışında, zorunlu varlık için bir kanıtınız olamaz. Biz daha önce zincirleme gidişin sona ermesinin değişen bir öncesizle mümkün olduğunu açıklamıştık.

Böyle bir şeyi içeren üçüncü husus, öncesizin başkasıyla değişebilir olmasıdır. Böyle bir şey başkasını buyruk altına almaya ve ona hükmetmeye benzer.

Bu konuda şöyle denebilir: Sizce böyle bir şey niçin imkânsız olsun? Başka bir deyişle, öncesizin birtakım araçlarla sonradan yaratılmış nesnelerin var oluşunun nedeni; sonradan yaratılmış nesnelerin var oluşu da, araçlarla da olsa, sanki bilginin kendisine ulaşmasının nedeni imiş gibi, öncesizin onlar hakkındaki bilgisinin var oluşunun nedeni olması niçin imkânsız olsun? Sizin, *"böyle bir şey, başkasını buyruk altına almaya benzer"* sözünüze gelince, varsın dediğiniz gibi olsun! Aslında bu, sizin ilkenize de uygundur; çünkü sizce, bir şey Tanrı'dan [708] zorunlu ve doğal olarak çıkar ve Tanrı'nın böyle bir şeyi yerine getirmeme gücü yoktur. Bu da yine bir türlü buyruk altına almaya benzer ve O'nun kendisinden çıkan şey konusunda zorunlu bir durumda olduğuna işaret eder. Eğer *"böyle bir şey bir zorunluluk sonucu değildir; çünkü O'nun yetkinliği bütün nesnelerin kaynağı olmasında yatar"* denirse, böyle bir şey buyruk altına almak değildir; çünkü O'nun yetkinliği bütün nesneleri bilmekte yatar. Eğer her yaratılmış şeyle birlikte bulunan bir

bilginin bizde meydana geldiğini söylersek, bu bilgi bir eksiklik ve buyruk altına girme anlamına gelmeyip, bizim için bir yetkinliği ifade eder. O hâlde, Tanrı için de durum böyle olsun!

Derim ki:

Sorunun kendisine ilişkin olmayıp, yalnızca filozofların görüşlerine ilişkin olan ilk tartışmanın özü konusunda şöyle denebilir? Sizin ilkelerinize göre, sonradan olan şeylerin içinde bulunduğu bir öncesiz vardır ki, o da gök küresidir. O hâlde ilk öncesizin sonradan olanlara mahal olmasını nasıl inkâr edebilirsiniz? Eş'arîler böyle bir şeyi, ancak onlarca sonradan var olanların içinde bulunduğu her şeyin yaratılmış olmasından ötürü, inkâr etmişlerdir. Aslında bu, cedele dayalı bir tartışmadır. Çünkü sonradan yaratılmış varlıklardan bazıları öncesizde bulunmazlar ve içinde bulundukları mahallin tözünü değiştirirler. Onlardan bazıları ise öncesizde bulunurlar ve hareketli cismin mekândaki hareketi, şeffaflık ve aydınlık gibi kendilerini taşıyanın tözünü değiştirmezler. Aynı [709] şekilde öncesizin de kendisinde asla hareket ve yenilenmeler bulunmayan ve cisim de olmayan bir türü ile kendisinde bazı hareketler bulunan ve gök cisimleri gibi bir cisim olan bir başka türü bulunmaktadır. Filozofların gerekli görmüş oldukları bu ayırım yapıldığı takdirde, bu tartışma geçersiz bir tartışma olur; çünkü burada söz konusu olan yalnızca cisim olmayan öncesizdir. Gazzâlî, filozofların bu tartışmasını ortaya koyduktan sonra, onların bu konudaki yanıtlarını da söz konusu eder. Bunu özet olarak şöyle ifade edebiliriz: Filozoflar, öncesizin, yalnızca kendisindeki sonradan yaratılmış bilginin, onun özünden ya da başkasından kaynaklanması gerekeceğinden, yaratılmış bir bilgiye sahip olmasını imkânsız görmüşlerdir. Eğer bu yaratılmış bilgi onun özünden kaynaklansaydı, öncesizden yaratılmış bir nesne çıkmış olurdu. Oysa onların ilkelerine göre, öncesizden yaratılmış bir şey çıkmaz. Dolayısıyla Gazzâlî, gök küresinin öncesiz olduğunu ve yaratılmış varlıkların da ondan çıktığını kabul ettikleri için, filozofların, “öncesizden yaratılmış şey çıkmaz” şeklindeki sözlerine karşı çıkmaktadır.

Filozoflar kendilerini böyle bir durumdan şöyle kurtarır[710]: Yaratılmış şeyin salt öncesizden değil, ancak tözünde öncesiz, fakat hareketlerinde yaratılmış bir şeyden, yani gök cisminin çıkması mümkündür. İşte bu nedenledir ki, onlarca, gök cismi gerçekte salt öncesizle salt yaratılmış arasında bir aracı durumuna konmuştur; çünkü o, bir bakımdan, öncesiz; bir bakımdan da, yaratılmıştır. Filozoflara göre, bu aracı, göğün devresel hareketidir; çünkü bu hareket, onlarca, türde öncesiz, parçaları bakımından ise yaratılmıştır. Dolayısıyla o, öncesiz olması bakımından, öncesizden çıkmıştır; yaratılmış olan parçaları bakımından ise, onlardan sonsuz sayıda yaratılmış şeyler çıkmıştır. Filozoflar, kendisi cisim olmadığı, sonradan yaratılmış varlıklar da ancak cisimde bulunacağı için İlk İlke'de sonradan yaratılmış şeylerin varlığını reddetmişlerdir; çünkü alıcılık, onlarca, ancak cisimde bulunan bir niteliktir. Oysa maddeden arınmış olan şey alıcı değildir.

Filozofların, İlk Neden'in nedenli olmayacağı, şeklindeki kanıtlarının ikinci bölümüne ilişkin tartışmanın özü şudur: [711] Öncesizin bilgisinin insanın bilgisine benzemesi, yani bilinenlerin O'nun bilgisinin nedeni olması ve onların oluşumunun da onlar hakkındaki bilgisinin oluşumunun nedeni olması mümkündür. Nitekim görülen nesneler, görme duyusuyla algılamamızın; akıl edilir nesneler ise aklın kavramasının nedeni-
dir. Bu durumda Tanrı'nın bilgisi, onların yaratmasının nedeni olmayıp, var olan nesneleri meydana getirmesi ve yaratması, onları kavramasının nedeni olacaktır. Oysa filozoflara göre, O'nun bilgisi bizim bilgimizle karşılaştırılamaz; çünkü bizim bilgimiz varlıkların eseri; O'nun bilgisi ise onların nedenidir. Öncesiz bilginin yaratılmış bilgi şeklinde olması doğru değildir. Böyle bir şeye inanan kimse, Tanrı'yı öncesiz bir insan; insanı da var olup, yok olan bir Tanrı olarak düşünmüş olur. Kısaca, İlk İlke'nin bilgisiyle ilgili hususların, insanın bilgisiy-
le ilgili hususların tam karşısında yer aldığından daha önce söz etmiştik. Başka bir deyişle, O'nun bilgisi varlıkları meydana getirir; varlıklar O'nun bilgisini değil.

14. Tanrı, Boyun Eğen Bir Canlı Varlık Olarak Gök

[712]

On Dördüncü Tartışma: Filozofların, "Göğün, Devresel Hareketleri ile Tanrı'ya Boyun Eğen Bir Canlı Varlık Olduğunu" Kanıtlama Konusundaki Yetersizlikleri

Gazzâlî der ki:

Filozoflar derler ki: Gök canlıdır; onun göğün cismine oranı, bizim nefslerimizin bedenlerimize oranına benzeyen bir nefsi vardır. Nasıl ki bizim bedenlerimiz nefsin hareket ettirmesiyle amaçlarına doğru iradeli olarak hareket ederlerse, gökler de böyle hareket ederler; göklerin özünlü hareketlerindeki amacı, aşağıda sözünü edeceğimiz gibi, âlemlerin Rabb'ine kulluk etmektir. Onların bu konudaki görüşleri inkârı mümkün olmayan bir şeydir. Biz onun imkânsız olduğunu iddia edemeyiz; çünkü Tanrı her cisimde hayatı yaratma kudretine sahiptir. Cismin ne büyüklüğü, ne de yuvarlaklığı, diri olmasına engeldir; çünkü özel bir biçime sahip olmak hayatın koşulu değildir. Nitekim canlı varlıklar çeşitli biçimlere sahip olmalarına rağmen, hayatı kabul etmede ortaklırlar. Fakat biz [713] onların böyle bir şeyi aklî kanıta dayanarak bilemeyeceklerini iddia ederiz. Eğer bu doğru ise, bunu ancak Tanrı'dan gelen bir ilham ya da vahiy aracılığıyla peygamberler bilirler. Dolayısıyla aklın kanıtı böyle bir şeyi ortaya koyamaz. Aslında kanıt bulunduğu ve geçerli olduğu takdirde, böyle bir şeyi kanıtla bilmek imkânsız değildir. Fakat biz deriz ki: Onların kanıt diye ileri sürdükleri, sanıdan başka bir şey ifade etmeyip, kesinlikleri asla söz konusu değildir.

Filozoflar bu konudaki tasarımlarıyla ilgili olarak şöyle derler: Gök hareketlidir; bu öncül duyularla elde edilen bir öncüldür. Her hareketli cismin bir hareket ettiricisi vardır; bu ise aklî bir öncüldür; çünkü cisim cisim olduğu için hareketli olsaydı, her cisim hareketli olurdu. Her hareket ettirici ise, ya taşın aşağıya doğru hareketindeki tabiat ve kudretle birlikte canlı varlığın hareketindeki irade gibi, hareketlinin özünden kaynaklanır; ya da hareket ettirici dışarıda olduğu hâlde taşın

yukarıya atılması gibi, zoraki olarak hareket ettirir. Özündeki bir kavramdan (nedenden) ötürü hareket eden her şey, ya hareketin bilincinde değildir ve biz buna taşın aşağıya doğru hareketi gibi, “*tabiat*” adını veririz; ya da bu hareketin bilincindedir ve biz buna da “*iradî*” ve “*nefsânî*” adını veririz. Dolayısıyla hareket, olumsuzluk ve olumluluk arasında dönen [714] ve kısıtlı bölümlemelere göre, *ya* zorakidir, *ya* tabîîdir, *ya* da iradîdir. İki olasılık geçersiz olursa üçüncüsü gerçekleşmiş olur. Göğün hareketi zoraki olamaz; çünkü zoraki hareket ettiren şey, *ya* irade ile veya zoraki olarak hareket eden bir başka cisimdir ve bu durum zorunlu olarak sonunda bir iradede sona erer; gök cisimlerinin irade ile hareket ettiğinin kabul edilmesi hâlinde de, amaca ulaşılmış olur. Bu durumda, sonunda iradeyi kabul etmek gerektiğine göre, zoraki hareketleri kabul etmenin ne yararı vardır? Öte yandan onun zoraki olarak hareket ettiği ve doğrudan doğruya Tanrı tarafından hareket ettirildiği söylenebilir. Oysa böyle bir şey imkânsızdır; çünkü eğer, o cisim olması bakımından, kendisinin yaratıcısı olan Tanrı tarafından hareket ettirilirse, her cismin hareketli olması zorunludur. O hâlde, bu hareketin cisimlerin birbirinden ayıt edilmelerini sağlayan özel bir niteliğe sahip olması gerekir. Bu özel nitelik de, *ya* iradî *ya* da tabîî bir yakın hareket ettiricidir. Tanrı’nın onu iradeyle hareket ettirdiği söylenemez; çünkü Tanrı’nın iradesi bütün cisimlere aynı ölçüde uygun düşer. O hâlde, niçin bu cisim özellikle hazırlıklı olup, Tanrı başkasını değil de, onu hareket ettirsin? Böyle bir şey düşünülemez; çünkü böyle bir şey, âlemin yaratılmışlığı tartışması ele alınırken geçtiği gibi imkânsızdır. Bu cisimde hareket ilkesi olan bir nitelik bulunması gerektiği ortaya konunca, zoraki hareketi bir varsayım olarak ileri süren birinci olasılık geçersiz olur. Böylece geriye bu hareketin tabîî hareket olduğunu söylemek kalmaktadır ki, bu da mümkün değildir; çünkü tabiat yalnız başına hareketin nedeni olamaz; zira hareket bir mekândan uzaklaşıp, bir başka mekânı istemek [715] anlamına gelir. Dolayısıyla cismin içinde bulunduğu mekân kendisine uygun ise, oradan hareket etmez. İşte bundan do-

layı hava ile dolu olan tulum su üzerinde hareket etmez; suya daldırıldığında ise, su yüzüne doğru hareket eder; böylece o, kendisine uygun olan yeri bulmuş; hareketsiz kalmış ve tabiat süreklilik kazanmıştır. Fakat o, kendisine uygun olmayan başka bir yere iletilildiğinde, suyun ortasından havanın bulunduğu yere doğru uzaklaşması gibi, oradan kendisine uygun olan yere uzaklaşır. Devresel hareketin doğal olması düşünülemez; çünkü terk etmesi düşünülebilen her duruma ve her yere o geri döner. Tabii olarak kendisinden uzaklaşmış olan mekân ise, tabii olarak istenen mekân olamaz. İşte bundan dolayıdır ki, hava ile dolu olan tulum, suyun içine yönelmediği gibi, taş da yerde sükûna erdikten sonra ondan ayrılıp, havaya doğru uzaklaşmaz. Böylece geriye iradeli hareketle ilgili üçüncü olasılık kalmaktadır.

Derim ki:

Bu konuda Gazzâlî'nin ortaya attığı *"her hareketli ya kendi özüyle ya da dışarıdan bir cisim aracılığıyla bereket eder, -işte zoraki denen şey de budur-"* hususu apaçık olarak bilinmektedir. Kendi özüyle hareket eden her şeyin hareket ettiricisinin hareketli olan şeyden başkası olmaması hususu ise, apaçık olarak (kendiliğinden) bilinen bir şey olmayıp, yaygın (*meş-hûr*) bir anlayıştır. Filozoflar, kendi özüyle hareket eden her hareketlinin kendisinde bulunan ve hareketliden başka olan bir hareket ettiriciye sahip olduğuna, kendiliğinden bilinen başka birtakım öncüllerle başka birtakım kanıtların sonuçları olan öncülleri kullanmak suretiyle kanıt getirmek zorunda kalmışlardır. Bu husus, filozofların kitaplarından anlaşılabilir. Aynı şekilde kendi dışından bir hareket ettirici aracılığıyla hareket eden her hareketlinin kendiliğinden hareketli bir şeyde son bulması da kendiliğinden bilinemez. İşte burada kendiliğinden bilinen öncüller olarak ortaya konan şeyler, sonuçlar ve kendiliğinden bilinen öncüller olmak üzere, iki farklı türe ayrılırlar. Dışarıdan bir-cisim aracılığıyla olmaksızın, kendiliğinden hareketli olan nesnenin ya tözü ve tabiatı dolayısıyla ya da kendisindeki bir ilkeden ötürü hareketli olması ve onun dışarıdan kendisine bitişik olan, fakat duyumlanamayan ve

- dokunulamayan, yani cisim olmayan bir şey aracılığıyla hareket edemeyeceği apaçık olarak bilinmektedir. Bu hususta siz bir açıklama zorunluluğunun bulunduğunu düşünmektесiniz. Şöyle ki: Eğer durum böyle olsaydı, ateşin yukarı doğru hareketli toprağa nazaran daha uygun olmazdı; durumun böyle olduğu kendiliğinden bilinmektedir. Bir nesnenin kendi tözü ve tabiatı ile hareket etmesine gelince bu husus bazen hareket eden, bazen de sükûn hâlinde bulunan nesnelerde açıkça görölmektedir; çünkü tabiat dolayısıyla hareket edenin iki zıt şeyi yapması mümkün değildir. Sürekli hareketli olduğunu
- [717] algıladığımız nesneler için kanıt gereklidir. Yine bu konuda Gazzâlî'nin ortaya attığı *“özüyle hareket eden nesne kendisindeki bir ilke aracılığıyla hareket eder ki, bu ilke de ya tabiat ya da nefis ve seçme gücü (ihtiyar) adını alır”* hususu, özüyle hareketli bir nesnenin bulunmadığı açıkça ortaya konduğu takdirde, doğrudur. Gazzâlî'nin onun özünün kendisindeki tabiat adı verilen bir ilke aracılığıyla hareket ettiği, ancak kendisine uygun olmayan bir mekânda bulunduğu takdirde, özü dolayısıyla hareket etmeyip, kendisine uygun olan mekâna doğru hareket ettiği ve orada sükûn hâline geçtiği, şeklindeki görüşü de doğrudur. Yine Gazzâlî'nin bu konuda ortaya attığı *“daire biçiminde hareket eden nesnenin ne bütünüyle ne de parçalarıyla birinden ötekine intikal edebileceği kendisine uygun olmayan ya da uygun olan bir mekâna sahip olmadığı”* şeklindeki görüşüne gelince, bu hemen hemen kendiliğinden apaçık olan, kabullenilmesi kolay olan bir önerme niteliğindedir.
- [718] Gazzâlî bu konuda kendi görüş ve açıklamasından bir ölçüde söz etmiştir. İşte bundan dolayıdır ki, biz tabiattan onun burada ortaya koyduğu anlamı anladığımız takdirde, onun (daire şeklindeki hareket eden nesnenin) tabiat dolayısıyla hareketli olmaması gerekir. Yine Gazzâlî'nin ileri sürdüğü *“onun tabiat aracılığıyla hareket etmediği takdirde, ya nefis ya da nefse benzer bir yetiyle hareket ettiği”* şeklindeki görüşüne gelince, açıkça anlaşılmaktadır ki, gök cisimlerindeki nefse ancak ortaklaşa olarak nefis adı verilir. Filozoflar çoğu kez tabiat adını aklî bir fiili, yani aklî nesnelerde bulunan tertip ve düzene

uygun olan bir fiili izleyen her güce verirler; fakat onlar göğü böyle bir güce sahip olmaktan yüce tutarlar; çünkü onlarca gök bütün varlıkları yöneten gücü verendir. Gazzâlî'nin burada eski filozoflardan aktardığı bu görüş, cedele dayanan bir görüştür; çünkü o, bir bakımdan kanıtın bir sonucu olan şeylerden çoğunun kendiliğinden bilindiğini düşünmüş; bir bakımdan da karşıt olmayan şeyleri karşıtmış gibi görmüştür. Yine bu görüş, öncüllerinin kabul edilebilir ve yaygın öncüller olması dolayısıyla da, cedele dayalıdır. Gök cisminin nefis sahibi bir cisim olduğunu açıklayan bu yöntem İbn Sînâ'nın yöntemidir. Eski filozofların ise İbn Sînâ'nın bu yönteminden daha güvenilir ve daha açık olan yöntemleri vardır. [719]

Gazzâlî, itiraz ederek der ki:

Biz, sizin görüşünüzün dışında yanlışlığına kanıt bulunmayan üç olasılık kabul edebiliriz. Birincisi, göğün hareketinin, onun sürekli olarak daire biçiminde hareket etmesini irade eden başka bir cismin zorlamasıyla meydana geldiğini, hareket ettiren bu cismin, ne küre ne de çevreleyen yüzey olduğu için, gök olamayacağını kabul etmektir. Buna göre, onların *"göğün hareketi iradîdir ve gök canlı bir varlıktır"* şeklindeki sözleri yanlıştır. Dolayısıyla bizim sözünü ettiğimiz husus mümkündür; bunu reddetmek dayanaksız bir inkârdan ibarettir.

Derim ki:

Bu yanlıştır; çünkü onlara göre, göğün dışında, bir başka cismin bulunmadığı ve onun içinde de böyle bir şeyin olamayacağı açıkça ortaya konmuştur. Eğer bu cisim göğü hareket ettirmiş olsaydı, kendisinin de hareket etmesi gerekir ve sorun çözümlenmeden kalırdı. [720]

[Gazzâlî, der ki]:

İkincisi söz konusu hareketin zoraki bir hareket ve ilkesinin de Tanrı'nın iradesi olduğunu kabul etmektir. Çünkü biz, cismin aşağıya doğru hareketinin de zoraki olup, Tanrı'nın onda hareketi yaratması suretiyle meydana geldiğini söyleriz. Canlı olmayan cisimlerin hareketleri hakkında da aynı şey

söylenebilir. Böylece geriye onların (Filozofların) böyle bir şeyi imkânsız görüp, bütün öteki cisimler de cisim olmakta ortak oldukları hâlde, iradenin niçin yalnızca bu cismi ayırt ettiği sorusunu ortaya atmaları kalmaktadır. Biz daha önce öncesiz iradenin, tabiatı dolayısıyla bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliğine sahip olduğunu ve filozofların, devresel hareketin yönünün, kutbun ve noktanın yerinin belirlenmesinde bu nitelikte bir sıfatın bulunmasını kabul etmek zorunda kaldıklarını açıklamıştık. Dolayısıyla biz bunları yeniden söz konusu etmeyeceğiz. Kısaca, cismin, herhangi bir nitelikte ayırt edilmeksizin, kendisine iradenin ilişmesi suretiyle ayırt edilmesi konusunda imkânsız gördükleri husus, aslında bu nitelikte ayırt edilmesine ilişkin olarak kendilerine karşı kullanılabilir; çünkü biz, *“göğün cismi, kendisini, kendileri de cisim olan öteki cisimlerden ayıran bu nitelikte niçin ayırt edilmiştir?”* sorusuna ve dolayısıyla *“başkasında meydana gelmeyen şey niçin gök cisminde meydana gelmiştir?”* sorusunu sorarız. Eğer bunun nedeninin bir başka sıfat olduğu kabul edilirse, aynı soru öteki sıfat hakkında da yöneltilebilir ve sonsuzca [721] zincirleme bir gidiş ortaya çıkar. Böylece onlar, sonunda irade konusunda dayanaksız bir yargıda bulunmak ve ilkeler arasında bir şeyi benzerinden ayırt edip, bir sıfatla benzerinden ayıran bir şeyin bulunduğunu kabul etmek zorunda kalırlar.

Derim ki:

Taşın kendisinde yaratılmış bir nitelikte aşağı doğru, ateşin ise yukarıya doğru hareket etmesi ve bu iki sıfatın birbirine zıt olması, kendiliğinden bilinen bir husustur; aksini iddia etmek aptallıktan başka bir şey değildir. Bundan da daha aptalcası, öncesiz iradenin bu nesnelerde, herhangi bir etkisi olmaksızın, sürekli bir hareket meydana getirdiği ve bu hareketin de onun tabiatında yer almayıp, kendisine zoraki adının verildiği iddiasında bulunmaktır; çünkü böyle olsaydı, nesnelerin ne herhangi bir tabiatı, ne herhangi bir hareketi ne de herhangi bir tanımı bulunurdu. Zira kendiliğinden bilinmektedir ki, nesnelerin tabiatları ve tanımları ancak fiillerinin farklı olması dolayısıyla değişikliğe uğrar. Nitekim cisim için zoraki olan

her hareketin ancak dışarıdaki bir cisim aracılığıyla meydana geldiği de kendiliğinden bilinmektedir. O hâlde, böyle bir görüşün hiçbir anlamı yoktur.

Gazzâlî'nin *"var olan bir nesneden çıkan filin özel bir niteliği gerektirdiğini düşünmek, bu nitelik ile ilgili olarak niçin kendi cinsinden bir başka şeyi değil de, özellikle var olan bu nesneyi [722] belirlediği sorusunun çözümlenmeden kalmasına yol açmaktadır"* sözünü şu şekilde örneklemek mümkündür: Yer ve ateş cisim olmakta ortaklıklar; dolayısıyla *"bunlar cisim olmaya eklenmiş bir nitelik ile ayrılmışlardır"* diyen kimseye şu soruyu sormak gerekir: Niçin ateşin niteliği ateşi, yerin niteliği de yeri belirleyip, bunun tersi olmamıştır? Aslında bu, sıfatların kendilerinin içinde bulundukları özel bir dayanağı (*mevzûu*) olduğunu kabul etmeyip, her niteliğin her nitelenen şeyde bulunmasını mümkün görenlerin görüşüdür. Böyle bir şeyi söyleyen de, yine tanımı, konuların farklılığını ve bunların özel niteliklerle belirlenmesini -ki bu, var olan nesnelerin özel niteliklerle belirlenmesinin ilk nedenidir- inkâr etmektedir. İşte bu görüş şer'î ve aklî hikmeti, kısaca aklı geçersiz kılmaya çalışan Eş'arîlerin dayandıkları ilkelerden biridir.

Gazzâlî der ki:

Üçüncüsü ise, göğün hareketin ilkesi olan bir nitelik ile belirlenmiş olduğunu kabul etmektir. Nitekim filozoflar taşın [723] aşağı doğru hareketinde buna inanırlar; ancak sen, taşın hareketinin ilkesini bildiğin hâlde, göğün hareket ilkesinin bilincinde değilsin. Filozofların, *"tabiat dolayısıyla istenen şey, kendisinden tabiat dolayısıyla kaçılan şey değildir"* sözleri, konuyu karıştırmaktadır; çünkü onlarca burada sayısal bir üstünlük olmayıp, cisim de birdir, devresel hareket de birdir. Dolayısıyla ne cismin ne de hareketin fiilen bir parçası bulunmaktadır. Bunlar ancak kuruntu yetisinde bölünürler. Bu hareket ne mekânı istemek ne de mekândan kaçmak içindir. Dolayısıyla Tanrı, özünde devresel hareketi gerektiren bir kavram (*neden*) bulunan bir cisim yaratabilir. Bu durumda da hareketin kendisi bu kavramı (*nedeni*) gerektirir; bu kav-

ramın gerektiricisi mekânın istenmesi, değildir; çünkü [bu kavramın gerektiricisi mekânın istenmesi olduğu takdirde], hareket bu mekâna ulaşmak amacını güdecektir.

Sizin, “*her hareket, ya bir mekânı istemek, ya da ondan kaçmak amacını taşır*” sözünü söylemeniz gerekiyorsa, bununla siz, sanki mekânı istemeyi tabiatın bir gereği saymakta ve hareketi, kendisi için amaçlanmış bir şey olarak değil, mekâna ileten bir vesile olarak görmektesiniz. Oysa biz deriz ki: Mekânın istenmesi değil, hareketin gerektiricinin kendisi olması uzak bir olasılık değildir. Böyle bir şeyi imkânsız kılan nedir? O hâlde, açıkça anlaşılmaktadır ki, onların sözünü ettikleri hususun bir başka olasılıktan daha üstün olduğu sanıldığı takdirde, bir başka olasılığın kesinlikle ortadan kalkması gerekmez. Dolayısıyla göğün canlı bir varlık olduğuna kesinlikle hükmetmek, dayanağı bulunmayan salt bir iddiadan ibarettir.

[724] Derim ki:

Onların “*bu hareket, toprakta ve ateşteki tabîî güce benzeyen tabîî bir güç değildir*” sözleri doğrudur. Bu husus onların şu sözlerinden açıkça anlaşılmaktadır. Bu güç varlığı, onun sayesinde söz konusu olan cisme uygun mekânı arzular. Her mekânın kendisine uygun olduğu gök cismi ise, böyle bir güçle hareket etmez. Bu nedenle filozoflar, bu güce ne ağır ne de hafif demişlerdir. Bu gücün kavramaya dayanması ya da dayanmaması, eğer kavramaya dayanıyorsa, hangi bir tür kavramaya dayandığı çeşitli şekillerde açıklanmıştır.

Özet olarak bu hususta, şöyle diyebiliriz: “*Göğün hareket ettiricisi, göksel olmayan başka bir cisimdir*” şeklindeki ilk varsayımın geçersizliği ya apaçıktır, ya da apakçılığa yakındır. Çünkü bu cismin gök cismini daire şeklinde hareket ettirmesi, kendisi kendiliğinden hareket eden bir şey olmaksızın, mümkün değildir. Böylece sen, sanki gök cismini, bir insan ya da bir meleğin doğudan batıya hareket ettirdiğini söyle-

[725] mektesin. Eğer durum böyle olsaydı, bu nefis sahibi olan cisim ya âlemin dışında ya da içinde olurdu. Onun âlemin dışında

olması imkânsızdır; çünkü âlemin dışında, birçok yerde de açıklandığı gibi, ne boş ne de dolu bir mekân bulunmaktadır. Aynı şekilde bu cismin, gök cismini hareket ettirmesi hâlinde, sükûn hâlinde bulunan bir cisme dayanması ve bu sükûn hâlindeki cismin de bir başka cisme dayanması ve bu durumun sonsuzca uzaması gerekir. Yine onun âlemin içinde bulunması da imkânsızdır; çünkü böyle olsaydı, duyularla kavranırdı; zira âlemin içindeki her cisim duyularla algılanır. Dolayısıyla bu cisim de kendisini döndürenin dışında kendisini taşıyan bir başka cisme muhtaç olurdu; ya da kendisini döndüren, aynı zamanda kendisini taşıyan olur ve taşıyan da başka bir taşıyana muhtaç olurdu. Ayrıca hareket ettiren nefis sahibi cisimlerin sayısının da gök cisimlerinin hareketlerinin sayısından olması gerekirdi. Yine bu cisimlerin ya dört unsurdan mı bileşik oldukları sorusu sorulur; ancak bu durumda onların var olup, yok olmaları söz konusudur; ya da onların basit mi oldukları sorulur, ancak bu durumda da onların tabiatlarının ne olduğunun ortaya konması gerekir. Bütün bunlar, özellikle [726] basit cisimlerin tabiatlarına vakıf olan ve sayıları ile onlardan bileşik cisimlerin türlerini bilen bir kimse için imkânsızdır. Burada bununla uğraşmanın bir anlamı, yoktur; aslında birçok yerde bu hareketin zoraki olmadığı kesinlikle kanıtlanmıştır; çünkü bu hareket, bütün hareketlerin ilkesi olup, onun vasıtasıyla bütün varlıklara, hareketler bir yana, canlılık (*hayât*) da verilir.

“Yüce Tanrı onu, kendisinde hareketi sağlayan bir güç yaratmaksızın hareket ettirir” şeklindeki ikinci varsayım da insanın anlayışından çok uzak olan çirkin bir görüştür. Bu varsayım, *“yüce Tanrı bu dünyada bulunan her şeyi, kendilerine bürünmek suretiyle harekete geçirir; insanın kavramış olduğu nedenler ve nedenliler geçersizdir; insan, kendisinde Tanrı'nın yaratmış olduğu bir nitelikten ötürü insan değildir; bütün öteki varlıklarda da durum böyledir”* sözüne benzer. Bunu inkâr etmek, akıl edilirlerin de inkârı anlamına gelir; çünkü akıl, nesneleri, ancak nedenleri açısından, kavrar. Bu söz eski filozoflardan

Revâkîlerin (*Stoalılar*) “*yüce Tanrı her şeyde mevcuttur*”¹⁰⁵ şeklindeki sözlerine benzer. Biz onlarla konuyu, nedenler ve eserlerin inkârını ele alırken tartışacağız

- [727] Tabiata ilişkin olan üçüncü varsayım ise, göğün hareketinin bir nefis vasıtasıyla değil, kendisinde tabiatıyla aynı şey ve özünlülük bir nitelik olan bir güç aracılığıyla meydana geldiğini kabul etmektir. Buna göre, filozofların, bunun inkârı konusundaki kanıtları geçersizdir; çünkü onlar kanıtlarını, “*göğün hareketi tabiî olsaydı, onun tabiî hareketiyle arzulan mekânla kendisinden kaçılan mekân aynı olurdu*” temeline dayandırmışlardır. Zira göğün her parçası, hareketi daire biçiminde olduğundan, kendisinden ayrılarak, hareket etmiş olduğu yerlere doğru hareket eder. Bununla birlikte, tabiî hareket vasıtasıyla kendisinden uzaklaşılan mekân, arzulan mekândan başkadır; çünkü kendisinden hareket edilen mekân ilintili bir mekân; kendisine doğru hareket edilen mekân ise, kendisinde sükûn hâlinde bulunan tabiî mekândır. Oysa bu, onlar kendi ilkelerine uygun olarak göğün parçalarının, nesneler için birçok hareketlerinin bulunduğunu kabul ettikleri için, geçersiz bir varsayımdır; çünkü onlar, devresel hareketin bir olduğunu ve kendisiyle hareketli olan cismin de yine bir olduğunu söylerler. Dolayısıyla hareketli nesne dönüş hareketiyle hiçbir mekânı arzulamaz. Buna göre, gökte hareketlinin hareketin kendisini istemesine neden olan bir kavramın yaratılması ve bu kavramın de nefis olmayıp, tabiat olması mümkündür.

- Filozoflar için bu durumdan kurtulmanın yolu şudur: Onların bu sözleri, ancak “*yıldızların yerlerini değiştirmelerinin, tabiatla hareket edenlerin mekânlarını değiştirmelerine benzeyen tabiî bir hareketten ileri geldiğini*” iddia eden kimseler [728] içindir. Aslında onların gerçek görüşleri şudur. Devresel hareketle hareket eden nesne hiçbir mekânı arzulamaz; ancak

105 J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig, 1905-1924, 4 cilt), c. II, 637. Seneca’dan alıntı olan bu parçada “bizi de içine alan bütün evren birdir ve Tanrı’dır” denmektedir. Themistius’tan aktarılan bir başka parçada ise, (c. I, 158) şöyle denmektedir: “Stoalılara göre, Tanrı her töze yayılmıştır; O âlemin bir bölümünde akıl, bir başka bölümünde ise nefis, tabiat ya da bileşiklikler.”

devresel hareketin kendisini arzular. İşte bu durumda olan şeyin hareket ettiricisi, tabiat olmayıp, zorunlu olarak nefstir; çünkü hareketin ancak akılda bir varlığı vardır; zira nefsin dışında yalnızca hareketli nesne bulunur ve hareketli nesnede de varlığı sürekli olmayan bir hareket parçası yer alır. Hareket olması dolayısıyla harekete doğru hareket eden şey, bu hareketi zorunlu olarak arzular; hareketi arzulayan ise, onu zorunlu olarak düşünür (*tasavvur eder*).

İşte bu, gök cisimlerinin akıl ve istek sahibi olduklarını açıkça ortaya koyan hususlardan biridir; bu durum, ayrıca çeşitli yerlerde de açıkça görülebilir: Bu durumun ortaya konduğu yerlerden birinde [şöyle denmektedir]: Küresel cisimlerden bir hareketlinin aynı anda birbirine karşıt, yani batıya ve doğuya doğru, iki hareketle hareket ettiğini görüyoruz. Bu, tabiat aracılığıyla meydana gelebilecek bir şey değildir; çünkü tabiat aracılığıyla hareketli olan şey, yalnızca bir tek hareketle hareket eder.

Daha önce biz, filozofların, göğün akıl sahibi olduğuna inanmalarına neden olan hususlardan söz etmiştik. Bunların en açığı şudur: Filozoflara göre, göğün hareket ettiricisinin maddeden arınmış bir akıl olduğu açıkça ortaya çıkınca, onun göğü, ancak akıl edilir ve düşünülür olması bakımından, hareket ettirmesi gerekir. Durum böyle olunca, kendisinden hareket edilen şey, zorunlu olarak akıl sahibidir ve düşünen varlıktır (*mutasavvir*). Bu da yine göğün hareketinin bu dünyadaki nesnelerin varlığının veya bu nesnelerin korunmasının bir koşulu olmasından açıkça anlaşılabilir. Böyle bir şeyin rastgele meydana gelmesi mümkün değildir. Fakat bu hususlar burada ancak bilgi verici ve doyurucu bir biçimde açıklanabilir.

[730] **15. Göğün Hareketinin Amaçsallığı**

On Beşinci Tartışma: Filozofların, Göğü Hareket Ettiren Amaçla İlgili Olarak Söylediklerinin Geçersizliği

Gazzâlî der ki:

Filozoflar, göğün hareketi ile Tanrı'ya boyun eğen ve O'na yakınlaşan canlı varlık bir olduğunu söylerler; çünkü her iradeli hareket bir amaca yöneliktir; zira fiil ve hareketin canlı bir varlıktan çıkması, bu varlık fiili işlemeyi işlememeye yeğ tutmadıkça, düşünülemez. Fiili işlemek ile işlememek eşit olduğu takdirde ise, herhangi bir fiilin işlenmesi düşünülemez.

Ayrıca, Tanrı'ya yaklaşmak O'nun hoşnutluğunu istemek ve O'nun gazabından kaçınmak anlamına gelmez; çünkü yüce Tanrı, gazaba ve hoşnutluğa sahip olmayacak kadar kutsaldır. Bu sözlerden herhangi biri O'na ancak mecazî olarak verilebilir. O'nun cezayı ve ödülü irade etmesinden söz edildiğinde de yine bu deyimler mecazî bir anlamda kullanılır. Tanrı'ya yaklaşmak, mekânda O'na yaklaşmayı istemek anlamına gelmez; çünkü böyle bir şey imkânsızdır. Böylece geriye sıfatlar bakımından O'na yaklaşmak anlamı kalmaktadır; çünkü en yetkin varlık, Tanrı'nın varlığıdır; her varlık O'nun varlığına oranla eksiktir; eksikliğin de dereceleri ve çeşitleri vardır. Melek O'na mekân bakımından değil, sıfat bakımından en yakındır. *“En Yakın Meleklerden (el-melâ'iket el-mukarrabûn)* yani değişmeyen, dönüşmeyen yok olmayan, nesneleri olduğu gibi bilen *“aklî tözler” (el-cevâhir el-akliyye)*’den anlaşılan da budur. İnsan, sıfatlar bakımından meleğe ne denli yaklaşır-
[731] sa, Tanrı'ya o denli yaklaşmış olur. İnsan tabiatının en yüksek derecesi, meleklerle benzemektir.

Tanrı'ya yaklaşmanın, bu anlama geldiği, sıfatlar bakımından O'na yaklaşmayı istemeye işaret ettiği ortaya konunca, bunun, nesnelerin gerçekliklerini bilmek ve kendisi için mümkün olan en yetkin bir biçimde sonsuz bir sürekliliğe sahip olmak suretiyle insana ait bir şey olduğu anlaşılır; çünkü en yüce yetkinlik üzere süreklilik, yalnız Tanrı'ya aittir.

Tanrı'ya en yakın meleklerin sahip olabileceği yetkinlik ise, gerçekte onlarla birlikte bulunmaktadır; çünkü onlarda fiil hâline çıkabilecek kuvve hâlindeki bir şey yoktur. O hâlde, onların yetkinlikleri, Tanrı'dan başkalarına oranla en üst düzeydedir. Gök melekleri (*el-melâ'iket es-semâviyye*), gökleri hareket ettiren nefslerden ibarettir ve onlarda kuvve hâlinde bir şey bulunmaktadır. Dolayısıyla, bunların yetkinlikleri, küresel şekilleri ve görüntüleri gibi, daima bulunan fiil hâlinde bir şey ile, belli bir durumdaki ve yerdeki görüntüleri gibi, kuvve hâlindeki şeye ayrılmaktadır. Onların herhangi bir belirli durumda bulunmaları mümkün olup, fiilen başka durumlarda bulunamazlar; çünkü bunların hepsinin aynı anda bulunması mümkün değildir. Onların söz konusu durumların her birinde aynı anda sürekli olarak bulunmaları mümkün olmadığı için, onların bu durumların her birinde tür bakımından bulunmaları amaçlanmıştır. Böylece onlar sürekli olarak durumlar ve yerlerden her birini birbirini peşi sıra ister ve ne bu imkân hâli ne de bu hareketler kesintiye uğrar.

Onların amacı, yalnızca kendileri için olabildiğince en yük- [732]
sek yetkinliğe erişmek bakımından, İlk İlke'ye benzemektir. Gök meleklerinin Tanrı'ya boyun eğmelerinin anlamı işte budur. Onlarda bu benzerlik iki bakımdan gerçekleşmiştir. Birincisi, tür bakımından kendisi için mümkün olan her durumun gerçekleştirilmesidir ki, ilk amaçla amaçlanan da budur. İkincisi ise, onların hareketlerine bağlı olarak üçlük, dörtlük, paralellik ve karşıtlık bakımından orantıların ve [gök cisimlerinin] doğuşlarının yeryüzüne oranla çeşitlilik arz etmesidir ki, böylece Ay küresinin altındaki nesneler üzerinde oradan iyilik akar ve bütün olgular oradan kaynaklanır.

İşte gök nefsi yetkinliğe bu şekilde ulaşır. Akıl sahibi olan her nefs kendi özünü yetkinliğe ulaştırmayı arzular.

Derim ki:

Gazzâlî'nin filozoflardan aktarmış olduğu her şey, ya onların görüşleridir, ya görüşlerinin bir gereğidir, ya da onların

görüşlerine indirgenebilir. Ancak onun filozoflardan aktarmış olduğu “*gök, hareketi sayesinde sonsuz sayıda tikel durumları arzular*” görüşü böyle değildir; çünkü sonsuz istenemez; zira kendisine ulaşılamaz. Böyle bir görüşü İbn Sînâ’dan başkası söylemiş olamaz.

Gazzâlî’nin bu görüşe karşı yaptığı itiraz, daha sonra da [733] görüleceği gibi, yeterlidir. Filozoflara göre, göğün amaçladığı şey, ancak hareket olmak bakımından hareketin kendisidir. Çünkü canlının, canlı olması bakımından, yetkinliği hareketlidir. Bu dünyada var olup, yok olan canlıya sükûn ilintili olarak, yani ilk maddenin zorunluluğu dolayısıyla ilişmiştir; çünkü yorgunluk ve bitkinlik, bu canlıda ancak maddî olması dolayısıyla bulunur. Kendisine yorgunluk ve bitkinlik ilişmeyen canlıya gelince, onun bütün hayatının ve yetkinliğinin harekete dayanması zorunludur. Onun yaratanına benzemeye çalışması, hareket aracılığıyla bu dünyadaki varlıklara canlılığı vermesidir.

Yine filozoflara göre bu hareket, ilk amaca uygun olarak, bu dünyadaki nesneler için değildir; başka bir deyişle, gök cismi ilk amaç bakımından yalnızca bu dünyadaki nesneler için yaratılmamıştır; çünkü hareket, göğün kendisi için var olduğu özel fiilidir. Eğer bu hareket ilk amaca uygun olarak bu dünyadaki nesneler için olsaydı, gök cismi ancak bu dünyadaki nesneler için yaratılmış olurdu. Onlara göre, üstün olanın eksik olan için yaratılması imkânsız olup, eksik olanın varlığının üstün olandan çıkması gerekir. Söz gelişi, başkanın, [734] başkanlığı altında bulunan kimseye oranla yetkinliği, başkanlığın dışında yer alır ve başkanlık, onun yetkinliğinin yalnızca bir gölgesidir. Aynı şekilde bu dünyadaki nesnelerde görülen gözetim (*inayet*), başkanın kendileri için kurtuluş bulunmayan ve ancak onun sayesinde özellikle en olgun ve en üstün varlığı için uyruklarının varlığı bir yana, başkanlığa da ihtiyacı olmayan, kendisi sayesinde varlığa sahip olan uyruklarına gösterdiği gözetime (*inayet*) benzer.

Gazzâlî der ki:

Buna şöyle itiraz edilebilir. Bu tartışmanın öncüllerinde, üzerinde tartışılabilir hususlar vardır. Fakat biz bu konu üzerinde fazla durmayıp, sonunda belirlemiş olduğumuz amaca dönecek ve bunu iki açıdan geçersiz kılacağız:

Birincisi şudur: [Gök cisminin] her yerde bulunma yetkinliğini istemesi, uysallık (*tâ'at*) değil, aptallık olabilir. Bu durumda o, ancak istek ve ihtiyaçlarını gidermek için yeterli imkânlarla sahip olup, ülke ülke ya da ev ev dolaşarak Tanrı'ya yakınlaştığını ve kendi nefsi için mümkün olan her yerde bulunmanın gerçekleşmesiyle yetkinliğe ulaştığını ileri süren; her yerde bulunmanın kendisi için mümkün olduğunu; fakat bu yerleri sayıca birleştirmeye gücü olmadığını, dolayısıyla bu görevi tür bakımından yerine getirdiğini ve bunda da bir yetkinlik ve Tanrı'ya yaklaşma bulunduğunu iddia eden, hiçbir işi bulunmayan insana benzer. Aslında ona akli bu konuda ihanet etmiş ve onu aptallığa sürüklemiştir. Bir yerden başka bir yere, bir mekândan başka bir mekâna gitmenin, kendisine bel bağlanacak ya da arzulanacak bir yetkinlik olmadığı söylenebilir. Bu konuda filozofların anlattıkları ile bunun arasında hiçbir fark yoktur.

Derim ki:

[735]

Bu görüşün, aptalca oluşundan dolayı ya bilgisiz ya da kötü niyetli birinden çıktığı düşünülebilir. Ebû Hâmid [el-Gaz-zâlî] ise, bu iki niteliğe de sahip değildir. Ancak bazen pek seyrek de olsa, bilgisiz olmayandan bilgisizce bir söz çıktığı gibi, kötü niyetli olmayandan da kötü söz çıkabilir. Böyle bir şey, insanın, karşılaşmış olduğu beklenmedik hususlarda, eksikliğin bulunduğunu gösterir.

Eğer İbn Sînâ'nın "*gök küresi, hareketiyle durumları değiştirmeyi amaçlar; onun bu dünyadaki varlıklara nazaran onların durumlarını değiştirmesi var olduktan sonra varlıkların korunmalarını sağlar; ondan çıkan bu fiil ise sürekli*"¹⁰⁶

106 İbn Sînâ, *Dânişnâme, İlâhiyyât*, neşr., M. Mu'in, Tahran 1331/1952, s. 165; keza bkz. aynı eser, s. 118; *Risâlet ez-Ziyâre, Traite mystique d'Avicenne* içinde, neşr. ve çev. A. F. von Mehren, Leiden, 1889-1891, s. 33; A. M. Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après İbn Sînâ (Avicenne)*, Paris, 1937, s. 242.

sözünü kabul edersek, bu durumda bu ibadetten daha büyük bir ibadet düşünülebilir mi? Nitekim eğer bir insan herhangi bir kenti, gece gündüz etrafında dolaşmak suretiyle düşmanlardan korumakla görevlendirilirse, bu fiilin yüce Tanrı'ya yaklaştıran en büyük fiillerden biri olduğunu kabul etmemek mümkün mü? Eğer bu adamın kentin etrafındaki hareketinin, [736] Gazzâlî'nin İbn Sînâ adına *"onun hareketinde sonsuz sayıda yerlerde bulunmak suretiyle yetkinliğe ulaşmak dışında bir amaç bulunmadığı"* şeklinde aktardığı amaca yönelik olduğunu varsayarsak, bu durumda onun bir çılgın olduğu söylenir. Tanrı'nın şu sözünün anlamı da işte budur:

*"Sen ne yeri deleyebilir ne de boyca dağlara ulaşabilirsin."*¹⁰⁷

Gazzâlî bu konudaki *"onun sayıca birimleri tamamlaması ya da onları bütün hâlinde birleştirmesi mümkün olmadığı için onları tür bakımından tamamlamış olur"* sözü harekette parçaları sayesinde sürekli olmak mümkün olmadığı için, onun bütünüyle sürekli olduğunu kastetmedikçe, dayanaksız bir söz olup, anlaşılması mümkün değildir. Çünkü hareketlerden bazıları, ne parçaları sayesinde ne de bütünüyle sürekli olup, var olur ve yok olurlar; onlardan bazıları ise, türleri bakımından sürekli oldukları hâlde, parçaları bakımından var olup, yok olurlar. Ancak yine de bu hareketin, onların kitaplarının birçok yerinde ayrıntılı olarak belirtildiği üzere, bir tek hareket olduğu söylenebilir.

Gazzâlî'nin *"onun (göğün) bu birimleri sayıca tamamlaması mümkün olmadığı için, onları tür bakımından tamamlar"* sözü, geçersizdir; çünkü göğün hareketi sayıca birdir. Böyle bir şey, ancak göğün dışında var olup, [yok olucu] olan hareketler [737] için, söylenebilir. Çünkü sayıca bu hareketlerin bir olması mümkün olmadığından, onlar tür bakımından birdirler ve sayıca bir olan hareketin sürekliliği dolayısıyla tür bakımından sürekli dirler.

Gazzâlî der ki:

İkinci hususu şöyle ifade edebiliriz: Sizin amaç hakkında söyledikleriniz, batıdan doğuya doğru olan hareket sayesinde

de gerçekleşmiş olmaktadır. O hâlde, niçin ilk hareket doğudan batıya doğru olmuştur? Evrenin bütün hareketleri bir tek yöne doğru olamaz mıydı? Eğer hareketlerin farklı olmasının bir amacı bulunsaydı, bunun tersine bir durumda, doğudan hareket batıdan hareket, batıdan hareket de doğudan hareket olmak suretiyle, yine farklılık söz konusu olamaz mıydı? Hareketlerin farklılığı dolayısıyla üçlük, altılık vb. gibi olguların ortaya çıkmaları konusunda filozofların söylemiş oldukları hususlar, bunun tam tersi bir durumda da, aynı şekilde gerçekleşebilir. Durumların ve yerlerin tamamlanması konusunda filozofların sözünü ettikleri hususlar da böyledir. Göğün başka bir yöne doğru hareketinin bulunması mümkün olduğuna göre, her mümkünün tamamlanmasında bir yetkinlik bulunduğu takdirde, o (*gök*), bütün mümkün olan hareketleri tamamlamak üzere, niçin bazen bir yönden, bazen de bir başka yönden hareket ediyor olmasın? Böylece bütün bunların gerçeğe ilgisi olmayan birtakım hayaller olduğu; göklerin hükümlanlığının sırlarının bu türlü hayallerle bilinemeyeceği ve bunları, ancak Tanrı'nın kendi peygamber ve velilerine, akıl yürütme (*istidlal*) yoluyla değil, ilham yoluyla bildirdiği ortaya çıkmaktadır. İşte bu nedendir ki, sonraki filozoflar, hareketin niçin belli bir yöne sahip olup, onu seçtiği sorusunu açıklayamamışlardır.

Derim ki:

[738]

Bu, safsataya dayalı bir tartışmadır; çünkü bir sorundan bir başka soruna atlamak safsataya dayalı bir fiildir. Göğün hareketlerine ait yönlerin farklılığına neden göstermemeleri, nasıl olur da göğün hareketine neden göstermemelerini ve göğün hareketinin bir nedeni bulunmadığını ortaya koyamamalarını gerektirir. Bütün bu sözler son derece dayanaksız ve zayıftır. Aslında bu mesele kelâmcıları son derecede mutlu kılmıştır; çünkü onlar bu hususta filozofları aciz bıraktıklarını sanmışlardır. Böyle sanmalarının nedeni, onların sebepleri ortaya koymada izlenmesi gereken çeşitli yolları bunlardan gerekli olanları ve varlıklardan hangilerine hangi yolun uygun olduğunu bilmeyişleridir; çünkü bu yollar varlıkların tabiatlarının

değişmesiyle değişiklik gösterir. Zira basit nesnelerin, tabiat ve sûretlerinin kendileri dışında, kendilerinden çıkan şeylere ilişkin bir nedenleri yoktur. Bileşik nesnelerin ise, sûretleri dışında etkin (*fâil*) nedenleri bulunabilir ve nedenler, onların bileşik olmalarını ve parçalarının birbirlerine ilişmelerini zorunlu kılar. Söz gelişi, toprağın aşağı doğru düşmesinin, toprak olma niteliğinden başka bir nedeni yoktur. Aynı şekilde [739] ateşin de yukarıya doğru yükselmesinin, kendi tabiatı ve sûretinden başka bir nedeni yoktur.

İşte bu tabiat dolayısıyla ateşin, toprağın karşıtı olduğu söylenir. Aynı şekilde yukarı ve aşağının da, bu iki yönden birinin daha yüksek, ötekini ise daha aşağı olmasını sağlayan bir nedeni bulunmayıp, bu husus onların tabiatlarının bir gereğidir. Yönlerin farklılığının kendi özleri dolayısıyla, hareketlerin farklılığının ise yönlerin farklılığından ötürü olması gerektiğine göre, hareketlerin farklılığı için, hareketli nesnelerin yönlerinin farklılığı dışında, gösterilebilecek bir neden bulunmamakta ve yönlerin farklılığı ise, tabiatlarının farklılığından, yani onlardan kimilerinin kimilerinden daha üstün olmalarından ileri gelmektedir. Söz gelişi, insan canlı bir varlığın, yürürken, önce ayaklarından birini, sonra ötekini attığını algılar ve bu canlı varlığın niçin tersine bir biçimde değil de, bu ayağını önce, ötekini ise sonra attığını sorarsa, onun şöyle söylemekten başka bir yanıtı yoktur. Canlı varlığın hareketi için daha önce bir ayağını atması ve ötekine dayanması [740] gerekir. Böyle bir şey ise canlı varlığın, sağ ve sol olmak üzere, iki yönünün bulunmasını gerektirir; sağ, kendisine özgü bir güçten ötürü ilk olarak atılan ayak; sol ise, yine kendisine özgü bir güçten dolayı çoğu kez ilk olarak atılmış olan sağ izleyen ayaktır. Durumun bunun tersine olması, yani sağ yönün sol yön olması mümkün değildir; çünkü canlı varlıkların tabiatları ya bunu çoğunlukla ya da sürekli olarak gerektirir.

Gök cisimlerinde de aynı durum söz konusudur; çünkü bir kimse, *"gök niçin bu yönden değil de, şu yönden hareket eder?"* diye sorarsa, *"çünkü onun bir sağ, bir de solu vardır; özellikle onun tabiatından canlı bir varlık olduğu; ancak onun, bir bölü-*

mündeki sağ yönü, bir başka bölümündeki sol yönü oluşturan bir özelliğe sahip olduğu ve bununla birlikte onun bir tek parçasından ötürü, sağ ayağın yaptığı işi, solun da yapabilmesi gibi, iki karşıt yöne doğru hareket ettiği ortaya konmuştur" diye cevap verilebilir. Nitekim bir kimse *"canlı varlığın hareketi, bu varlığın sağ sol, solu sağ olduğu takdirde tamamlanmış olurdu"* der ve *"acaba niçin sağ sağ olmakla, solu sol olmakla belirlenmiştir?"* diye sorarsa, ona şu yanıt verilebilir: Bunun *"sağ"* adı verilen yönün tabiatının, tözü dolayısıyla *"sol"* olmayı değil, *"sağ"* olmayı gerektirmesinden ve *"sol"*un tabiatının da tözü dolayısıyla *"sağ"* olmayıp, *"sol"* olmayı gerektirmesinden başka bir nedeni yoktur ve üstünlük üstün olan yöne aittir. Yine bir kimse *"en büyük devresel harekette niçin sağ yön sağ, sol yön de sol olarak belirlenmiştir; çünkü yer kaplayan yıldızların kürelerinde olduğu gibi, bunun tersi de pekâlâ söz konusu olabilir"* diye sorarsa, buna ancak şöyle cevap verilebilir.

En üstün yön, ateşin yukarıyla, toprağın aşağıyla belirlenme- [741]
sinde olduğu gibi, en üstün cisimle belirlenmiştir. [En yüksek göğün dışındaki] göklerin, günlük hareketi dışında birbirine karşıt iki hareketle hareket etmelerine gelince, bu, bu dünyadaki hareketlerin, yani var oluş ve bozuluş hareketlerinin karşıtlığının zorunlu bir sonucudur. İnsan aklı, bu türlü görüşlerde, burada bundan daha fazlasını kavrama tabiatında değildir.

Gazzâlî, filozoflara karşı bu itirazı yönelterek, onların buna karşı bir yanıtının bulunmadığını söyledikten sonra, bazı filozofların bu konudaki cevaplarını aktararak, şöyle demiştir.

Bazı filozoflar derler ki: Onun yetkinliğe ulaşması, hangi yönden olursa olsun, bir hareketle gerçekleşeceği ve yeryüzüne ilişkin olguların düzeni, hareketlerin farklılığını ve yön- [742]
lerin belirlenmesini gerektireceği için, onu hareketin kaynağına ileten, Tanrı'ya yaklaşma; hareket yönüne ileten de aşağı âleme iyiliğin verilmesidir.

Buna karşılık Gazzâlî şöyle der:

Bu, iki yönden geçersizdir: Birincisi, böyle bir şey düşünülebiliyorsa, göğün tabiatının, hareket ve değişmeden kaçına-

rak, sükûnu gerektirdiğinin ileri sürülmesidir. Bu da gerçekte Tanrı'ya benzemektir; çünkü Tanrı, değişmeyecek kadar kutsaldır, hareket ise bir değişmedir. Ancak Tanrı, iyiliği vermek için hareketi seçmiştir; çünkü bundan, Tanrı'dan başkası yararlanır. Hareket O'na ağır gelmez ve O'nu yormaz. O hâlde, böyle bir varsayıma engel olan nedir?

İkincisi ise, olguların hareketlerin yönlerinin farklılığından doğan oranların çeşitliliğine dayandırılmasıdır. O hâlde, ilk hareketin batıdan, ötekilerin ise doğudan olduğunu düşünelim. Bu durumda farklılık gerçekleşecek ve buradan da oranların çeşitliliği ortaya çıkacaktır. O hâlde, niçin bir tek yön belirlenmiştir? Aslında bu farklılıklar yalnızca farklılığın ilkesini gerektirir. Belirli bir yönün kendisi ise, bu anlamda kendi karşıtından daha uygun değildir.

Derim ki:

Bu kelâmcı (Gazzâlî), etkin neden açısından değil, amaçlı neden (*es-sebeb el-gâî*) açısından buna neden göstermek istemiştir. [743] Filozoflardan hiçbiri, ikinci amaçta amaçlı bir nedenin bulunduğu ve bu amaçlı nedenin, bu dünyadaki nesnelerin varlığı için zorunlu olduğundan şüphe etmez. Henüz bu konuda ayrıntılı bilgi elde bulunmasa da, bu dünyadaki her hareketin, yıldızların gidiş ve dönüşlerinin bu dünyadaki nesnelerin varlığı üzerinde mutlaka bir etkisi bulunduğu şüphe yoktur. Öyle ki, onlarla ilgili herhangi bir şey değişikliğe uğradığı takdirde, bu dünyadaki varlıkların düzeni de bozulur. Fakat Aristoteles'in *Gök Kürelerinin Tikel Yönetimleri* (*et-Tedbirât el-Felekiyye el-Cüz'îyye*) adlı kitabında da ortaya koyduğu üzere¹⁰⁸ bu tikel nedenlerden çoğu ya hiç bilinmezler, ya da uzun bir zaman ve deneyimden sonra bilinebilirler.

Tümel meselelere gelince, onları anlamak kolaydır. Nitekim gök bilginleri bunlardan çoğunu anlayıp, açıklamışlardır. İçinde bulunduğumuz şu zamanda Keldânîler ve diğerleri gibi, eski ulusların daha önce ortaya koymuş oldukları hu-

108 Aristoteles'in bu başlık altında bir eseri bulunduğu ilişkin bir bilimiz bulunmamaktadır.

suslardan çoğu kavranmış durumdadır. İşte bu nedenledir ki, böyle bir şeyin varlıklarda bir hikmetinin bulunduğuna inanılması gerekir; çünkü tümevarım yoluyla gökyüzünde açıkça görülen her şeyin amaçlı bir hikmet ve amaçlı bir nedenden kaynaklandığı açıkça ortaya çıkmıştır. Canlı varlıklarda durum böyle olduğuna göre, gök cisimlerinde de durumun böyle olması, gerçeğe daha uygundur. Canlı varlıklarda ve insanda [744] bin yıllık bir süre içinde on bine yakın hikmetin bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla uzun yıllar boyu gök cisimlerinde birçok hikmetin bulunduğunun açıkça ortaya çıkması imkânsız değildir. Biz eskilerin bu konudaki yorumunu bilimde derinleşmiş olan filozofların, yani uzman filozofların bilebilecekleri, bir takım kapalı ifadeler kullandıklarını görüyoruz.

Gazzâlî'nin [Filozofların kanıtlarını geçersiz kılarken ileri sürdüğü] birinci nedene gelince, burada o şöyle demektedir: Bir kimse, yüce Tanrı'ya benzemenin, göğün sükûn hâlinde bulunmasını gerektirdiğini; çünkü yüce Tanrı'nın hareket hâlinde olmayacak kadar kutsal olduğunu, fakat iyiliği varlıklara vermek üzere hareketi seçtiğini söyleyebilir. Gazzâlî'nin bu sözü, dayanaksız bir sözdür, çünkü yüce Tanrı, ne sükûn hâlinde ne de hareket hâlinde. Cismin ise, hareketli olması, sükûn hâlinde olmasından daha üstündür. Var olan şey, Tanrı'ya benzediği takdirde, hâllerinin en üst derecesinde bulunduğu, yani hareket hâlinde bulunduğu için, O'na benzer.

Gazzâlî'nin ikinci itirazına gelince, buna daha önce cevap verilmişti.

[745] **16. Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi ve Levh-i Mahfûz**

On Altıncı Tartışma: Filozofların, "Göklerin Nefsleri Bu Dünyadaki Sonradan Var Olan Bütün Tikelleri Bilir; Levh-i Mahfûz (Korunmuş Levha)'Dan Göklerin Nefsleri Anlaşılır; Âlemin Tikel Olgularının Bu Levhaya Yazılması, İnsanın Beyninde Bulunan Bellek Yetisinde Saklanmış Şeylerin Oraya Yazılmasına Benzer; Bu Levha, Çocukların Alistırma Levhasına Yazdıkları Gibi, Nesnelerin Kendisi Üzerine Yazıldığı Geniş Sert Bir Cisim Değildir; Çünkü Bu Yazının Çokluğu, Üzerine Yazı Yazılan Nesnenin Geniş Olmasını Gerektirir; Yazılanların Bir Sonu Bulunmadığına Göre, Üzerine Yazı Yazılan Nesnenin de Bir Sonu Yoktur; Oysa Sonu Bulunmayan Bir Cisim Düşünülemedeği Gibi, Cisim Üzerinde Sonsuz Sayıda Satırların Da Bulunması Mümkün Değildir; Yine Belirli Sayıda Satırlarla Sonsuz Nesnelerin Belirlenmesi Söz Konusu Değildir" Biçimindeki Görüşlerinin Geçersizliği

[Gazzâlî, der ki]:

Filozoflar gök meleklerinin göklerin nefsleri olduğunu; Tanrı'ya son derecede yakın olan meleklerin de kendi başlarına var olan, yer kaplamayan ve cisimlerle ilişkisi olmayan tözlerin oluşturduğu salt akıllar olduğunu ve bu akılardan gök nefsleri üzerine tikel sûretlerin aktığını ileri sürmüşlerdir. Onlarca, bu akıllar gök meleklerinden daha üstündür; çünkü akıllar, kazandıran; gök melekleri ise kazanan varlıklardır; [746] kazandıran kazanandan daha üstündür. İşte, bu nedenledir ki, en üstün olan "kalem"le nitelendirilmiştir. Nitekim yüce Tanrı "...kalemle öğreten..."¹⁰⁹ deyimini kullanmıştır; çünkü, Tanrı, tıpkı kalem gibi, kazandırılan bir varlık durumundaki nakkaşa benzer; kazanan ise levhaya benzetilmiştir. İşte onların görüşleri budur.

Bu sorun üzerindeki tartışma daha önceki sorunlar üzerindeki tartışmadan farklıdır; nitekim onların daha önce söyledikleri imkânsız değildir; çünkü onların söylediklerinden

göğün bir amaca yönelik olarak hareket eden canlı bir varlık olduğu sonucu çıkmaktadır ki, böyle bir şey mümkündür. Bu sorun üzerinde söylediklerine gelince, bunlar yaratığın sonsuz sayıda tikelleri bildiği esasına dayanmaktadır. Oysa böyle bir şeyin imkânsız olduğu pekâlâ düşünülebilir ve dolayısıyla bunun kanıtlanması istenir; çünkü bu, kendi özü bakımından dayanaksız bir hükümdür.

Derim ki:

Gazzâlî'nin anlattıklarını, yani gök cisimlerinin sonsuz sayıda hayalleri edinmesi bir yana, birtakım hayalleri edindiği hususunu, İbn Sînâ'dan başka hiçbir filozof söylememiştir. Nitekim [Afrodisiaslı] İskender "Evrenin İlkeleri" (Mebâdî' el-Kull) adlı makalesinde¹¹⁰ bu cisimlerin hayallemediklerini açıklamaktadır; çünkü hayal, ancak esenliğe ulaştırmak amacıyla canlı varlıkta bulunur. Bu cisimler bozulmaktan korkmazlar; dolayısıyla onların hayallere sahip olmaları doğru değildir; aynı şekilde onlarda duyumların bulunması da doğru değildir. Eğer onlar hayallere sahip olsalardı, duyumlara da sahip olurlardı; çünkü duyumlar, hayallerin koşuludur. Bu nedenle her hayal yetisine sahip olan varlık, zorunlu olarak duyumlama yetisine de sahiptir ve bunun tersi söz konusu değildir. O hâlde, Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı biçimde *Levh-i Mahfûz'u* yorumlamak mümkün değildir. Uysallık sonucu olarak tek tek gök kürelerini hareket ettiren ayırık akılların Tanrı'ya yakın melekler olduğu biçimindeki yorumuna gelince, bu yorum, onların kendi ilkelerine göre, geçerli bir yorumdur. Eğer kanıtın iletlediği sonuçla Şeriatın iletlediği sonuç arasında bir uygunluk amaçlanıyorsa, gök kürelerinin nefslerinin *gök melekleri* diye adlandırılmasında da durum böyledir.

Gazzâlî der ki:

Onlar bu konuda delil getirerek derler ki: Devresel hareketin iradî olduğu ortaya konmuştur. İrade ise, irade edilen nesneye bağlıdır, irade edilen tümel nesneye, ancak tümel bir irade ilişebilir. Tümel iradeden hiçbir şey çıkmaz. Çünkü fiilen

110 Söz konusu metni İskender'in yapıtlarında bulamadık.

var olan her şey belirli ve tikel olan bir şeydir. Tümel iradenin tek tek tikel nesnelere oranı aynı biçimdedir; dolayısıyla ondan tikel bir şey çıkmayıp, belli bir hareket için tikel bir iradenin bulunması gerekir. Dolayısıyla bir noktadan belli bir noktaya doğru her belirli tikel hareketle hareket eden gök küresinin bu hareket için tikel bir iradesi vardır ve kuşkusuz o, [748] bu tikel hareketleri cisimsel bir yetiyle kavramaktadır; çünkü tikeller ancak cisimsel yetilerde kavranabilir. Her irade, irade edilen şeyin ister tikel ister tümel olsun, kavranmasını, yani bilinmesini gerektirir. Gök küresi tikel olan hareketleri kavradığı ve onları kuşattığı için, kuşkusuz bunun sonucu olarak yeryüzüne ilişkin bazı parçalarının doğmakta, bazılarının batmakta, bazılarının da, kimi kişilere göre, göğün ortasında, kimi kişilere göre de bastıkları yerin altında olması gibi, oranların (*nispetlerin*) farklılığından doğan hususları da kuşatır ve kavrar. Aynı şekilde gök küresi üçlük, altılık, karşıtlık, bitişiklik ve buna benzer gök olayları gibi, hareketle yenilenen oranların farklılığından doğan hususları da bilir. Bütün öteki yer olguları ya aracısız olarak, ya bir tek aracı ile ya da birçok aracı ile gök olgularına dayanır. Kısaca her sonradan var olanın, bir parçası ötekinin nedeni olan sonsuz gök hareketine yükselmek suretiyle zincirleme gidiş kesintiye uğrayıncaya dek, sonradan olan bir nedeni vardır. O hâlde, nedenler ve nedenliler zinciri göğün tikel hareketlerinde son bulur. Hareketleri tasarlayan varlık, aynı zamanda bu hareketlerin zorunlu sonuçlarını, bu sonuçların sonuçlarını da zincirleme gidiş sona erinceye kadar tasarlıyor demektir. İşte bu nedenle o, olgular hakkında bilgi sahibi olmaktadır; çünkü olacak olan her şeyin oluşu, [749] deninden ötürü zorunludur. Biz gelecekte vuku bulacak şeyleri, ancak onların bütün nedenlerini bilmediğimiz için, bilemeyiz. Eğer bütün nedenleri bilseydik, nedenlileri *de* bilirdik; çünkü söz gelişi, belli bir anda ateşin pamuğa dokunacağını bildiğimizde pamuğun yanacağını da biliriz. Yine bir kimsenin yemek yiyeceğini bilirsek, doyacağını da biliriz. Bir kimsenin gömülmüş ve üstü hafifçe kapatılmış bir hazinenin bulunduğu belli bir yerden geçeceğini ve geçerken de ayağı hazineye

takılarak onu fark edeceğini bildiğimiz takdirde, bu hazineyi bulmasıyla onun zengin olacağını da biliriz. Gerçekte biz, bu nedenleri bilemeyiz. Bazen onların bir bölümünü bilebiliriz ve dolayısıyla nedenlinin gerçekleşmesi konusunda bir tahminde bulunabiliriz. Eğer biz onlardan birçoğunu ve önemli olanlarını bilirsek, nedenlinin gerçekleşmesi konusunda açık bir sanıya sahip oluruz. Bütün nedenlerin bilgisini elde ettiğimiz takdirde ise, bütün nedenlilerin bilgisini de elde etmiş oluruz. Şu kadar var ki, gök olayları çok sayıdadır; ayrıca onlar, yer olaylarıyla da karışmış bir durumdadır. Bu nedenle bunları bilmek insanın gücü dışındadır. Oysa göklerin nefsleri, ilk nedeni, olayların sonuçlarını; bu sonuçların sonuçlarını zincirleme gidişin son noktasına kadar bildiği için bu olayları da bilir.

İşte bundan dolayı filozoflar, uyuyan bir kimsenin, uykusunda *Levh-i Mahfûz*'la ilişki kurduğundan ve onu algıladığından ötürü, gelecekte olacak şeyi gördüğünü ileri sürmüşlerdir. Bu kimse, bir şeyi algıladığında, bu şey bazen onun belleğinde olduğu gibi, kalır ve bazen de hayal yetisi onun benzerini ortaya koymaya çalışır; çünkü onları, aralarında bir çeşit ilişki bulunan nesnelere simgelerle benzetmek, ya da bunlardan karşıtlarına geçmek, hayal yetisinin tabiatında bulunan bir niteliktir. Böylece idrak edilen gerçek nesne bellekten silinmiş ve yerine bellekte hayalî bir örnek yerleşmiş olur. Dolayısıyla hayal yetisinin simgelediği şeyleri yorumlamak, söz [750] gelişi, insanı ağaçla, kadını ayakkabıyla, hizmetçiyi evin bir kısım kap kacağıyla, hayır ve sadaka işlerine bakan bir kimseyi, aydınlanmanın nedeni olan lambanın yanmasını sağladığı için, keten tohumunun yağıyla açıklamak gerekir. Yorumlama bilimi (*İlm et-Tâ'bîr*) işte bu ilkedен kaynaklanmıştır.

Filozoflar bu nefslerle bağlantı kurmanın yaygın olduğunu ileri sürmüşlerdir; çünkü bu bağlantı sırasında ortada herhangi bir perde yoktur. Fakat biz uyanık iken duyuların ve isteklerin bize ilettikleri ile meşgul oluruz. Bizim bu duyulara ilişkin şeylerle meşgul olmamız, bu bağlantıyı kurmamıza engel olur. Uykuda iken duyuların bazı meşguliyetleri ortadan kalkınca, bağlantı kurmak için elverişli bir ortam oluşmuş olur.

Yine filozoflar, Hz. Peygamber'in bu yolla gaybı (*görünmeyeni*) bildiğini belirtmişlerdir. Ancak nefsanî peygamberlik yetisi, dış duyuların etki alanının dışında kalan bir güce ulaşabilir. Dolayısıyla peygamber uyanık iken başkasının uykuda gördüğü şeyleri pekâlâ görebilir. Ayrıca hayalî yeti onun gördüğü şeyin benzerini ona gösterir. Bazen gördüğü nesnenin aynı, bazen de benzeri belleğinde kalır. Dolayısıyla, söz konusu rüyanın yorumlanması gerektiği gibi, böyle bir vahyin de yorumlanması gerekir. Bütün var olan şeyler *Levh-i Mahfûz'da* bulunmasaydı, peygamberler görünmeyeni (*gaybı*) ne uyanıkken ne de uykuda iken bilebilirlerdi. Fakat kalemin yazmış olduğu şey, kıyamet gününe dek var olarak kalacaktır. İşte sözünü etmiş olduğumuz şeylerin anlamı budur. Onların görüşlerini anlaşılır bir hâle getirmek için ortaya koymayı istediğimiz hususlar bunlardan ibarettir.

[751] Derim ki:

Biz, bu görüşü İbn Sînâ'dan başkasının ileri sürdüğünü bilmediğimizi daha önce söylemiştik.¹¹¹ Gazzâlî'nin ondan aktarmış olduğu delile gelince, bu delil ikna edici ve cedeli olsa da, çok zayıf öncüllere dayanmaktadır. Çünkü o, her tikel eserin nefis sahibi bir varlıktan, ancak bu eserin tikel kavranışından ve bu tikel eserin oluşmasını sağlayan tikel hareketlerden dolayı çıktığını kabul etmekte ve daha sonra da bu büyük öncüle "*gök kendisinden tikel fiiller çıkan nefis sahibi bir varlıktır*" şeklindeki küçük öncülü eklemektedir. Buradan da gökten çıkan tikel eserler ve tikel fiillerin tikel bir kavram aracılığıyla ortaya çıktığı sonucuna varılır. İşte bu tikel kavrama hayal adı verilir. Bu, yalnızca sanat ürünlerinde değil, arı, örümcek vb. gibi sınırlı fiiller işleyen birçok canlı varlıklarda da açıkça görülür.

Bu öncüllere şu itirazda bulunulabilir. Tikel bir fiil, ancak tümel bir hayal olarak kavrandığı için¹¹² akıl sahiplerinden çıkar, dolayısıyla onlardan sonsuz sayıda tikel nesneler çıkar.

111 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, ss. 248-249; *Kitâb en-Necât*, s. 272; yine bkz. *Avicenna's De Anima*, s. 173.

112 'Fiil' sözcüğünü uygun gördük.

Söz gelişi, bir sanatçıdan, para kasasının sûreti, bir para kasa-
sı belirlenmeksizin, genel ve tümel bir hayal olarak çıkar. Hay- [752]
vanların tabiat dolayısıyla meydana getirdikleri sanat ürün-
lerinde de durum böyledir. İşte bu hayaller tümel idraklerle
tikel idrakler arasında bir aracı durumundadırlar. Başka bir
deyişle, bunlar bir şeyin tanımıyla o şeye özgü hayali arasında
bir vasıtadırlar. Gök cisimleri, hayal yetisiyle kavramış olsa-
lardı, duyularla elde edilen tikel hayalle değil, tümel tabiatın-
da olan bu türlü bir hayalle kavramış olurlardı. Bizim fiilleri-
mizin tikel kavramdan çıkması mümkün değildir. Bu nedenle
filozoflar, hayvanların belirli fiillerinin kendilerinden çıktığı
hayalî sûretleri, [leş yemeyen] kuşların yırtıcı kuşlardan kaç-
malarına ve onların peteklerini yapmalarına neden olan sûret
gibi, akıl edilirlerle bireysel hayalî sûretler arasında bir aracı
durumunda olarak görürler. Duyularla kavranan tikel bir ör-
neğe muhtaç olan sanatçıda ise, tikellerin çıkması için gerekli
olan bir tümel örnek yoktur.

Bu tümel hayal, herhangi bir bireyi amaçlamayan tümel [753]
bir iradenin nedenidir. Tikel iradeler ise, aynı türden belli bir
bireyi amaçlar. Oysa böyle bir durum gök cisimlerinde söz ko-
nusu değildir.

Tümel olması itibarıyla tümel bir nesne için genel bir ira-
denin bulunması ise, imkânsızdır; çünkü tümellerin zihnin
dışında bir varlığı olmadığı gibi, var olup yok olucu da değil-
dir. Onun başlangıçta iradeyi tümel ve tikele ayırması doğru
değildir. Burada ancak şöyle denebilir: Gök cisimleri, bizdeki-
nin tersine, nesnelerin belirli sınırlarına doğru hareket eder-
se de, belli bir sınır, varlıklardan her birinin kavramına ilişik
değildir. Gazzâlî'nin "*tümel iradeden tikel çıkamayacağı*" sözü,
tümel iradeden, sultanın askerlerini savaşa hazırlamasında
olduğu gibi, bireylerden belli birini seçmeyen şey, daha doğ-
rusu genel bir hayal anlaşıldığı takdirde, doğru değildir. İra-
deden, onun tümel kavramının kendisine ilişmesi anlaşıldığı
takdirde, aslında ona hiçbir irade ilişmiş olmaz ve bu nitelikte
bir irade, ancak bizim daha önce söylediğimiz tarzda olabilir.

Eğer gök cisimlerinin hayal etmek suretiyle dünyadaki nesneleri kavrama tabiatına sahip oldukları açıkça ortaya çıkarsa böyle bir şeyin, duyumlamaları gerektiren tikel hayaller [754] vasıtasıyla değil, tanımları gerektiren genel hayaller vasıtasıyla meydana gelmesi gerekir. Özellikle bu dünyada gök cisimlerinden çıkan nesnelerin ancak ikinci amaca göre çıktığı söylendiği takdirde, böyle bir şeyin tikel bir kavramdan kaynaklanmadığı çok açık olarak görülmektedir. Fakat filozoflara göre, gök cisimleri hem kendi özlerini hem de bu dünyadaki nesneleri kavrarlar. Onların bu dünyadaki nesneleri kendilerinden farklı olarak kavrayıp kavramadıkları sorusunun bu konuya ayrılmış yerlerde incelenmesi gerekir. Kısaca, eğer gök cisimleri bilgi sahibi ise, "*bilgi*" deyiimi ortaklaşa olarak hem bizim bilgimize hem de onların bilgisine uygulanıyor demektir.

Gazzâlî'nin rüya ve vahyin nedeni konusunda bu bölümde söylediği sözler, yalnızca İbn Sînâ'ya aittir. Bu konuda eski filozofların görüşleri ise, bundan farklıdır. Bireylerin, bireysel bir bilgi olması bakımından, fiilen sonsuz bilgisinin bulunması imkânsız bir şeydir. Ben, burada bireysel bilgiden hayal adı verilen idraki kastediyorum. Ancak bu noktada rüya ve vahy [755] sorununu işe karıştırmamanın bir anlamı yoktur; bu yalnızca tartışmanın uzamasına yol açar. Aslında böyle bir yol izlemek, cedeli olmayıp, safsataya dayalı bir fiildir. Gök cisimlerinin tikel hayallerle tümel hayaller arasında aracı olan hayalleri edindiği şeklindeki sözlerim doyurucu sözlerdir. Filozofların ilkelerinden çıkan sonuç şudur: Gök cisimleri asla hayal etmezler; çünkü bu hayaller, daha önce de söylediğimiz gibi, ister genel ister özel olsunlar, yalnızca esenlik amacını taşırlar. Bu hayaller, aynı zamanda, bizim akılla kavramamızın bir gereğidir. Bu nedenle bizim kavrayışımız var olup, yok olucudur. Gök cisimlerinin kavrayışının ise, var olup yok olucu olmadıkları için, herhangi bir hayale ilişik olmaması ve hiçbir şekilde ona dayanmaması gerekir. İşte bu nedenle, bu idrak ne tümel ne de tikel olup, her iki bilgi, yani tümel ve tikel bilgi, burada zorunlu olarak birleşmiştir. Bu nedenle onlar, ancak maddele-

ri bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Görülmeyen şeylerin rüya ve benzerinin bilgisini elde etmek böylece gerçekleşmiştir. Bu husus yeri geldiğinde tam olarak açıklanacaktır.

Gazzâlî der ki:

Cevap olarak şu soruyu sorabiliriz: “Hz. Peygamber, Tanrı’nın ilk olarak (vahiyle) bildirmesi sonucu görülmeyeni bilir” diyen bir kimseye nasıl karşı çıkarsınız? Nitekim uykusunda [756] rüya gören bir kimsenin durumu da böyledir; o da Tanrı’nın ya da bir meleğin bildirmesiyle gördüğü şeyi bilir. O hâlde, sizin söylediklerinizin hiçbirine gerek yoktur. Bu konuda bir delil bulunmadığı gibi Şeriatın “levha” ve “kalem” vasıtasıyla gerçekleştiğine dair deliliniz de yoktur. Çünkü Şeriat Ehli “levha” ve “kalem”den kesinlikle bu anlamı çıkarmamışlardır.

Şer’î konuların akıl yollarına uygun olmayan bir biçimde kabul edilmemesi gerekir. Sizin söylediklerinizin mümkün olduğu kabul edilse bile, söz konusu bilinen şeylerin sınırsızlığını şart koşmadıkça, onların var olduğu bilinemez ve varlıkları gerçekleşemez. Dolayısıyla bu hususlar akılla değil, ancak Şeriatla bilinebilir. Sizin aklî kanıt konusunda anlattıklarınıza gelince, bu, her şeyden önce, burada geçersiz kılınmaları için sözü uzatmaya gerek görmediğimiz birçok öncüllere dayanmaktadır. Bununla birlikte biz burada bu öncüllerden yalnızca üçü üzerinde duracağız.

Birinci öncülü şöyle ifade ediyorsunuz: Göğün hareketi iradelidir. Biz daha önce bu sorunu çözmüş ve bu konudaki görüşünüzün geçersizliğini göstermiştik.

İkinci öncül ise, şudur: Eğer bu husus, size bir ödün kabilinden, kabul edilecek olsa bile, sizin “*tikel hareketler tikel bir kavrama muhtaçtır.*” sözünüz kabul edilemez. Aslında size göre, cisimde (*gök küresinin cisminde*) herhangi bir parça yoktur; çünkü o, bir tek nesne olup, ancak kuruntu yetisinde parçalarına ayrılabilir. Aynı şekilde harekette de (*göğün hareketinde*) bir parçanın bulunması söz konusu değildir. Çünkü bu da süreklilik sayesinde bir ve aynı şeydir. Dolayısıyla onların da sözünü ettikleri gibi, kendileri için mümkün olan yerleri ta-

mamlamayı arzulamaları, tümel bir kavrama ve tümel bir iradeye sahip olmaları yeterlidir. Onların amaçlarını anlatabilmek [757] için, tümel iradeyle tikel iradeye bir örnek verelim. Söz gelişi, insanın Kabe'yi (*Beytullah'ı*) haccetmek konusunda tümel bir amacı varsa, bu tümel iradeden hareket çıkmaz; çünkü hareket belli bir yönde, belli bir ölçüde tikel olarak gerçekleşir ve hatta insanın Kabe'ye yönelişinde üzerinde yürüyeceği mekân ve yöneleceği yön konusunda tasavvurlarının yenilenerek birbirini izlemesi kesintisiz devam eder ve her tikel kavramı da, hareketle kendisine ulaşılan bir mahâlden hareketin tikel iradesi izler. Filozofların tikel kavramı izleyen tikel iradeden anladıkları işte budur. Bunun kabul edilmesi mümkündür; çünkü Mekke'ye doğru olan yönler çok sayıdadır ve uzaklık da belirsizdir. Dolayısıyla bir mekânı ötekinden, bir yönü bir başkasından ayırt etmek için, tikel iradelere gerek vardır.

Göğün hareketinin ise, bir tek yönü vardır; çünkü küre kendi ekseni etrafında ve kendi yerinde hareket eder ve ne bu yerin ne de amaçlanan hareketin dışına çıkar. O hâlde, ancak bir tek yön, bir tek itilim ve bir tek cisim bulunmaktadır. Bu, taşın aşağıya düşmesine benzer; çünkü o, yeryüzüne en yakın yoldan ulaşmayı ister ve en yakın yol da düz çizgidir. Düz çizgi bu nedenle belirlenmiştir. Dolayısıyla, taşın hareketinin, bu hareket sırasında yakınlık, uzaklık, bir sınıra varmak ve ondan uzaklaşmakta bir değişme olduğu hâlde, merkezi arzulayan tümel tabiat dışında sonradan var olan yeni bir nedene ihtiyacı yoktur. Aynı şekilde göğün hareketi için de tümel bir iradenin bulunması yeterli olup, daha fazlasına gerek yoktur. Filozoflar bu öncülü salt bir iddia olarak ileri sürerler.

[758] Derim ki:

Gazzâlî'nin, *"cevap olarak" diyenlere nasıl karşı çıkarsınız? Sizin söylediklerinizin hiçbirine gerek yoktur' denebileceği*" şeklindeki sözü, akla değil, nakle dayanan bir cevaptır. Dolayısıyla, onu bu kitaba sokmanın bir anlamı yoktur. Felsefe Şeriatı yer alan her şeyi araştırır. Eğer felsefe Şeriatı iyi kavarsa, felsefenin anlayışı ile Şeriatın anlayışı arasında bir fark

kalmaz ve dolayısıyla bilgi bakımından daha yetkin bir dereceye ulaşmış olur. Eğer felsefe Şeriatı iyi bir biçimde kavrayamazsa, insan aklının bu konudaki yetersizliği bilinmiş olur ve onu yalnızca Şeriat kavrar. Gazzâlî'nin "levha" ve "kalem" in yorumu konusunda filozoflara yönelttiği itiraz, bu meselesinin dışında kalan bir şeydir. Dolayısıyla bunu da bu kitapta ele almanın bir anlamı yoktur. İbn Sînâ'nın görülmeyenin bilgisi konusundaki bu yorumu söz konusu edilecek kadar önemli bir şey değildir.

Gazzâlî'nin bu konuda İbn Sînâ'ya karşı ileri sürdüğü aklî itiraza gelince, bu geçerli bir itirazdır; çünkü göğün, tikel mesafelerde bir hayallemeyi gerektirecek tikel hareketleri yoktur. Tikel yerlerde tikel hareketlerle hareket eden nefis sahibi bir varlık, kesinlikle üzerinde hareket ettiği mekânları ve bu [759] mesafeleri görme aracılığıyla kavrayamadığı takdirde ise, bu hareketleri tahayyül eder. Yuvarlak nesne, Gazzâlî'nin de dediği gibi, yuvarlak olması bakımından, bir tek hareketle hareket eder; gerçi bu bir tek hareketi, kendisinin aşağısında yer alan varlıklarda, birçok çeşitli tikel hareketler izlemektedir. Filozoflara göre, bu tikellerden amaç yalnızca, bu tikellerin tikel olmaları yönünden, tek tek varlığı değil, onların kendisinin tikelleri olduğu türlerin korunmasıdır. Ancak durum böyle olduğu takdirde, göğün mutlaka hayal yetisine sahip olması gerekecektir.

Göğün hareketlerinden doğan tikeller konusunda araştırılan husus, yalnızca bu tikellerin kendi özleri dolayısıyla mı, yoksa türlerin korunması için mi amaçlandığı sorusudur. Bu hususun burada açıklığa kavuşturulması mümkün değildir. Fakat açıkça anlaşılmaktadır ki, gelecekte vuku bulacak şeyleri önceden bilmek gibi doğru (*sâdık*) rüyalar vb.'nin varlığında olduğu üzere, tikel nesnelerin gözetilmesi (*inayet*) gerekir. Gerçekte bu gözetme, türün gözetilmesidir.

Gazzâlî der ki:

[760]

Gerçekten son derecede uzak bir iddia olan üçüncü öncül ise, onların şu sözleridir: Gök, tikel hareketleri düşündüğün-

de, onlara bağlı olan hususlarla onların gereği olan hususları da düşünmüş olur. Böyle bir iddia saçma olmaktan öteye geçemez ve şöyle söylemeye benzer: İnsan, hareket edip, hareketini bildiğinde, paralellik, yakınlık gibi, hareketinin gerektirdiği hususları da zorunlu olarak bilir ki, bu, onun, üstünde, altında ve yanlarında olan cisimlere olan oranıdır; onun, Güneş'in altında yürüdüğünde ise, gölgesinin düşeceği ve düşmeyeceği yerleri, gölgenin sonucu olarak, bu noktalarda Güneş ışınlarının bulunmaması dolayısıyla meydana gelen soğukluğu, ayağın altındaki toprak parçalarına yapılan basınçları ve basıncın kalkmasından doğan şeyleri, sıcaklığa doğru hareket nedeniyle guddelerinde meydana gelen değişmeyi, beden parçalarından hangilerinin tere dönüştüğünü, bedeninde ve bedeninin dışında hareketin, kendisinin nedeni, koşulu, hazırlayıcısı, yatkınlaştırıcısı olduğu her türlü olguları bilmesi gerekir. Oysa böyle bir şey saçmadır; hiçbir akıl sahibi böyle bir şeyi tahayyül edemeyeceği gibi, câhilden başkası da böyle bir şeye kanmayacaktır. Bu boş iddianın dayanağı işte budur.

Bununla birlikte deriz ki: Gök küresinin nefsinde bilinen bu çeşitli tikeller ya şu anda var olan şeylerdir, ya da gelecekte var olması beklenen şeyler ona iştirtilmişlerdir. Siz bu [761] bilinen şeyleri şu anda var olan nesnelerle sınırlandırırsanız, göğün görülmeyeni bilmesi, peygamberlerin uyanıkken, diğer kişilerin de uykuda iken, gök aracılığıyla gelecekte olacak şeyleri bilmesi doğru olamaz. Ayrıca, delilin dayanağı da doğru olmaktan çıkar. Çünkü *"bir şeyi bilen onun gereklerini ve ona bağlı olan şeyleri de bilir ve dolayısıyla nesnelerin bütün nedenlerini bildiğimiz takdirde, gelecekteki bütün olguları da biliriz"* sözü dayanaksız bir iddiadır. Aslında bütün olguların nedenleri şu anda mevcuttur; çünkü bu nedenler göğün hareketidir; ancak göğün hareketi, eseri, bir tek aracı ya da birçok araçlarla gerektirmektedir. Eğer göğün bilgisi geleceği de kapsarsa, onun bir sonu bulunmayacaktır. O hâlde gelecekte sonsuz sayıdaki tikellerin ayrı ayrı her biri nasıl olur da bilinebilir ve yine nasıl olur da sayıca sonsuz ve birimlerinin bir sonu bulunmayan tek tek tikel bilgiler birbiri peşi sıra meydana

na gelmeksizin, aynı anda bir yaratığın kendisinde toplanabilir? Akıllı böyle bir şeyin imkânsızlığını kabul etmeyen kimse, kendi aklından kuşku duymalıdır.

Eğer onlar bu hususu Tanrı'nın bilgisi konusunda bize karşı kullanırlarsa, aslında Tanrı'nın bilgisinin, bildiği nesnelere uygun olarak ilişmesi, yaratıkların bilgilerinin ilişmesine benzemez. Fakat gök küresinin nefsi, insan nefsi gibi bir dönüş yaptığında, bu dönüş insanınki türünden bir dönüş olur. Çünkü o, tikelleri bir aracı ile kavraması bakımından, insana benzer. Bu konuda herhangi bir kesinlik olmasa da büyük bir olasılıkla gök küresinin nefsi insan nefsine benzemektedir. Burada büyük bir olasılık söz konusu değilse, mümkün olması söz konusudur. İmkân ise, onların ileri sürdükleri kesin iddiayı geçersiz kılar.

"İnsan nefsinin, tözü bakımından, bütün nesneleri bilmek hakkıdır; fakat o, şefkat, öfke, hırs, kin, haset, açlık, acı, kısaca bedende meydana gelen olgular ve duyuların ona ilettiklerinin sonuçlarıyla öylesine meşgul olur ki, insan nefsi bunlardan biri üzerine dikkatini yönelttiğinde, başkası dikkatinden kaçır; gök [762] kürelerinin nefslerine gelince, onlar bu niteliklerden uzak olup, onları meşgul edecek hiçbir şey olmadığı gibi, herhangi bir keder, acı ve duyumlamanın onlarda bulunması da söz konusu olamaz; o hâlde, onlar bütün nesneleri bilirler" denirse, deriz ki: Onları meşgul eden bir şeyin bulunmadığını nereden biliyorsunuz? Onların İlk İlke'ye kulluk etmeleri ve O'na olan arzuları, onları birbirinden farklı tikelleri düşünmekten alıkoymaz mı? Ya da öfke, istek (*şehvet*) ve duyularla algılanan bu engellerin dışında başka bir engelin düşünülmesini imkânsız kılan nedir? Bu engelin kendi nefsimizde gözlediğimiz hususlarla sınırlı olduğu nereden bilinmektedir?

Çünkü akıl sahiplerinin, çocukların bile düşünemeyecekleri ve bir meşguliyet ve engel saymayacakları yüce emeller ve başkanlık isteği türünden birtakım meşguliyetleri vardır. O hâlde, gök kürelerinin nefslerinde bu türden şeylerin bulunmasının imkânsız olduğu nereden bilinmektedir?

Onlarca Tanrısal diye adlandırılan bilimler konusunda anlatmak istediğimiz hususlar işte bunlardır.

Derim ki:

Onun, maddeden yoksun olan ve nesneleri kendisinden ayrılmaz nitelikleriyle bunları kuşatır bir biçimde kavrayan bir aklın bulunduğunu imkânsız görmesine gelince, bunun ne imkânsızlığı ne de varlığının zorunluluğu kendiliğinden bilinen hususlardandır. Ancak filozoflar, bu nitelikte bir aklın varlığına kesin kanıt bulunduğunu ileri sürerler. Sonsuz sayıda hayallerin varlığına gelince, böyle bir şey, hayal yetisi [763] bulunan her tikel varlık için imkânsızdır. Öncesiz olan bilgide sonsuz sayıda nesnelerin bulunmasına ve insana öncesiz bilgiden ötürü gelecekte olacak tikellerin nasıl bildirileceğine gelince, bu, filozofların, açıklamasının kendilerinde bulunduğunu iddia ettikleri bir husustur; çünkü [Filozoflara göre], nefis, bunlardan belirli bir zamanı bulunan tikelleri ve kendisince bilinen bireyleri değil, akılda bulunan tümelleri kavrar; çünkü o, kuvve hâlinde bütün varlıkların kendisidir ve kuvve hâlinde olan şey ise, ya duyularla algılanan şeyler, ya da varlık bakımından duyularla algılanan nesnelere önceliği olan aklın, yani duyularla algılanan varlıkları, bu bilgide sonsuz sayıda bireylerin hayalleri bulunmayacak bir biçimde, değişmez bir aklî kavram hâline sokan aklın tabiatı aracılığıyla fiil hâline çıkar. Kısaca, filozoflar, maddeden ayrı olan bilgide tümel ve tikel olmak üzere, iki bilginin birleşmiş olduğunu ve bu bilginin ne tümel ne tikel olduğu hâlde, bu dünyadaki nesneler üzerine aktığında, tümel ve tikel olmak üzere ikiye ayrıldığını ileri sürerler.

Bu ya da bunun zıddının burada açıklanması mümkün değildir. Burada bu hususlardan söz edilmesi, bir kimsenin, ilk bakışta ne doğrulama ne de doyuruculuk bakımından herhangi bir iş görme niteliği bulunan matematiksel öncülleri ele [764] almasına, bunları birbirine karıştırmasına, yani birbirine karşı kullanmasına benzer; çünkü konuyu bu şekilde ele almak, en zayıf ve en verimsiz inceleme türüdür; zira bu sayede ne

kanıta dayalı ne de doyuruculuk niteliği bulunan bir önerme ortaya çıkmış olur.

Aynı şekilde gök cisimlerinin nefsleri ile insan nefsi arasındaki ayrılıkların bilinmesi de, bütünüyle kapalı olan sorunlardır. Bu sorunlardan biri, yeri olmadığı hâlde ele alındığında, tartışma ya ilgisiz ya da doyurucu ve yüzeysel bir biçimde yapılmış, yani burada mümkün öncüllerden yararlanılmış olur. Söz gelişi, onlar derler ki: Öfkeli ve şehvetli nefs, insan nefsi-ni, kavrayabileceği şeyleri kavramaktan alıkoyar; çünkü bu ve buna benzer sözlerin mahiyetinden onların mümkün oldukları, bunların delillere muhtaç oldukları ve onların çok sayıda birbirine karşıt olasılıklara yol açacağı açıkça anlaşılmaktadır.

Bu kitapta (*Tehâfüt el-Felâsife*) ilahi sorunlar hakkında ortaya konmuş olan sözlerin açıklanması konusunda söyleyebileceklerimiz işte bu kadardır. İlahi sorunlar bu kitabın en önemli bölümünü oluşturmaktadır. Bundan sonra, eğer Tanrı dilerse, tabiata ilişkin sorunları ele alacağız.

[767] **17. Tabiat Bilimleri ve Nedensellik**

Gazzâlî der ki:

Tabiat bilimleri çok sayıdadır. [Biz, bunların bölümlerinden, Şeriatın, sözünü edeceğimiz noktalar dışında onları tartışmayı ve inkârı gerektirmediğinin bilinmesi için, söz edeceğiz. Bunlar kökler (usûl) ve dallar (furû) olmak üzere ikiye ayrılır. Kökler sekiz bölümden oluşmaktadır. Bunlardan birincisinde bölünme, hareket ve değişme gibi, cisme cisim olması dolayısıyla ilişik olan hususlar; zaman, mekân ve boşluk gibi, harekete ilişik olan ve ona bağlı olan hususlar ele alınır. Bütün bunlar Aristoteles'in "Fizika" (*Kitâb Sem' el-Kiyân*) adlı eserinde bulunmaktadır. İkincisi, âlemin temel esaslarının bölümlerinin, hâllerini, yani gökleri, dört unsur gibi, Ay küresinin içinde yer alan şeyleri, dört unsurun ayrı ayrı tabiatlarını, bunlardan her birinin belli bir yerde bulunma niteliğine sahip olma sebebini ele alır. Bunlar da Aristoteles'in *De Caelo et Mundo* (*Kitâb es-Semâ ve'l-Âlem*) adlı eserinde yer almaktadır. Üçüncüsünde var oluş ve bozuluşun, doğma ve üremenin, büyüme ve eskimenin, dönüşmelerin hâlleri ve bireyler, göğün doğudan ve batıdan olmak üzere, iki hareketiyle yok olduğu hâlde, türlerin nasıl korundukları hususu ele alınır. Bunlar da, *De Generatione et Corruptione* (*Kitâb el-Kevn ve'l-Fesâd*) adlı eserde bulunur. Dördüncüsü, bulutlar, yağmur gök gürültüsü, şimşek, Ay etrafında oluşan hâle, gökkuşağı, yıldırımlar, rüzgarlar ve deprem gibi, meteorolojik olaylara (*el-Âsâr el-Ulviyye*) neden olan karışımlar aracılığıyla dört unsura ilişen hâllerden söz eder. Beşincisi, madensel tözleri; altıncısı bitkilerin niteliklerini ele alır. Yedincisi hayvanlardan söz eder ve *Historia Animalium* (*Kitâb Tabâ'i' el-Hayavanât*)'ta yer alır. Sekizincisi ise, hayvansal nefis ve kavrama yetilerini ve bedeninin ölümüyle insan nefsinin ölmeyip, onun yokluğu imkânsız olan ruhanî bir töz olduğunu ele alır.

Dallar (*furû*) ise yedidir: Birincisi, tıptır. Bunun amacı, insan bedeninin ilkelerini, sağlık ve hastalık hâllerini; hastalığın giderilmesi ve sağlığın korunması için, bunların neden

ve belirtilerini bilmektir. İkincisi, yıldızlara ilişkin olguları bildirir ve yıldızların şekilleri ve bir arada bulunmalarından âlemin ve devletlerin hâlleri hakkında olacak şeyleri, doğumların ve yılların getireceği hususları önceden sonuçlama (*istidlal*) yoluyla ortaya koymaya çalışır. Üçüncüsü, “*feraset ilmi*” Bu ilim, dış görünüşe bakarak karakteri ortaya koyan bir ilimdir. Dördüncüsü, rüya yorumu ilmidir (*İlm et-Tâ'bîr*). Bu, rüyada görülen şeylerden nefsin görülmeyen âlem hakkında gözlediği hususlara ulaşmaktır; çünkü hayal yetisi bu hususları, kendilerinden başka bir örnekle (*simgelerle*) hayal eder. Beşincisi, tılsımlar ilmidir; bu yeryüzünde olağandışı fiili işleyecek bir gücü oluşturmak üzere gök güçlerini bazı yer cisimlerinin güçleriyle birleştirme ilmidir. Altıncısı büyüculük (*en-nîrencât*) ilmidir; bu, yer tözlerinin güçlerini, kendilerinden birtakım olağanüstü şeyler meydana getirmek için, bir araya getirmektir. Yedincisi ise, simya (*kimya(?)*) ilmidir; bu ilmin amacı birtakım düzenlemelerle altın ve gümüş elde etmek üzere madensel tözlerin özelliklerini değiştirmektir. Bu ilimlerin hiçbirine onların Şeriat bakımından karşı çıkmaları gerekmez]. Biz filozoflara bu ilimler içinde yer alan yalnızca dört meselede karşı çıkmaktayız.

Derim ki:

Gazzâlî'nin tabiat ilminin sekiz bölümüyle ilgili olarak yaptığı sayıma gelince; bu sayım, Aristoteles'in görüşüne uygundur. Bu ilmin dalları ilgili olarak yaptığı sayım ise, doğru değildir. Tıp, tabiat ilimlerinden olmayıp, ilkeleri tabiat ilminden alınan uygulamalı bir sanattır; çünkü tabiat ilmi nazarî, [768] tıp ise uygulamalı (*amelî*)'dir. Biz bu her iki ilimde ortak olan bir şeyden söz ettiğimiz zaman, onu, sağlık ve hastalıktan söz etmemiz gibi, iki açıdan ele alırız; çünkü tabiat bilgini, sağlık ve hastalığı, tabîî varlıklar cinsinden olması açısından, inceler; tabip ise, bunları, sağlığı korumak ve hastalığı gidermek açısından inceler. Yıldızlara ilişkin olguların ilmine (*ilm ah-kâm en-nucûm*) gelince, bu ilim de tabiat ilimlerinden olmayıp, âlemde olacak şeyleri önceden bilmeye ilişkin bir ilimdir; yıldız falcılığı ve kehanet türündendir.

Feraset ilmi de bu türdendir. Ancak feraset ilmi, gelecekte değil, şu anda gizli olan nesnelerin ilmidir. *Yorumlama ilmi* de yine olacak şeyleri önceden bilmeye ilişkin ilimlerdenidir. Bu türlü bir ilim, her ne kadar uygulamada kendisinden yararlanılabileceği sanılsa da, ne nazarî ne de amelî (*ne kuramsal ne de uygulamalı*)'dır. *Tılsım ilimleri* ise, geçersiz ilimlerdir; çünkü gök küresinin durumlarının yapay nesnelerde bir etkisinin bulunduğunu kabul edersek, onların bu etkisinin ancak yapay nesne üzerinde kalması mümkün olup, kendisinin dışındaki başka bir nesneye geçmesi mümkün değildir. Büyücülük ilmi (*ulûm el-hiyel*)¹¹³ şaşkınlık uyandıran bir ilim türü olup, kuramsal sanatlarla hiçbir ilgisi yoktur. *Simya ilmi*, varlığından kuşku duyulan bir sanattır. Eğer böyle bir ilim varsa, onun ürettiği nesnenin, tabiatın ürettiği şeyin aynı olması mümkün değildir; çünkü sanat, olsa olsa tabiata benzeyebilir, fakat gerçekte onunla aynı olamaz. Onun cins bakımından tabîî bir nesneyi meydana getirip, getiremeyeceğine gelince, bizce, bunun imkânsız olmasını da, mümkün olmasını da gerektiren bir şey yoktur. Böyle bir şey ancak geniş bir zaman aralığında uzun bir deneyim sonucu bilinebilir. Gazzâlî'nin sözünü ettiği dört meseleye gelince, bunları biz teker teker ele alacağız.

Gazzâlî der ki:

Birinci mesele, şu hükme varmalarıdır: Gerçekte görülen sebeplerle eserler arasındaki bu ilişki, zorunlu olarak onları birbirine bağlayan bir ilişkidir. Eser olmadan sebebin, sebep olmadan da eserin varlığı ne güç ne de imkân dahilindedir.

İkinci mesele, onların şu sözü söylemeleridir: İnsan nefsi cisme bağlı olmaksızın kendi başlarına var olan tözlerdir; ölüm bedeninin nefis tarafından yönetilmesinin sona ermesiyle nefsin bedenle olan ilişkisinin sona ermesi anlamına gelir. Böyle olmasaydı insan sürekli olarak kendi başına var olurdu. [770] Filozoflar bunun aklî kanıtla bilindiğini ileri sürmüşlerdir.

Üçüncü mesele, onların şu sözleridir: Nefslere yokluğun ilişmesi imkânsızdır. Daha doğrusu onlar, var olduklarında sürekli olarak kalırlar ve yok olmaları düşünülemez.

113 İbn Rüşd bu terimi, Gazzâlî'nin "*en-nîrencât*"ı yerine kullanmaktadır.

Dördüncü mesele ise, onların şu görüşleridir: Bu nefslerin bedenlere yeniden dönmeleri imkânsızdır.

Birinci meselenin tartışılması gerekir; çünkü değneğin yılanı dönüşmesi, ölümlerin diriltilmesi, Ay'ın ikiye bölünmesi gibi, olağanüstü mucizelerin kanıtlanması, ona dayanmaktadır. Tabiattaki olguların olağan akışını (*mecârî el-'âdât*) son derecede zorunlu bir akış olarak gören kimseler, bütün bu mucizevî olayları imkânsız görmüş olurlar. Dolayısıyla onlar, ölümlerin diriltilmesi konusundaki Kur'ân ayetlerini yorumlamışlar ve ondan Tanrı'nın, bilgisizlikten ileri gelen ölümün yerini bilgidен kaynaklanan hayatın almasını kastettiğini söylemişlerdir. Yine onlar değneğin bir anda yılanı dönüşmesini büyücülerin bir işi olarak yorumlamışlar ve böylece inkârcıların kuşkularını gidermek üzere, Hz. Musa'da kendisini gösteren tanrısal kanıtı geçersiz kılmışlardır. Ay'ın ikiye bölünmesine gelince; çoğu kez böyle bir şeyin gerçekleştiğini inkâr etmişler ve onun yaygın bir haber (*tevatür*) derecesine ulaşmadığını ileri sürmüşlerdir. Filozoflar, tabii olayların olağan gidişini kesintiye uğratan mucizeleri yalnızca şu üç noktada kabul etmişlerdir;

a) Mucize olaylarını hayalleme yetisiyle ilgili görmüşlerdir; çünkü onlar bu yetinin egemen olup, güçlenmesi ve kendisini duyular ve meşguliyetin bastırmaması hâlinde, Levh-i Mahfûzu (*Korunmuş Levhayı*) müşahade ettiğini ve gelecekte olacak tikellerin sûretlerinin bu yeti üzerinde izlenim bıraktığını ileri sürerler. Onlarca böyle bir şey, peygamberlerde uyanık iken, [771] öteki insanlarda ise, uyku hâlinde iken meydana gelir. İşte bu, hayalleme yetisine ilişkin bir peygamberlik özelliğidir.¹¹⁴

b) Mucize olaylarını onlar nazarî, aklî yetiyle ilgili bir özellik olarak görmüşlerdir. Böyle bir şey sezgi yetisine dayanır ki, bu da bir bilinenden ötekine sûratle ulaşmak anlamına gelir. Çoğu kez zeki bir kişiye, kendisine kanıt getirilen şey açıklandığında, bu kişi, hemen onun kanıtını bulur; aynı şekilde ona

114 Bkz. İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 173; Fârâbî'nin bu konudaki görüşü için bkz. Waliur-Rahmân, *Psychology of İbn Sînâ, Islamic Culture* içinde, c. IX, (1935), s. 352.

kanıttan söz edilince de, doğrudan doğruya kanıt getirilen şeyi anlar. Kısaca, orta terimi bulduğu zaman, hemen sonuca ulaşır ve yine onun zihninde sonucun iki terimi belirlediğinde de, bu iki terimi birleştiren orta terimi bulur. İnsanlar bu hususta farklılık gösterirler. Onlardan bazıları kendiliğinden bilgi edinir; bazıları en ufak bir belirti ile bilgiye ulaşır; bazıları da, kendilerine bilgi verildiği hâlde, ancak büyük bir çaba sonucunda, bu bilgiyi kavrar. Eksikliğin bilgi verildiği hâlde, akıl edilirleri anlamaya hazırlıklı olacak kadar herhangi bir sezgiye bile sahip olmayan bir kimsede en yüksek derecede bulunması mümkün olduğuna göre, güçlülük ve üstünlük de, en yüksek derecesinde, bir kimsenin bütün akıl edilebilirleri ya da onlardan çoğunu en kısa ve buna yakın bir zamanda edinmesiyle mümkün olur. Bu durum, nicelik bakımından bütün meselelerde ya da bazı meselelerde; nitelik bakımından ise çabukluk ve kolaylık açısından farklılık gösterir. Arınmış kutsal nefis çoğu kez bütün akıl edilirlerin sezgisine kesintisiz olarak en kısa sürede ulaşır. İşte bu nefis, nazari yetiden kaynaklanan mucizenin sahibi peygamberin nefsidir ve akıl [772] edilirler konusunda öğrenmeye muhtaç olmayıp, sanki kendiliğinden bilgi edinmiştir.¹¹⁵ "...[O], ateş değmese bile, kandilin yağının aydınlatmasına benzeyen nur üstünde bir nurdur..."¹¹⁶ ayetiyle anlatılan işte budur.

c) Mucize olaylarını amelî, nefsî yetiyle ilgili görmüşlerdir. Bu yeti, tabiî nesneleri etkileyecek ve onlara boyun eğdirecek bir dereceye ulaşabilir. Söz gelişi, bizim nefsimiz bir şeyi kuruntu yetisinde algıladığı zaman, ona uzuvlar ve uzuvlarda bulunan yetiler hizmet ederler ve böylece nefis, bu uzuvları istenen hayallenmiş yöne doğru hareket ettirir. Söz gelişi, nefis lezzetli bir şeyi kuruntu yetisinde algılayınca insanın ağzı sulanır ve tükürüğün kaynağından çıkmasını sağlayan tükürük salgılama yetisi harekete geçmiş olur. Yine cinsel birleşme düşünüldüğünde de, bu konudaki yetiyi harekete geçirir ve tenasül organı büyür. Nitekim insan iki duvar arasında boş-

115 Bkz. İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, ss. 248-249; *Kitâb en-Necât*, s. 272.

116 Nûr Sûresi, 24/35.

luk üzerine uzatılmış bir kalas üzerinde yürütüldüğünde de, onun düşme kuruntusu artar ve insan bedeni bu kuruntudan etkilenerak aşağı düşer. Eğer bu kalas yerde olsaydı, onun üzerinde düşmeden yürürdü. Çünkü insan bedeni ve cismanî yetiler, nefslerin hizmetinde ve onlara boyun eğer bir özellikte yaratılmışlardır. Bu durum, nefslerin arılığı ve gücünün farklılığına göre değişiklik gösterir. Nefslerin gücü öyle bir düzeye ulaşır ki, bu durumda bedenın dışındaki tabîî güç ona hizmet eder; çünkü insan nefsi, kendi bedenine bağlanmış değildir; ancak onun, kendi doğasında yaratılmış olan bir türlü bedeni yönetme istek ve arzusu bulunmaktadır. Eğer bedenın organlarının ona itaat etmesi mümkünse, bedenın dışındaki şeylerin de ona itaat etmesi imkânsız değildir. Böylece insan nefsi, rüzgârın esmesi, yağmurun yağması, yıldızların çarpması ya da depremin bir ulusu yok etmesinde etkili olabilir. Bu türden olayların gerçekleşmesi, soğukluğun, sıcaklığın ya da havada bir hareketin olmasına bağlı olduğuna göre, söz konusu sıcaklık ya da soğukluk da insan nefsi tarafından meydana getirilebilir. Bu olaylar, hiçbir açık tabîî neden bulunmaksızın, insan nefsinin etkisiyle meydana gelebilir ve bunlar peygamberin mucizesi olabilir. Fakat böyle bir şey ancak bu türlü olguları kabul etmeye elverişli olan maddelerde gerçekleşir ve dolaşısıyla odunun hayvana dönüşmesi ya da yarılmayı kabul etmeyen Ay'ın bölünmesi düşünülemez. İşte mucize konusunda onların görüşleri budur.¹¹⁷ Biz onların sözünü ettikleri hiçbir şeyi ve bu türlü şeylerin peygamberlere özgü hususlardan olduğunu inkâr etmiyoruz. Biz yalnızca onların kendilerini bununla sınırlamalarını, değneğin yılanı dönüşemeyeceği ve ölülerin diriltilemeyeceği vb. gibi konulardaki görüşlerini reddediyoruz. O hâlde, mucizelerin kanıtlanması için bu konuyu iyice incelemek gerekir. Bu konuyu incelemenin bir başka nedeni de, Müslümanların, üzerinde birleşmiş oldukları, yüce Tanrı'nın her şeye gücünün yettiği biçimindeki görüşlerine yardımcı olmaktır. O hâlde şimdi bu konuyu ele alalım.

Derim ki:

117 Bkz. İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, ss. 200-201.

Eski filozoflar mucizeler konusunda hiçbir şey söylememişlerdir; çünkü onlara göre, bunlar araştırılmalarına ve sorun hâline getirilmelerine gerek bulunmayan şeylerdendir. Aslında bunlar Şeriatın ilkeleridir; bunları araştıran ve bu konularda kuşkuya düşen kimsenin, onlara göre, “*acaba Tanrı var mıdır; mutluluk var mıdır; erdemler var mıdır?*” diye Şeriatın öteki genel ilkelerini araştıran kimse gibi, cezalandırıl-
 [774] ması gerekir; çünkü bunlardan şüphe edilemez. Onların nasıl var oldukları, insan akıllarının kavrayamayacağı tanrısal bir husustur. Bunun nedeni, bu hususların insanı erdemli kılan işlerin ilkeleri olmalarıdır. Bilgi ancak erdemin varlığından sonra elde edilebilir. Dolayısıyla erdem var olmadan önce erdemi gerekli kılan ilkelerin araştırılması zorunludur. Nazarî bilimler (*es-sana'i el-ilmiiye*) ancak başlangıçta bir öğreticinin elde ettiği varsayımlar ve ilkeler (*musâdarât*) aracılığıyla tamamlandığına göre, aynı durum, uygulamalı bilimler (*el-umur el-ameliyye*)’de daha da fazla söz konusudur.

Gazzâlî’nin bunun nedenleri konusunda filozoflardan aktardığı görüşü benimseyen İbn Sînâ’dan başka birinin bulunduğunu bilmiyorum. Eğer bu türlü olgular gerçek olup, bir cismin cisim olmayan ve herhangi bir dönüşüme uğramadan cisimde kuvve hâlinde bulunmayan bir şey aracılığıyla de-
 [775] ğişime uğraması mümkünse, onun bu konuda neden olarak ileri sürdüğü şeyin de mümkün olması gerekir. İnsanın, tabiatı bakımından mümkün olan her şeyi yapması, gücü dahilinde değildir; çünkü insan için neyin mümkün olduğu bilinmektedir. Kendi özlerinde mümkün olan şeylerden çoğu, onun için imkânsızdır. Dolayısıyla peygamberin olağanüstü bir fiili meydana getirdiği hükmü insan için imkânsız, fakat kendi özünde mümkündür. Bu nedenle, aklen imkânsız olan şeylerin peygamberler için mümkün olduğunu düşünmek gerekmez. Gerçekleşmesi mümkün olan mucizeleri düşündüğünde, onların bu türden olduklarını görürsün. Mucizelerin en açık olanı, olağanüstü niteliği, değneğin yılanı dönüşmesi gibi, başkalarından işitmek suretiyle (*naklî olarak*) iletilmiş olmayan Tanrı’nın yüce Kitabıdır. Onun mucize oluşu ancak

bugün var olan ve kıyamete dek var olacak olan insanların duyum algıları ve incelemeleri sayesinde anlaşılmıştır ve anlaşılabacaktır. Bu nedenle bu mucize, öteki mucizelere nazaran, [776] çok daha üstündür. O hâlde bu meseleyi sükutla geçiştirmekle tatmin olmayan kimsenin, bu anlattıklarımızla yetinmesi ve Gazzâlî'nin birçok yerde açıkladığı gibi, peygamberlerin doğruluğu konusunda seçkinlerin izledikleri yöntemin başka bir yöntem olduğunu bilmesi gerekir. Bu yöntem de, peygamberlere peygamber adının verilmesine neden olan görülmeyen şeyleri bilmek, gerçeğe uygun Şeriatları koymak ve yapılan işlerden kendisinde bütün insanların mutluluğu bulunan şeyi kazandırmak niteliğinden çıkan bir fiildir.

Gazzâlî'nin rüya konusunda filozoflardan aktardığı şeye gelince, eski filozoflar arasında İbn Sînâ'dan başka birinin böyle bir şey söylediğini bilmiyorum. Eskilerin vahiy ve rüya konusundaki görüşleri, bunların ancak cisim olmayan ruhanî bir varlık, yani onlarca insan aklını veren bir varlık aracılığıyla Tanrı'dan çıkması şeklindedir. İnsan aklını veren bu ruhanî varlığa, onlardan uzmanlaşmış olanlar, Fâ'âl Akıl (*Etkin Akıl*), Şeriat ise, Melek adını verir.

O hâlde şimdi Gazzâlî'nin dört tartışmada ileri sürdüğü hususlara dönelim.

Gazzâlî der ki:

Tabiatla sebep olarak düşünülen şey ile eser olarak düşünülen şey arasındaki ilişki, bizce, zorunlu bir ilişki değildir. Aslında bu her iki şeyden biri öteki olmadığı gibi, onlardan birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi de, ötekinin reddini gerektirmez. Ayrıca onlardan birinin varlığı ötekinin varlığını, birinin yokluğu da ötekinin yokluğunu zorunlu kılmaz; nitekim susuzluğu gidermekle su içmek, doymakla yemek yemek, yanmakla olan ateşin ilişmesi, aydınlıkla Güneş'in doğması, ölümle boynun kesilmesi, iyileşme ile ilacın içilmesi, ishal ile ishal ilacının kullanılması arasında ve buna benzer tıpta, astronomide, sanatlarda ve çeşitli mesleklerdeki gözleme dayalı ilişkilerde bir zorunluluk söz konusu değildir.

Onlar arasındaki ilişki, Tanrı'nın takdirinde daha önce bulunmaktadır; çünkü aralarında ilişki bulunan olguları, Tanrı birbirini ardından yaratmakta olup, bunların kendi özünde, ayrılmayı kabul etmeyen zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Tersine, yemek yemeden doymayı, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak, boyun kesildiği hâlde yaşamı sürdürmek ve buna benzer bütün ilişkileri meydana getirmek Tanrı'nın gücü dahilindedir ve takdiri sonucudur. Bununla birlikte filozoflar, böyle bir şeyin mümkün olmasını reddetmişler ve imkânsızlığını ileri sürmüşlerdir. Bu türden sayısız şeyleri incelemek uzun zaman alır. O hâlde, bu konuda şu tek örneği ele alalım: Pamuk, ateşe temas etmesi hâlinde, yanar; ancak biz, yanma olmadan, onların birbirine temas etmesini ve ateş kendisine dokunmaksızın, pamuğun yanmış bir kül hâline dönüşmesini mümkün görmekteyiz. Oysa onlar böyle bir şeyi inkâr etmektedir. Bu meselenin ele alınması şu üç aşamadan geçmektedir.

Birinci aşama, karşıtlarımızın yanmayı meydana getirenin, seçme gücü dolayısıyla değil, tabiat dolayısıyla bir fâil olan ateş olduğunu ileri sürmeleridir. Dolayısıyla, onlara göre, kendisini kabul eden nesneye temas ettikten sonra, tabiatında bulunan şeyi yapmaktan kaçınması mümkün değildir. İşte bizim reddettiğimiz husus budur. Biz, bu konuda şöyle deriz: Pamukta siyahlığı ve parçalarında ayrılmayı yaratmak, onu [779] yakmak ve kül hâline getirmek suretiyle yanmaya neden olan varlık Tanrı'dır. Tanrı, böyle bir şeyi ya melekler aracılığıyla ya da hiçbir aracı bulunmadan meydana getirebilir. Ateşe gelince, o cansız bir şey olup, hiçbir etkinliği yoktur. O hâlde, ateşin fâil olduğuna kanıt nedir? Filozofların, ateşin dokunduğu anda yanmanın meydana gelmesi gözleminden başka bir kanıtları yoktur. Oysa bu gözlem, yanmanın ateşe temas sırasında meydana geldiğini gösterir; yoksa onun tarafından meydana getirildiğini değil... Aslında Tanrı'dan başka bir neden bulunmamaktadır; çünkü ruhun hayvanların spermalarındaki (*nutfelerindeki*) idrak ve hareket yetileriyle birleşmesinin, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kurulukla sınırlanmış tabiatlardan doğmadığı ve babanın ne spermayı rahme bırak-

mak suretiyle ceninin fâili, ne onun yaşamının, ne görmesinin, ne işitmesinin ve ne de onda bulunan başka şeylerin fâili olduğu konusunda hiçbir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bunların baba ile aynı anda var olduğu bilindiği hâlde, onun tarafından meydana getirildiğini hiç kimse söylememektedir. Tersine, onların varlığı ya aracısız olarak, ya da bu türlü yaratılmış şeyleri meydana getirmekle görevlendirilmiş melekler aracılığıyla Tanrı tarafından sağlanır. Yaratıcının varlığını kabul eden filozofların kesinlikle benimsemiş oldukları hususlardan biri işte budur. Buna rağmen biz, onlarla tartışmaktayız. Açıkça görülmektedir ki, bir şeyle aynı anda var olmak, o şey tarafından meydana getirilmiş olmayı göstermez. Bunu bir örnekte açıklayabiliriz: Gözünde perde bulunan ve gece ile gündüz arasındaki farklılık konusunda insanlardan hiçbir şey işitmemiş olan doğuştan kör bir kimsenin gözünden söz konusu perde gündüzün kalkar ve o kimse göz kapaklarını açıp, renkleri görürse, gözünde renklerin sûretlerinin kavranmasını sağlayan şeyin gözün açılması olduğunu; gözü sağlam, açık, söz konusu perde kalkık ve karşısındaki nesne renkli olduğu sürece mutlaka görebileceğini sanır ve Güneş batıp da hava kararınca, Güneş ışığının renklerin onun gözü üzerinde izlenim bırakmasının nedeni olduğunu bilinceye dek görmeyeceğini aklına getirmez. O hâlde, karşıtlarımız, varlığın ilkeleri arasında yan yana bulunan olguların kendisinden çıktığı neden ve sebepler bulunduğuna, bu neden ve sebeplerin değişmez olup, yok olmaları ve gözden kaybolan hareketli cisimler olmamaları dışında, hangi yolla emin olabilirler? Eğer onlar yok olur ya da gözden kaybolurlarsa, biz onların ayrı olduklarını kavrar ve bütün bu gördüğümüz şeylerin ötesinde, başka bir nedenin bulunduğunu anlarız. Onların ilkelerine bakacak olursak, başka bir çıkış yolu bulunmadığını görürüz.

İşte bundan dolayı, filozofların araştırmacı olanları, bu cisimlerin yan yana bulunmaları ve kısaca onların birbirleriyle ilişkilerinin farklı olması hâlinde ortaya çıkan bu ilinti ve olguların, ancak sûretlerin vericisinden, yani melek ya da meleklerden çıktığı konusunda birleşmişlerdir. Hatta onlar

derler ki: Renklerin sûretinin gözde izlenim bırakması, sûretleri veren varlık tarafından gerçekleştirilir; Güneş'in doğması, sağlam bir göz ve renkli cisim, yalnızca, mahalli bu sûreti kabul etmeye hazırlayan ve yetkin kılan unsurlardır. Onlar bu görüşü her olaya uygulamışlardır. İşte bu, ateşin, yanmanın; ekmeğin, doymanın; ilacın, sağlığın ve benzerinin fâili olduğu iddiasını geçersiz kılmaktadır.

Derim ki:

Duyulur nesnelerde gözlenen etkin nedenlerin varlığının inkârı bir safsatadır. Böyle bir şeyi söyleyen kimse, ya dilediği gönlündekini inkâr etmektedir, ya da bu konuda kendisine ilişkin safsataya dayalı bir kuşkunun peşindedir. Bunu reddeden kimsenin, her fiilin mutlaka bir fâili bulunduğunu kabul etmesi mümkün değildir. Bu nedenlerin, kendilerinden çıkan fiillerde kendi kendilerine yeterli olmaları ya da ister ayırık olsun ister olmasın, ancak dışarıdaki bir nedenle fiillerin tamamlanması, kendiliğinden bilinen bir husus değildir ve birçok araştırma ve incelemeyi gerektirmektedir. Onların (kelâmcılar), bu dünyada fâilleri algılanmayan birtakım eserler bulunduğu için, birbirlerini etkiledikleri algılanan etkin nedenler konusunda böyle bir kuşkuyla düşmeleri doğru değildir. Nedenleri algılanmayanlar, yalnızca nedenlerinin bulunduğu algılanamamasından ötürü, bilinmemekte ve araştırılmaları gerekmektedir. Nedenlerinin bulunduğu algılanmayan nesneler, tabîî olarak bilinmiyor ve araştırılmaları gerekiyorsa, bu durumda bilinmeyenler dışında kalan nesnelerin nedenleri zorunlu olarak duyularla kavranıyor demektir. Böyle bir şey ise, kendiliğinden bilinenle bilinmeyen arasında bir ayırım yapamayan kimsenin işidir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin bu bölümde ileri sürdüğü hususlar safsataya dayalı bir yanıltmacadır.

Yine kelâmcılar, acaba var olan şey ancak kendilerinin anlaşılmasıyla anlaşılabilen özünü nedenler konusunda nederler? Çünkü nesnelerin tek tek her varlığa özgü fiilleri gerektiren ve nesnelerin özlerinin, adlarının ve tanımlarının

farklı olmalarını sağlayan özleri ve niteliklerinin bulunduğu kendiliğinden bilinmektedir. Eğer tek tek her varlığın kendine özgü bir fiili bulunmasaydı, kendisine özgü bir tabiatı da bulunmazdı. Kendine özgü bir tabiatı olmayınca da, kendine [783] özgü ne bir adı, ne de bir tanımı bulunur ve dolayısıyla bütün nesneler bir tek şey olabileceği gibi, bir tek şey olmayabilirdi de; çünkü bu bir tek şey hakkında onun kendisine özgü bir tek fiili mi, ya da edilginliği mi bulunmaktadır, yoksa, o bu türden hiçbir şeye sahip değil midir? diye bir soru sorulabilir. Eğer onun kendisine özgü bir fiili varsa bu durumda özel tabiatlardan çıkan özel birtakım fiiller bulunuyor demektir. Eğer onun kendisine özgü bir tek fiili bulunmuyorsa, bu durumda da bir tek, bir tek değil demektir. Bir tek tabiat kabul edilmediğinde ise, var olanın tabiatı da kabul edilmiyor demektir. Var olanın tabiatı kaldırıldığında da yokluk gerekmektedir.

Acaba tek tek her varlıktan çıkan fiiller, tabiatında bu fiilleri meydana getirme özelliği bulunan nesneler için zorunlu birtakım fiiller midir, ya da çoğunlukla ortaya çıkan fiiller midir, yoksa her iki husus birlikte mi bu konuda etkili olmaktadır? sorusu, araştırılması gereken bir sorudur; çünkü iki var olan nesne arasında bulunan bir tek fiille edilgi ancak sonsuz sayıdaki ilişkilerden biriyle meydana gelmektedir ve çoğu kez bir ilişki ötekine bir engel¹¹⁸ oluşturmaktadır. Bu nedenledir ki, ateşin duyarlı bir cisme yaklaştırdığında mutlaka onu etkileyeceği kesin olarak bilinemez; çünkü talk taşı vb. hakkında söylendiği gibi, duyarlı bir cisimle ateşin etkin ilişkisini engelleyen bir ilişkiye sahip bulunan bir varlığın söz konusu olması hiç de imkânsız değildir. Ancak bu, ateşin ateş adına ve tanı- [784] mına sahip olduğu sürece, yakma niteliğinin kaldırılmasını gerektirmez.

Sonradan var olan varlıkların, etkin, madde, sûret ve amaç (*qâye*) olmak, üzere dört nedeni olduğu kendiliğinden bilinen bir şeydir. Bunların eserlerin varlığı için özellikle eser olan nesneden bir parça olan, yani bazılarının madde, bazı-

118 Burada "engel" metnin anlamına daha uygun düşmektedir.

larının koşul ve mahal dedikleri bazılarının sûret, bazılarının da özünlülük sıfat adını verdikleri şeylerin eserlerin varlığı için zorunlu olduğu da yine kendiliğinden bilinmektedir. Kelâmcılar hayatın bilgi için şart (*koşul*) olduğunu söyledikleri gibi şartlı için zorunlu olan birtakım şartların bulunduğunu kabul ederler. Yine onlar nesnelerin bir hakikatleri ve tanımları bulunduğunu ve onların var olanın varlığı için zorunlu olduğunu benimserler. Bu nedenle onlar görülen ve görülmeyen âlemi [785] aynı örneğe göre değerlendirirler. Yine onlar bir nesnenin tözü için gerekli olan delil adını verdikleri ilintililer (*arazlar*) konusunda da aynı tutumu takınırlar. Söz gelişi, onlar derler ki, var olan şeyde görülen düzenlilik, fâilin akıl sahibi bir varlık olduğunu gösterir; var olan şeyin fâil tarafından amaçlanmış olması da en azından onun amaçladığı şeyi bildiğine işaret eder. Akıl varlıkları nedenleriyle kavranmasından başka bir şey değildir. İşte bununla o, öteki kavrama yetilerinden ayrılır. O hâlde, nedenleri reddeden kimse, akli reddetmiş olur. Mantık Sanatı, nedenlerin ve eserlerin bulunduğunu ve bu eserleri bilmenin ancak onların nedenlerini bilmekle yetkinliğe ulaşabileceğini ortaya koymaktadır. Bu şeyleri reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir; çünkü bu, gerçek bilgiyle bilinebilen herhangi bir şeyin bulunamayacağı; bulunsa bile, böyle bir şeyin sanıya dayalı bir şey olacağı, ne bir kanıtın ne de bir tanımın bulunacağı ve kanıtları oluşturan özünlülük yüklem kategorilerinin (*sınıflarının*) ortadan kalkacağı anlamına gelir. Zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını kabul eden kimsenin, bu sözünün zorunlu olmadığını kabul etmesi gerekir.

[786] Bu nitelikte birtakım nesnelerin yanı sıra, nefsin, kendileri hakkında sanısal bir yargıda bulunduğu ve onların zorunlu olmadıkları hâlde, zorunlu oldukları kuruntusuna kapıldığı zorunlu olmayan nesneler bulunduğunu kabul eden kimseye gelince, onun bu görüşünü filozoflar inkâr etmezler. Eğer onlar buna "*âdet*" (alışkanlık) adını verirlerse, böyle bir şey mümkündür. Aksi takdirde, onların "*âdet*" sözcüğünden ne anladıklarını kestirmek mümkün değildir. Acaba onlar bun-

dan fâilin âdetini mi, varlıkların âdetini mi, yoksa bu varlıklar hakkında hüküm verme âdetimizi mi anlıyorlar? Yüce Tanrı'nın bir âdetinin olması imkânsızdır; çünkü âdet, fâilin kazanmış olduğu bir yeti olup, fâilden çıkan fiilin sık sık yinelenmesini gerektirir. Oysa yüce Tanrı şöyle demektedir:

"Sen Tanrı'nın sünnetinde (yasasında) bir değişiklik bulamazsın; sen Tanrı'nın sünnetinde bir değişme de bulamazsın".¹¹⁹

Eğer onlar var olanların alışkanlığını anlarılarsa, bu alışkanlık ancak nefis sahibi olan varlıkta bulunabilir. Eğer bu alışkanlık nefis sahibi olmayanda bulunuyorsa, bu gerçekte bir tabiat demektir; böyle bir şey, yani var olanların, ister zorunlu olarak ister çoğunlukla olsun, nesneyi gerektiren bir tabiatının bulunması da mümkün değildir. Bizim var olanlar hakkında bir hüküm verme alışkanlığımızın bulunmasına gelince, bu alışkanlık, aklın tabiatının gerektirdiği ve akli akıl hâline getiren aklî fiilden başka bir şey değildir. Filozoflar bu türden bir alışkanlığı inkâr etmezler. Aslında bu alışkanlık sözcüğü, yanıltıcı bir sözcüktür. Araştırıldığında, bu sözcüğün altında, *"çoğunlukla öyle yapar"* anlamında *"falan kimsenin âdeti şöyle yapmaktır"* dediğimizde görüldüğü gibi, onun sonradan [787] konulmuş bir fiil olmasından başka bir anlamın yer almadığı görülmektedir. Durum böyle olduğu takdirde, bütün var olan nesneler de sonradan konulmuş şeyler olur ve fâile bilge denilmesini sağlayan hiçbir bilgelik bulunmaz.

Daha önce de söylediğimiz gibi, bu varlıkların birbirlerini meydana getirdikleri ve birbirleri aracılığıyla iş gördükleri bu iş için kendi kendilerine yeterli olmayıp, fiili, varlıkların fiilinin koşulu olan, yalnızca onların fiilinin değil, varlıklarının da koşulu olan bir dış fâilin bulunması gerektiği konusunda kuşku duyulması gerekmez. Bu fâilin ya da fâillerin tözü konusunda filozoflar bir yönden ayrılığa düşmüşler, bir başka yönden ise birleşmişlerdir. Onların hepsi şu konuda birleşirler: İlk fâil maddeden uzaktır, bu fâilin fiili var olanların varlığının ve onların fiillerinin koşuludur; bu fâilin fiili, fâilin eseri

aracılığıyla bu var olan nesnelere ilişir ve fâilin söz konusu olan bu eseri de, bu var olan nesnelerden farklıdır. Bazıları [788] bu eseri yalnızca gök küresi olarak görmüşler; bazıları da onu gök küresi ile birlikte ilk maddeden uzak başka bir varlık olarak kabul etmişler ve bu varlığa "*sûretlerin vericisi*" adını vermişlerdir.

Bu görüşleri incelemenin yeri burası değildir. Felsefenin incelediği en üstün konu işte budur. Eğer sen, bu gerçekleri araştırmayı isteyen biri isen, bu konu için en doğru olan yolu seçmelisin. Onlar tözsel sûretlerin, özellikle nefsani sûretlerin var oluşu konusunda ayrılığa düşmüşlerdir; çünkü filozoflar, bu sûretleri bu dünyadaki tabii nesnelerin nedenleri olarak gördükleri sıcak, soğuk, yaş ve kuru ile ilgili görememişlerdir. Dehrîler ise, bu dünyada açık bir nedeni bulunmadan ortaya çıkan her şeyi sığağa, soğuğa, yaşa ve kuruya bağlamışlar ve bu unsurların belli bir bileşimle bir araya geldiklerinde renklerin ve öteki ilintilerin meydana gelmesinde görüldüğü gibi, bu nesnelerin söz konusu bileşimlere bağlı olarak meydana geldiğini söylemişlerdir. Filozoflar, Dehrîlerin görüşlerinin reddine önem vermişlerdir.

[789] [Gazzâlî der ki]:

İkinci aşama, sonradan olan nesnelerin, kendi ilkelerinden çıktığını kabul eden, fakat sûretleri almaya hazırlıklı olmanın bu âlemdeki şu anda var olan bu nedenler sayesinde meydana geldiğini söyleyen kimselerle ilgilidir. Bununla birlikte yine onlarca, bu ilkelerden nesneler, isteme ve seçme yoluyla değil, ışığın Güneş'ten çıkması gibi, zorunlu ve doğal olarak çıkmaktadır ve mahaller, alıcılık bakımından yeteneklerinin farklı oluşu dolayısıyla, farklılık göstermektedir. Nitekim parlak cisim Güneş ışınlarını alır ve başka bir yeri aydınlatmak üzere yansır; mat cisim ise onu kabul etmez; hava Güneş ışınlarının geçmesine engel olmadığı hâlde, taş engel olur; bazı nesneler Güneş'te yumuşar, bazıları sertleşir, bazıları, tıpkı temizleyicinin temizlediği giysi gibi beyazlaşır ve bazıları da, tıpkı temizleyicinin yüzü gibi siyahlaşır. Bununla birlikte, ilke

bir tek olduğu hâlde, mahâldeki yetenek hâllerinin farklılığından ötürü eserler çeşitlidir. Aynı şekilde varlık ilkeleri, bu ilkelerden çıkmış olan nesnelerin çıkmasını sağlar ve bunda da ne bir engel ne de bir yetersizlik söz konusudur; buradaki eksiklik alıcılarda yer almaktadır. Durum böyle olunca, ve ateşi kendi niteliğiyle, birbirine benzer iki parça pamuğu da aynı ölçüde onunla temas hâlinde farz ettiğimizde, burada hiçbir seçme söz konusu olmadığı hâlde, nasıl olur da onlardan birinin yanıp, ötekinin yanmadığı düşünülebilir. İşte bu nedenle onlar, Hz. İbrahim'in ateşe atılıp, ateşin ateşliğini sürdürdüğü hâlde, yanmamasını inkâr etmişler ve bunun ancak ya ateşten sıcaklığın kaldırılmasıyla mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir ki, bu, ateşi ateş olmaktan çıkarır, ya da Hz. İbrahim'in başka bir şeye dönüşerek, taş veya ateşin etki edemeyeceği bir nesne hâline gelmesiyle mümkün olduğunu ve dolayısıyla her iki durumun da mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Derim ki:

[790]

Filozoflar arasında duyularla algılanan bu varlıkların birbirinin fâili olmadığı ve onların fâilinin ancak bir dış ilke olduğunu ileri sürenler, onların (*varlıkların*) birbirlerini etkilemelerinden açıkça ortaya çıkan şeyin bütünüyle hayal olduğunu söyleyemezler. Ancak onlar bu konuda şöyle diyebilirler: Bu varlıklar dış ilkeden sûretleri almaya hazırlıklı olarak birbirlerini etkilerler. Fakat ben kesinlikle filozoflardan hiçbirinin böyle bir şeyi söylediğini bilmiyorum. Onlar böyle bir şeyi ancak tözsel sûretler konusunda söylemişlerdir. İlintiler konusunda ise, böyle bir şey yoktur. Çünkü bütün filozoflar sıcaklığın, kendisine benzer bir sıcaklık meydana getireceğinde ve öteki dört nitelikte de durumun böyle olduğunda birleşirler; zira bu, sıcaklık onlarca ateşin ögesel (*el-ustukusiyye*) sıcaklığının ve gök cisimlerinden çıkan sıcaklığın korunmasına neden olur.

Gazzâlî'nin ayrık ilkelerin seçmeyle değil, tabiat dolayısıyla etkili oldukları şeklinde filozoflara mal ettiği hususlara gelince, bunlardan, sözü edilmeye değer hiçbir filozof söz etmemiştir. Tersine, onlarca, her bilgi sahibi seçerek iş yapar.

Bununla birlikte, filozoflara göre, bu dünyadaki erdemlilikten ötürü, iki zıttan ancak en üstünü ortaya çıkar. Onların seçilmesi, onların özlerini yetkinleştirme amacına yönelik olmayıp, -çünkü onların özlerinde bir eksiklik bulunmamaktadır- tabiatlarında bir eksiklik bulunan varlıkları yetkinliğe ulaştırmak [791] amacına yöneliktir.

Hız. İbrahim'in mucizesine karşı Gazzâlî'nin filozoflara mal ettiği itiraz ise Müslümanlar arasında zındıklardan başkası tarafından yapılmamıştır. Çünkü filozofların bilgeleri, Şeriatın ilkeleri üzerinde konuşmayı ve tartışma yapmayı caiz görmemişlerdir. Onlara göre, bu yola baş vuran kimsenin, şiddetle cezalandırılması gerekir. Çünkü her sanatın ilkeleri bulunduğu ve bu sanatı uygulayan kimsenin, onun ilkelerini kabul etmesi gerektiğine, ne reddetmek ne de geçersiz kılmakla onlara karşı çıkamayacağına göre, Şeriatın ameli sanatının böyle olması daha da uygundur; çünkü Şer'î erdemlere uygun olarak hareket etmek, filozoflara göre insanın varlığı için, insan olması bakımından değil, bilgili insan olması bakımından zorunludur. İşte bu nedenle, her insanın Şeriatın ilkelerini kabul etmesi, onlara uyması ve onları koyan birini önder olarak kabul etmesi gerekir. Onları inkâr etmek ve onlar üzerinde tartışmaya girişmek, insanın varlığını anlamsız kılar. İşte bu nedenle, zındıkları öldürmek gerekir. O hâlde, bu konuda söylenmesi gereken husus, Şeriatın ilkelerinin insan aklını aşan Tanrısal ilkeler olduğunu [792] ve dolayısıyla onların nedenleri bulunmadığı hâlde, kabul edilmeleri gerektiğini söylemektir. İşte bu nedenle, eski filozoflardan hiçbirinin âlemde yaygın olduğu ve açıkça görüldüğü hâlde, mucizeler konusundan söz ettiğini görmemekteyiz; çünkü mucizeler Şeriatı kanıtlayan ilkeler; Şeriat ise erdemlerin ilkeleridir. Yine onlardan hiçbirinin, ölümden sonra ne olacağı konusunda da konuştukları görülmemiştir. Eğer insan Şeriatın erdemlerine uygun olarak yetişirse, kesinlikle erdemli olur. Eğer ilimde derinleşmiş olan bilginlerden olması için ona zaman ve mutluluk sağlanır ve Şeriatın ilkelerinden birini yorumlaması (te'vili) gerekirse, bu yorumunu açıklamaması ve bu konuda yüce Tanrı'nın söylemiş olduğu şu sözleri söylemesi gerekir:

"... İlimde derinleşmiş olanlar: 'Ona inandık, hepsi Rabb'imizin katındandır' derler".¹²⁰

Şeriatın ve bilginlerin sınırı işte budur.

Gazzâlî der ki:

Buna iki şekilde cevap verilir: Birinci cevap olarak şöyle deriz: Biz, ilkelerin seçerek iş yapmadıklarını ve yüce Tanrı'nın irade ile iş yapmadığını kabul etmiyoruz. Biz, daha önce âlemin sonradan yaratılması sorununu ele alırken, onların bu konudaki iddialarını çürütmüştük. Fâilin, pamuğun ateşe dokunmasıyla irade ederek yanmayı yarattığı böylece ortaya çıktığına göre, dokunma söz konusu olduğu hâlde, onun yanmayı yaratmaması da aklen mümkündür.

Derim ki:

[793]

Burada Gazzâlî, karşısındakini şaşırtmak için, onun karşı çıktığı şeyi kanıtlanmış gibi göstermekte ve onun buna karşı bir kanıtının bulunmadığını söylemektedir. Gazzâlî bu konuda "*ilk fâil yanmayı, ateşten oluşması için, yarattığı bir aracı bulunmaksızın, meydana getirir*" demektedir. Böyle bir iddia nedenlerin ve eserlerin varlığının algılanmasını ortadan kaldırır. Gerçekte hiçbir filozof, söz gelişi, ateş sayesinde pamukta meydana gelen yanmanın fâilinin, mutlak anlamda değil, ateşin yakmasından da öte, varlığının koşulu olan dış bir ilkeden ötürü, ateş olduğundan kuşku duymamaktadır. Onlar sadece bu ilkenin ne olduğu, ayırık mı, yoksa ateşin dışında sonradan var olanla ayırık olan arasında bir aracı olduğu hususunda mı ayrılmışlardır?

Gazzâlî, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Bu konuda şöyle diyenler olabilir: Böyle bir anlayış, çirkin birtakım imkânsız sonuçlara ulaşılmasına yol açar. Çünkü eserlerin nedenlerden zorunlu olarak çıktığını inkâr edip, bunları Yaratanın iradesine bağladığımız ve iradenin de belirlenmiş özel bir yolu bulunmayıp, çeşitli dallara ve türlerle ayrılması mümkün olduğu takdirde, her birimizin, yırtıcı

bir aslanın, alevli ateşlerin, görkemli dağların ve silahlarla donanmış düşmanların karşısında bulunduğunu, fakat yüce Tanrı'nın her birimizde görme yetisini yaratmadığı için, onları görmediğini mümkün görmek gerekir. Yine evinde bir kitap [794] bırakan kimsenin, onu, evine geri döndüğünde yakışıklı, akıllı ve becerikli bir çocuğa ya da bir hayvana; evde bıraktığı çocuğun köpeğe; külün güzel kokulu bir nesneye (*miske*) taşın altına ve altının taşa dönüşmüş hâlde bulunduğunu mümkün görmek gerekir. Bu kimse, kendisine, söz konusu hususlara dair bir şey sorulduğu takdirde, şöyle diyebilir: *"Şu anda evde neyin bulunduğunu bilmiyorum. Tek bildiğim şey, evde bir kitap bırakmış olduğumdur; bu kitap belki de şu anda bir at olmuş ve kütüphaneyi idrarı ve dışkısıyla kirletmektedir. Yine evde bir parça ekmek bırakmıştım; belki de o şu anda elma ağacına dönüşmüştür; çünkü Tanrı'nın her şeye gücü yeter."* Atın nutfeden, ağacın çekirdekten yaratılması zorunlu olmadığı gibi, herhangi bir şeyden yaratılması da zorunlu değildir; belki de Tanrı, daha önce var olmayan birtakım nesneler yaratmaktadır. Nitekim daha önce hiç görmediği bir insana bakan bir kimseye *"bu doğmuş mudur?"* diye sorulursa, biraz durakladıktan sonra şöyle diyebilir: Çarşıda satılan kimi meyvelerin insana dönüşmüş olması olasıdır. İşte kendisine baktığın insan budur; çünkü yüce Tanrı'nın, mümkün olan her şeye gücü yeter. Sözüünü ettiğimiz şey mümkündür; dolayısıyla bu konuda insan tereddüt içinde kalmadan edemez. Bunun açıklanması için çok çeşitli yollar bulunmakla birlikte, biz burada bu kadarla yetineceğiz.

Gazzâlî, filozoflar adına bu görüşü aktardıktan sonra şu cevabı verir:

Deriz ki:

Mümkünün var olması insanda kendisinin yokluğu hakkında bir bilginin yaratılamayacağını ifade ettiği doğru olarak kabul edildiği takdirde, imkânsız olan bütün bu sonuçlar [795] zorunlu olarak ortaya çıkar. Biz, sizin ileri sürdüğümüz bu örnekleri garip karşılamıyoruz. Çünkü yüce Tanrı, bizde bu

mümkün olan şeyleri meydana getiremeyeceği konusunda bir bilgi yaratmıştır. Biz, bu türlü nesnelerin zorunlu olmayıp, gerçekleşmesi de, gerçekleşmemesi de mümkün olan şeyler olduklarını ileri süreriz. Bu konudaki âdetin (*olguların akış düzeninin*) her an için sürekli olması, zihinlerimize, onların akışını geçmişteki düzene (*âdete*) uygun olarak meydana geldiğini iyice yerleştirir. Nitekim herhangi bir peygamberin filozofların sözünü ettikleri yollarla bir kimsenin ertesi gün geziden dönmeyeceğini bilmesi mümkündür. Peygamber, onun dönmesi mümkün olduğu hâlde, bu mümkün olan şeyin gerçekleşmeyeceğini bilmektedir. Aslında sıradan bir insanın bile hiçbir şekilde görülmeyeni bilemeyeceğini ve öğrenim görmeden aklî şeyleri kavrayamayacağını bildiği görülmektedir. Bununla birlikte yine de, onun, nefsinin ve sezgi gücünü, peygamberlerin, mümkün olduğunu bilerek idrak ettikleri şeyi idrak edecek kadar güçlendirdiği inkâr edilemez. Ancak o, bu mümkün olan şeyin meydana gelmeyeceğini bilmektedir. Eğer Tanrı, âdetlerin (*tabiattaki düzenlerin*) kesintiye uğraması anında bu türlü mümkün şeyleri gerçekleştirmek suretiyle tabiattaki düzeni (*âdeti*) bozarsa, bu düzen konusundaki bilgiler kalplerden (*zihinlerden*) atılır ve Tanrı onları artık yaratmaz. Bu nedenle, bir nesnenin Tanrı'nın kudreti dahilinde mümkün bir şey olmasında, Tanrı'nın geçmiş bilgisinde böyle bir şeyi belli bir zamanda yapması mümkün olduğu hâlde, yapmamasında ve böyle bir şeyi o anda yapmayacağı konusunda bizde bir bilgi yaratmış olmasında hiçbir engel yoktur. Dolayısıyla bu tartışmada çirkin bir iddiadan başka bir şey bulunmamaktadır.

Derim ki:

Kelâmcıların varlıklardaki karşıt niteliklerin aynı ölçüde mümkün olduklarını, fâil konusunda da aynı şeyin söz konusu olduğunu ve bu karşıt özelliklerden birinin ancak fâilin iradesiyle belirlendiğini kabul etmeleri hâlinde, ne sürekli olarak ne de çoğunlukla O'nun iradesi için sabit bir ölçü bulunmaktadır. Bu nedenle, Kelamcılar, kendilerine yöneltilen bütün bu çirkin ithamlara layıktırlar. Çünkü kesin bilgi (*el-ilm* [796])

el-yakînî) bir şeyi olduğu gibi bilmektir. Eğer gerçekte (*varlıkta*) alıcı ve yapıcı için iki karşıt şeyin imkânından başka bir şey yoksa, göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir süre için bile, kesinlikle hiçbir şeyin değişmez bir bilgisi bulunmamakta demektir; çünkü biz böyle bir fâili, ülkesinde bir benzeri daha bulunmayan en yüksek güce sahip baş vuracağı veya tabi olacağı bir yasa ve gelenek de bulunmayan zalim bir hükümdar gibi, varlıkları zorbalıkla yöneten biri olarak düşünmekteyiz. Aslında bu hükümdarın fiillerinin doğal olarak bilinmemesi gerekir. Eğer ondan bir fiil ortaya çıkarsa, bu fiilin her an için varlığının sürekli olması da doğal olarak bilinmez.

Gazzâlî'nin bu imkânsız sonuçlardan kendisini, *"Tanrı bizde bu mümkün olan şeylerin ancak mucize anı gibi, belirli anlarda gerçekleşeceği konusunda bir bilgi yaratmıştır"* demek suretiyle kurtarmaya çalışması, gerçek bir kurtuluş yolu değildir. Çünkü bizde yaratılmış olan bilgi sürekli olarak ancak var olanın tabiatına bağlı olan bir şeydir. Nitekim gerçek (*sâdık*), bir şeyin gerçekte olduğu gibi bulunduğu inandırmasıdır. Eğer bizde bu mümkünler konusunda bir bilgi varsa, mümkün olan varlıklarda bilgimizin kendisiyle ya bu mümkün varlıkların kendilerinden ya fâilden ya da her ikisinden ötürü ilişkili olduğu bir durum bulunuyor demektir. Kelâmcıların [797] *"âdet"* adını verdikleri işte bu *"durum"*dur. Âdet adı verilen bu durumun İlk Fâilde bulunması imkânsız olduğu için, o ancak var olan nesnelerde bulunabilir. Daha önce de dediğimiz gibi, filozofların tabiat adıyla andıkları şey işte budur. Yüce Tanrı'nın varlıkları bilmesi de böyledir. Eğer Tanrı'nın bilgisi varlıkların nedeni ise, bu varlıklar O'nun bilgisinin zorunlu bir sonucudur. İşte bu nedenle, var olanın O'nun bilgisine uygun olarak gerçekleşmesi gerekir. Söz gelişi, Zeyd'in geldiğini bilmek, Tanrı'nın bildirmesi sonucu peygamberde gerçekleşirse, bilgiye uygun olarak onun gerçekleşmesinin nedeni varlığın tabiatının öncesiz bilgiye bağlı olmasından başka bir şey değildir. Çünkü bilgi, bilgi olması bakımından, gerçekleşmiş bir tabiatı olmayan şeyle ilişkili değildir. Yaratıcının bilgisi, var olanın ilişkili bulunduğu tabiatının gerçekleşmesinin nedeni-

dir. Bizim mümkün olan şeyleri bilmemiz, ancak var olanın varlığı ya da yokluğunu gerektiren bu tabiatı bilmememizden, ileri gelir. Çünkü var olanlarda bulunan karşıtlar, hem kendi özlerinden hem de onları meydana getiren nedenlerden dolayı denge durumunda iseler, ya onların ne var ne de yok olmaları, ya da hem var hem de yok olmaları gerekir. Durum böyle olunca, gerçekte iki karşıttan birinin yeğlenmesi gerekir. İki karşıt şeyden birinin gerçekleşmesini gerektiren, işte bu tabiatın varlığını bilmektir. Bu tabiatla ilişkili olan bilgi de ya [798] bu tabiatı önce gelen bilgidir ve öncesiz bilginin eseridir, ya da bu tabiata bağlı olan ve öncesiz olmayan bilgidir. Görül-meyeni bilmek, bu tabiatı kavramaktan başka bir şey değildir. Daha önce kanıta sahip olmadığımız bir şey konusunda bizde bir bilginin gerçekleşmesi insanlar için rüya, peygamberler için ise, vahiy adını alır. Öncesiz irade ile öncesiz bilgi var olan nesnelerde bu tabiatı gerektirir. Tanrı'nın şu sözünün anlamı da işte budur:

*"De ki: Göklerde ve yerde görülmeyeni Tanrı'dan başka bilen yoktur".*¹²¹

Bu tabiat bazen zorunludur, bazen de çoğunlukla vuku bulmaktadır. Daha önce de söylediğimiz gibi, rüyalar ve vahiy ancak mümkün olan varlıklardaki bu tabiatı bildirmek amacını taşır. Gelecekte olacak şeylerin önceden bilineceğini ileri süren sanatlarda bu tabiatın, yaratılışın ya da adlandıracağın başka bir şeyin, yani kendi özünde gerçekleşmiş olan ilmin kendisine iliştiği şeyin, ancak pek az görülen bir etkisi bulunmaktadır.

Gazzâli der ki:

[799]

Onlarca cevap vermenin ikinci yolu -ki bu yolda söz konusu çirkin sonuçlara ulaşmaktan kurtuluş vardır- şu hususları kabul etmemizdir: Ateş öyle bir tabiatla yaratılmıştır ki, birbirine benzer iki parça pamuğa temas ettiğinde onlar yakar; bu pamuk parçaları her bakımdan birbirlerine benzer oldukları takdirde ise, aralarında hiçbir ayırım yapmaz. Bununla birlik-

te, biz yine de herhangi bir peygamberin ateşe atıldığında, ya ateşin niteliğinin ya da peygamberlerin niteliğinin değişmesiyle yanmamasını mümkün görürüz. Böylece ya Tanrı veya melekler ateşe sıcaklığı kendi cismiyle sınırlı ve o cismin dışına taşmayan ve böylece sıcaklığı kendisiyle birlikte kalan ve ateşin sûret ve hakikatini alan, fakat sıcaklığı ve etkisi bunun ötesine geçmeyen bir nitelik yaratır; ya da onlar kişinin bedeninde onu et ve kemik olarak kalmaktan alıkoymayan bir nitelik yaratır ve bu nitelik ateşin etkisini ortadan kaldırır. Nitekim biz, kendisini talkla ovalayan ve daha sonra da ateş ocağına oturduğu hâlde, ondan etkilenmeyen kimseleri görebiliriz. Böyle bir şeyi görmemiş olan kimse, bu gerçeği inkâr eder. Karşıtımızın yanmayı engelleyen ateşteki ya da bedendeki niteliklerden birine Tanrı'nın kudretinin yetmesini inkâr etmesi, talkı ve etkisini hiç görmemiş olan kimsenin inkârına benzer. Aslında Tanrı'nın kudretinde olan nesneler arasında görmediğimiz birtakım garip ve olağanüstü olgular bulunmaktadır. O hâlde, bu türlü olguların mümkün olduğunu niçin inkâr etmemiz ve imkânsız olduklarına hüküm vermemiz gereksin! Aynı şekilde ölünün diriltilmesi, değneğin yılanı dönüşmesi de işte şu yolla mümkündür. Madde her şeyi alıcıdır. Söz gelişi toprak ve öteki unsurlar, bitkiye; sonra bitkiler, kendilerini hayvanın yemesiyle kana; sonra kan spermaya dönüşür; daha sonra da sperma, rahimde yerleşerek, canlı varlık [800] tabiatını alır. Bu durum, âlemin olağan düzeninde (*bi-hükm el-âde*) çok uzun bir süre içinde vuku bulmaktadır. O hâlde, karşıtımız, maddenin olağandan daha kısa bir sürede bu aşamalardan geçmesinin Tanrı'nın gücü dahilinde olduğunu niçin imkânsız görmektedir? Bu hususun, daha kısa bir sürede olması mümkün olunca, bundan daha kısa bir sürede olması da pekâlâ mümkündür. Böylece, bu güçler, yaptıkları işlerde sürat kazanabilir ve bu süratle peygamberin mucizesi gerçekleşmiş olur.

Eğer “*acaba bu peygamberin nefsinden mi, yoksa peygamberin istemesiyle bir başka ilkedен mi çıkar?*” denirse, şu karşılığı veririz: Yağmurun yağması, yıldırımların düşmesi, yerin

sarsılması gibi, peygamberin nefis gücüyle meydana getirmesinin mümkün olduğunu kabul ettiğimiz hususlar, acaba kendisi tarafından mı, yoksa başka bir ilke tarafından mı meydana getirilmektedir? Bizim sözünü ettiğimiz bu olgular hakkındaki görüşümüz, sizin mümkün gördüğünüz olgular hakkındaki görüşünüze benzer. Bizim ve sizin için en uygun yol bu olguları ya aracısız olarak, ya da meleklerin aracılığıyla Tanrı'ya bağlamaktadır. Fakat bu olguların gerçekleşmelerinin uygun olduğu an, peygamberin yoğun isteğinin bu olguların gerçekleşmesine yöneldiği andır ve iyilik düzeni de şer'î düzenin sürmesi için, o anın ortaya çıkması bakımından belirlenmiştir. İşte bu durum, onun varlık yönünü tercih ettirici bir ilkedir. Nesne kendi özünde mümkündür; onun ilkesi, Tanrı'nın yüceliği ve cömertliğidir; fakat böyle bir şey Tanrı'dan ancak, o şeyin varlığına ihtiyaç ağır bastığında çıkar ve iyilik o anda belirlenmiş olur. İyilik o anda, ancak peygamberin iyiliği yaymak amacıyla peygamberliğini ispat etmek için kendisine gerek duyduğu anda, belirlenmiş olur.

Bütün bunlar, filozofların görüşlerinin hedeflerine uygun- [801] dur ve görüşlerinin zorunlu sonucudur; çünkü onlar, peygamberin, insanların sahip oldukları olağan özelliklerden farklı bir özelliğe sahip olmasını mümkün görürler. Bu özelliğin mümkün olması konusunda akılda saptanmış herhangi bir ölçü bulunmamaktadır. Çok sayıda kişinin rivayet ettiği (*tevâtere*) ve Şeriatın da doğru gördüğü bir şeyi yalanlamak doğru değildir. Kısaca, canlı sûretini yalnızca nutfe (*sperma*) alır; hayvansal yetiler, filozoflarca, ancak varlıkların ilkeleri olan melekler aracılığıyla onlar üzerine akar, insan nutfesinden ancak insan; at nutfesinden de yalnızca at yaratılır, çünkü nutfenin attan meydana gelmesi, kendisine benzer bir at sûretinin öteki sûretlere tercihinin gerektirir ve işte bu yolla at tercih edilen sûreti almış olur. İşte bu nedenledir ki, hiçbir zaman arpadan buğday, şeftaliden de elma yetişmez. Ayrıca biz, bazı hayvan cinslerinin topraktan meydana geldiğini ve onların, solucanlarda olduğu gibi, birbirlerinden üremediklerini görürüz. Bazı hayvan cinsleri de, fare, yılan ve akrep gibi, hem kendiliklerin-

den meydana gelirler, hem de topraktan meydana geldikleri hâlde, birbirlerinden ürerler. Bunların birtakım sûretleri kabul etmeye hazırlıklı olmaları bizim bilmediğimiz ve bilinmesi insan gücünün dahilinde olmayan birtakım nedenlere bağlı olarak çeşitlilik gösterir; çünkü onlarca sûretler, meleklerden boşuna ve birtakım arzu ve isteklerinin yerine getirilmesi amacıyla çıkmazlar; aksine bu sûretler, her mahal üzerine, ancak bu mahallin kendi özünde hazırlıklı olması bu sûretleri almasına elverişli olduğu takdirde, akarlar. Bu hazırlıklı olma durumları çeşitli olup, onlara göre, bunların ilkeleri yıldızların bir araya gelmeleri ve gök cisimlerinin hareketleri sırasında birbirlerine oranla almış oldukları çeşitli durumlardır.

Buradan anlaşılacağı üzere, bu hazırlıklı olma hâllerinin ilkelerinde madensel tözlerin özelliklerini ve yıldızları bilmek suretiyle gök güçlerini madensel özelliklerle birleştirebilen; yerle ilgili tözlerden şekiller meydana getirerek, onlar için özel bir yaratılış isteminde bulunan ve bunlarla âlemde birtakım olağanüstü şeyler meydana getiren, bazen yılan ve akrebi, bazen de tahtakurusunu bir ülkeden çıkaran ve tılsım ilminde bilinen daha pek çok şeyi yapan tılsım sahiplerinin başara-bileceği birtakım garip ve olağanüstü şeyler bulunmaktadır. Hazırlıklı olma hâllerinin ilkeleri, bildiğimiz ölçülerin dışına taşar ve ne olduklarını bilemezsek ve onları belirlemenin bir çaresini de bulamazsak, hazırlıklı olma hâlinin en kısa zamanda çeşitli şekillere bürünecek ve böylece daha önce almaya hazırlıklı olmadığı sûreti almaya hazırlıklı olacak ve mucize hâlinde ortaya çıkacak şekilde bazı cisimlerde meydana gelmesinin imkânsız olduğunu nasıl bilebiliriz? Böyle bir şeyin inkârı, ancak anlayış kıtlığından, üstün varlıkları yakından tanımayıştan ve yüce Tanrı'nın yaratıklarındaki ve yaratılıştaki sırlarını bilmemekten ileri gelebilir. Bilimlerin sahip olduğu olağanüstü şeyleri inceleyen kimse peygamberlerin mucizeleri hakkında anlatılan şeyleri hiçbir zaman Tanrı'nın kudreti için imkânsız görmez.

Bir kimse bu konuda şöyle diyebilir: Biz sizin, her mümkünün Tanrı'nın kudreti dahilinde olduğu şeklindeki görüşü-

nüzü paylaşıyoruz; siz de bizim, her imkânsızın güç dahilinde olmadığı şeklindeki görüşümüzü paylaşıyorsunuz. Bazı nesnelerin imkânsız olduğu, bazılarının mümkün olduğu, bazılarının ise hakkında aklın tereddüt içinde olduğu ve mümkün olup, olmadığı hususunda hüküm veremediği bilinmektedir. O hâlde, size göre, imkânsızın tanımı (*sınırı*) ne olmaktadır? Eğer İmkânsız, bir tek şey hakkında olumluluk ve olumsuzluğun aynı anda bir arada bulunmasına bağlı ise, bu durumda iki şeyden her birinin öteki olmadığını ve dolayısıyla bunlardan birinin varlığının ötekinin varlığını gerektirmediğini söyleyebilirsiniz. Yine diyebilirsiniz ki, yüce Tanrı'nın irade edilen şeyi bilmeksizin iradeyi, hayat olmaksızın bilgiyi yaratmaya; ölünün elini hareket ettirmeye, oturtmaya, eliyle ciltler dolusu kitap yazdırmaya ve gözü açık, gözbebeği ona doğru [803] dikilmiş olmakla birlikte, görmediği, kendisinde hayat bulunmadığı ve ona gücü yetmediği hâlde, sanatlarla uğraşmasını sağlamaya gücü yeter. Bu düzenli fiilleri yüce Tanrı, ancak onun elini hareket ettirmek suretiyle yaratır ve hareket de yüce Tanrı'dan gelir. Bunu mümkün görmek suretiyle seçimli hareketle zoraki hareket (titreme hareketi gibi, isteğimiz dışındaki hareket) arasındaki fark ortadan kalkar. Dolayısıyla, düzenli fiil ilme işaret etmediği gibi, fâilin kudretine de işaret etmez. Bu durumda Tanrı'nın cansız canlıya, taşı altına dönüştürmeye gücü yettiği gibi, cinsleri değiştirmeye, tözü ilinti (*araz*) yapmaya bilgiyi kudrete, siyahı beyaza, sesi kokuya dönüştürmeye de gücünün yetmesi ve imkânsız olan daha birçok sayısız şeyleri yapması gerekir.

Buna cevap olarak şöyle deriz ki: İmkânsız, güç dahilinde olan bir şey değildir. İmkânsız ya bir şeyi aynı anda hem kabul hem de reddetmek, ya genel olanı reddedip özel olanı kabul etmek, ya da bir'i reddedip ikiyi kabul etmektir. Bunlarla ilgili olmayan şey imkânsız değildir. İmkânsız olmayan şey de güç dahilindedir. Siyahla beyazın aynı anda bir arada bulunması imkânsızdır; çünkü mahâldeki siyahlığın sûretinin kabul edil- [804] mesinden beyazlığın sûretinin reddedildiği ve siyahlığın var olması anlaşılır. Eğer siyahlığın kabul edilmesinden beyazlı-

ğın reddedilmesi anlaşılıyorsa, beyazlığın aynı anda hem reddedilip, hem de kabul edilmesi imkânsız olur. Bir kişinin iki yerde birden bulunması mümkün değildir; çünkü biz, onun evde bulunmasından evin dışında bulunmamasını anlamaktayız. Dolayısıyla onun hem evin dışında bulunmaması anlamına gelen evde bulunması hem de evin dışında olduğunu düşünmek mümkün değildir. Aynı şekilde iradeden de bilinen bir şeyi istemek anlaşılır. Eğer bilgi olmadan isteğin bulunduğu düşünülürse, irade de yok demektir. Dolayısıyla burada bizim anladığımız şeyin reddi söz konusudur. Cansızda bilginin yaratılması imkânsızdır; çünkü biz cansızdan algılamayan şeyi anlarız. Eğer onda bir algı yetisi yaratılırsa, bizim anladığımız anlamda ona cansız adını vermek imkânsızdır.

Cinslerin birbirine dönüşmesine gelince, bazı kelâmcılar bunun Tanrı'nın gücü içinde olduğunu söylemişlerdir. Biz ise deriz ki: Bir şeyin başka bir şey olması akıl dışıdır; çünkü söz gelişi, siyahlık kudrete dönüşünce, acaba siyahlık siyahlık olarak kalır mı, yoksa kalmaz mı? Eğer siyahlık yok oluyorsa, dönüşmüyor, artık var olmuyor, bir başka şey var oluyor demektir. Eğer kudretle birlikte var olarak kalıyorsa, yine dönüşmüyor, fakat başkası kendisine ekleniyor demektir. Eğer siyahlık kalıyor, kudret ise bulunmuyorsa, yine dönüşmeyip olduğu gibi kalıyor demektir. Eğer kanın spermaya dönüştüğünü söylersek, bundan biz, bu maddenin kendisinin bir sûreti atıp, bir başka sûrete büründüğünü anlarız. Özet olarak bir sûretin yok olup, ötekinin var olduğu ve bu sûretlerin tek başına var olan madde üzerinde birbirlerini izledikleri sonu-

[805] cuna varılır. Eğer suyun ısıtılmak suretiyle havaya dönüştüğünü söylersek, bundan suyun sûretini kabul eden maddenin bu sûreti bırakıp, başka bir sûrete büründüğünü anlarız. Buna göre madde ortak, sıfat ise değişkendir. Yine biz değneğin yılanı, toprağın hayvana dönüştüğünü söylediğimizde de, durum aynıdır. Oysa ilinti (*araz*) ile töz arasında ortak bir madde bulunmadığı gibi, siyahlıkla kudret ve öteki cinsler arasında da ortak bir madde bulunmamaktadır. Sözü edilen dönüşmeler işte bu nedenle imkânsızdır.

Tanrı'nın ölünün, elini hareket ettirmesine ve onu oturan ve elin hareketinden düzgün bir yazı çıkacak şekilde yazan canlı bir sûrete sokmasına gelince, böyle bir şey sonradan olan nesneleri seçme gücüne sahip bir iradeye bağladığımız sürece kendi özünde imkânsız değildir. Böyle bir şey ancak tabiatın olağan düzeni kendisine aykırı düştüğü için reddedilmektedir. Sizin (Filozofların) fiilin düzenli olmasının fâilin ilmine işaret edeceği hususunun böylece geçersiz kılınacağı şeklindeki sözünüz doğru değildir. Çünkü şu anda fâil yüce Tanrı'nın kendisidir; fiili düzenli kılan da, o fiili meydana getiren de O'dur. Sizin zoraki hareketle seçimli hareket arasında bir fark kalmadığı şeklindeki sözünüze gelince, bu konuda şöyle deriz: Biz bu durumu kendi nefslerimizden biliriz; çünkü biz kendimizde bu her iki tür hareket arasında farklılık bulunduğunu görmekte ve bunları birbirinden ayıran şeye de kudret demektediriz. Böylece biz mümkün olan iki kısımdan birinin bir anda, ötekinin ise bir başka anda gerçekleştiğini, yani hareketi meydana getiren kudretle birlikte hareketin bir [806] anda, kudrete dayanmayan hareketin de bir başka anda var edildiğini anlarız. Kendi dışımızdaki şeylere bakıp, düzenli birçok hareketin bulunduğunu gördüğümüzde ise, hareketleri yapma kudreti konusunda bizde bir bilgi meydana gelir. İşte bu bilgileri yüce Tanrı, tabiattaki olguların düzenli akışına uygun olarak yaratır ve bu bilgiler sayesinde imkân hâlinin iki bölümden birinin varlığı bilinir; öteki bölümün imkânsızlığı ise, daha önce de geçtiği gibi, bu suretle açıklığa kavuşmuş olmaz.

Derim ki:

Gazzâlî, aslında son derecede uygunsuz ve insanın akli ile kavradığı şeylere aykırı hâlde, nesnelerin özel nitelikleri bulunmadığı gibi, kendilerinden tek tek özel fiillerin çıkmadığı birtakım sûretlerin de bulunmadığını görünce, bu noktada bu görüşü benimsemiş ve bu görüşün inkârını iki noktada toplamıştır. Bunlardan birincisine göre, bu sıfatlar bir varlıkta bulunabilir, fakat ateşin durumunda olduğu gibi, olağan hâllerde etkili oldukları şeyler üzerinde hiçbir etkileri bulunmayabilir;

çünkü ateşte sıcaklık bulunabilir, fakat kendisine yaklaştıran şeyi, yanma niteliği bulunsa da, yakmayabilir. İkinci noktaya göre, ise tek tek özel sûretlerin özel bir maddesi yoktur.

Birinci noktayı, filozofların kabullenmesi uzak bir olasılık değildir; çünkü fâillerin kendilerinden fiillerin çıkması, bir takım dış nedenlerle zorunlu değildir. Dolayısıyla söz gelişi, ateşin belli bir anda pamuğa yaklaştırılması ve pamuğa temas [807] ettiğinde, onda, tıpkı hayvanla talk örneğinde görüldüğü gibi, yanmayı önleyen bir şey bulunduğu takdirde, pamuğu yakmaması imkânsız değildir.

Maddelerin, maddelere sahip olan varlıkların koşullarından biri olmasına gelince; bu kelâmcıların reddedemeyeceği bir şeydir; çünkü Gazzâlî'nin de dediği gibi, bir şeyi aynı anda hem reddetmemiz, hem de kabul etmemiz ya da aynı anda bir kısmını reddetmemiz, bütününü ise kabul etmemiz arasında hiçbir fark yoktur. Nesneler, filozofların cins ve ayırımdan meydana gelen tanımla kendilerine işaret ettikleri genel ve özel olmak üzere iki nitelikten meydana geldiğine göre, bu iki sıfattan birinin ortadan kalkmasıyla var olanın ortadan kalkmasında bir ayrım söz konusu değildir. Buna şu örnek verilebilir. İnsan biri genel olan canlılık, ikincisi özel olan akıllılık olmak üzere, iki nitelikten oluştuğuna göre, nasıl ki biz ondan akıllılık niteliğini kaldırdığımızda geride insan kalmazsa, ondan canlılık niteliğini kaldırdığımızda da aynı şey söz konusu olur; [808] çünkü canlılık akıllılığın koşuludur; koşul kalkınca koşullu da ortadan kalkar. Bu konuda filozoflarla kelâmcılar arasında yalnızca filozofların genel niteliklerin özel nitelikler kadar tikel-nesnelerin de koşulu olduğuna inanmaları bakımından bir ayrılık söz konusudur. Kelâmcılar böyle bir şeye inanamazlar. Söz gelişi, hayatın akıllılık ile birlikte bulunmasında olduğu gibi, sıcaklık ve yaşlık da filozoflara göre, var olup yok olucu diri bir varlığın hayatının bir koşuludur; çünkü bu iki nitelik hayattan daha geneldir. Kelâmcılar ise böyle bir şeyi kabul etmezler. İşte bu nedenle sen, kelâmcıların,

bizim söz konusu ettiğimiz hayatın koşulunun kuruluk¹²² ve yaşlık olduğunu söylediklerini duymazsın. Aynı şekilde filozoflara göre, şekillenme de şekli olan bir varlığa özgü hayatın koşullarından biridir; eğer bu hayatın şartı olmasaydı, şu iki husustan biri mümkün olurdu; ya canlıya ait özellik (*şekillenme*) var olup, fiili hiçbir zaman var olmazdı; ya da canlıya ait bu iki özellik bulunmazdı. Söz gelişi, filozoflara göre, el; yazma vb., gibi sanatlarda görüldüğü üzere, aklın, insanda aklî fiillerin çıkmasını sağlayan bir aletidir. Eğer cansızda aklın varlığı mümkün olsaydı, onun kendisinden çıkan bir fiili [809] bulunmaksızın var olması mümkün olurdu. Söz gelişi, ısının, kendisinde ısınma özelliği bulunan şeyi ısıtmaksızın, var olmasının mümkün olması hâlinde de, durum böyledir. Filozoflara göre, her var olan nesnenin tek tek her var olan nesnede birer ilinti (*araz*) olarak bulunan belirli bir nicelik ve de niteliği bulunmaktadır. Yine onlarca, varlıkların belirli olmakla birlikte, birer ilinti (*araz*) durumunda olan belirli bir var oluş anı ile varlıklarını sürdürme zamanı da bulunmaktadır.

Filozoflarla kelâmcılar arasında, aynı maddeyi paylaşan varlıkların bu nitelikteki maddesinin, onlarca ateş, hava, su ve topraktan ibaret olan dört basit cismin sûretinde görüldüğü gibi, bazen iki sûretten birini, bazen de karşıtı kabul ettiği konusunda hiçbir ayrılık yoktur. Ayrılık yalnızca ortak bir maddeye sahip olmayan, ya da maddeleri çeşitli olan nesnelerin birbirlerinin sûretlerini kabul edip etmeyecekleri konusundadır. Söz gelişi, acaba belli bir sûreti sadece birçok [810] araçlarla kabul etme özelliğine sahip olduğu görülen şey en son sûreti aracısız olarak kabul edebilir mi? Buna şu örnek verilebilir. Unsurlar birleşerek, kendilerinden bitki meydana gelir. Daha sonra da canlılar bu bitkilerle beslenir. Buradan da kan ve sperma meydana gelir. Daha sonra sperma ve kandan da hayvan meydana gelir. Nitekim yüce Tanrı da bu konuda şöyle demektedir:

“And olsun ki, insanı çamur soyundan yarattık; sonra onu nutfe hâlinde sağlam bir yere yerleştirdik; sonra nutfeyi kan pıhtısına

122 Burada “kuruluk” sözcüğü metnin anlamına daha uygundur.

çevirdik; kan pıhtısını bir çiğnemlik et yaptık; bir çiğnemlik etten kemikler yarattık; kemiklere de et giydirdik sonra onu başka yarattık hâline soktuk. Yaratanların en güzeli olan Tanrı ne uludur!”¹²³

Kelâmcılar, insan sûretinin, bu görülen araçlar olmadan toprakta bulunabileceğini söylerler. Filozoflar ise böyle bir şeyi reddederek, “eğer böyle bir şey mümkün olsaydı, hikmet (bilgelik) bu araçlar bulunmaksızın insanın yaratılmasından ibaret olur ve onun bu nitelikteki yaratıcısı da yaratıcıların en güzeli ve en güçlüsü olurdu” derler. Bu iki zümreden her ikisi de, görüşlerinin kendiliğinden bilindiğini ileri sürerler. Aslında onlardan hiçbirinin kendi görüşünü destekleyecek kanıt bulunmamaktadır. Sen (okuyucu) kalbine danış, onun sana [811] bildirdikleri, inanılması senin üzerine farz olan bir görevdir. İşte senin yerine getirmekle yükümlü bulunduğun şey budur. Tanrı bizi de, seni de hakikate ulaşan kesin bilgi sahibi olan kişilerden kılsın.

Bazı Müslümanlar yüce Tanrı’nın iki karşıtı aynı anda bir araya getirme gücüyle nitelendirilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Onların kuşkuları, böyle bir şeyin imkânsız olduğu konusunda aklın verdiği hükmün ancak akılda yer eden bir şey olmasıyla ilgilidir. Eğer akılda böyle bir şeyin mümkün olduğuna hükmeden bir tabiat yer etseydi, akıl bunu reddetmez ve mümkün görürdü. Bu kimseler aklın ve varlıkların belirlenmiş bir tabiatı bulunmadığını ve akılda var olan doğruluğun var olan şeylerin varlığına bağlı olmadığını kabul etmek zorunda kalmışlardır. Kelâmcılar ise böyle bir görüşten utanç duymuşlardır. Eğer onlar böyle bir görüşü benimseselerdi, onların durumları, bu konuda karşıtlarının, kendilerine yönelttiği çelişkilerden daha sağlam olurdu; çünkü onların karşıtları kelâmcıların kabul ettikleri bu türden şeylerle, reddettikleri şeyler arasında bulunan farkı göstermelerini istemişler; bu da kelâmcılara güç gelmiştir. Daha doğrusu onlar, kuruntuya ilişkin görüşlerden başka bir şey bulamamışlardır. İşte bu nedenledir ki, biz, kelim sanatında uzmanlanmış olan bir kimsenin şartla şartlı, şeyle tanımı, şeyle nedeni ve

şeyle kanıtı arasında yer alan zorunluluğu reddetmek yoluna başvurduğunuzu görmekteyiz. Bütün bunlar ancak Sofistle- [812] rin görüşleri arasında yer alabilir; dolayısıyla hiçbir anlamları yoktur. Kelâmcılar arasında böyle yapan kişi Ebû'l-Me'âlî (İmâm el-Harameyn el-Cüveynî)'dir. Bu güçlükleri çözümleyen genel görüş şudur: Var olan nesneler, karşıtlar ve uygunlar (*mütekâbilât, mütenâsibât*) olmak üzere ikiye ayrılır. Eğer uygunlar ayrılabilseydi, karşıtların da bir arada bulunmaları mümkün olurdu. Oysa ne karşıtlar bir arada bulunmakta ne de uygunlar ayrılabilmektedir. Yüce Tanrı'nın varlıklardaki bilgeliği ve yaratılmış nesnelerdeki sünneti (*sürekli izlediği yol, yani yasası*) işte budur:

*"Tanrı'nın sünnetinde (yasasında) bir değişme bulamazsın".*¹²⁴

İşte bu bilgeliği kavramakla insandaki akıl gerçek anlamda akıl olur. Bilgeliğin öncesiz akılda bu biçimde var olması, onun var olan şeylerde bulunmasının nedenidir. İşte bu nedenle akıl, İbn Hazm'ın sandığı gibi, çeşitli niteliklerle yaratılabilecek mümkün bir şey değildir.¹²⁵

124 Ahzâb Sûresi, 33/62; Fâtır Sûresi, 35/43, Feth Sûresi, 48/23.

125 İbn Hazm, *Kitâb el-Fisal*, Kahire, 1317/1899, c. I, s. 82; c. II, s. 282.

[813] **18. Tanrı ve İnsan Nefsi**

On Sekizinci Tartışma: Filozofların İnsan Nefsinin Kendi Başına Var Olan, Yer Kaplamayan, Cisim Olmayan, Cisimde Yer Almayan, Tıpkı Onlarca Yüce Tanrı'nın ve de Meleklerin Ne Âlemin İçinde Ne de Dışında Olması Gibi, Ne Bedenle İlişik Ne de Ondan Ayrı Olan Ruhanî Bir Töz Olduğuna Aklî Kanıt Getirmekteki Yetersizlikleri

Gazzâlî der ki:

Bu konuyu incelemek, filozofların hayvansal yetilerle İnsanî yetiler konusundaki görüşlerini açıklamayı gerektirir. Onlarca hayvansal yetiler, hareket ve idrak yetileri olmak üzere ikiye ayrılır. İdrak yetileri, dış ve iç olmak üzere ikiye [814] ayrılmaktadır. Dış yetiler, cisimlerde yer alan beş duydur. İç yetiler ise üç tanedir.

Birincisi, beynin ön yüzünde görme yetisinin arkasında yer alan hayal gücüdür (*el-kuvve el-hayâliyye*). Görülen nesnelerin sûretleri, göz kapandıktan sonra, bu yetide kalır; daha doğrusu, beş duyunun ilettiği şeyler orada yerleşir ve orada toplanırlar. Bu nedenle ona "ortak duyu" (*el-hiss el-müşterek*) adi da verilir. Eğer bu yeti olmasaydı beyaz bal gören ve tatlılığını ancak tatmak suretiyle idrak eden kimse, onu ikinci kez gördüğünde, ilk kez olduğu gibi, tatmadan tadını alamazdı. Fakat ortak duyuda bu beyaz şeyin tatlı olduğuna hükmeden bir şey bulunmaktadır. Dolayısıyla bu yetide renk ve tat olmak üzere iki şeyi bir araya getirip, birinin varlığıyla ötekinin varlığına hükmeden bir yargı yetisinin bulunması gerekmektedir.

İç yetilerden ikincisi, anlamları kavrayan kuruntu yetisidir (*el-kuvve el-vehmiyye*). Oysa birinci yeti sûretleri kavramakta idi. Sûretlerden varlığı için bir maddeye, yani cisme muhtaç olan şey anlaşılır; anlamlardan ise, varlığı bir cismi gerektirmeyen, fakat düşmanlık ve dostluk (*el-muvâfakat*) gibi, bazen bir cisimde bulunması söz konusu olabilen şey anlaşılır.

Koyun kurdun rengini, şeklini ve görünüşünü algılar. Bunlar ancak cisimde bulunabilir. Aynı zamanda o, kurdun kendisine düşman olduğunu da kavramaktadır. Kuzu da önce annesinin rengi ve şeklini, sonra da onun sevgisini ve şefkatini kavrar. İşte bu nedenle, kuzu, annesinin peşinde koşarak kurttan kaçır. Düşmanlık ve dostluğun, renk ve şekil gibi cisimlerde bulunmaları gerekmezse de bazen cisimlerde bulunabilirler. Dolayısıyla bu yeti birinci yetiden farklı olup, beynin arka kıvrımında yer alır. [815]

Üçüncü yeti ise, hayvanlarda hayalleme (*mütehayyile*), insanlarda düşünme (*müfekkire*) adı verilen yetidir. Bu yeti duyulur sûretleri birbirleriyle ve anlamları sûretlerle birleştirme özelliğine sahiptir ve sûretlerle anlamların korunduğu yer arasında bulunan orta kıvrımda yer alır. İşte bu nedenle, hiç görmediği hâlde insan, uçan bir atı ve başı insan başı, gövdesi at gövdesi olan ya da başka bir bileşimde bulunan bir varlığı hayalleyebilir. Daha sonra açıklanacağı üzere, bu yetiyi kavrama yetisine değil, hareket yetisine bağlamak daha uygundur. Bu yetilerin yerlerini bize, ancak tıp sanatı, bildirir; çünkü bu kıvrımlar herhangi bir hasara uğradığı zaman, bu yetiler görevlerini yapamaz hâle gelirler.

Ayrıca filozoflar, duyulur sûretlerin beş duyu sayesinde kendisinde izlenim bıraktığı yetinin, bu sûretleri kabul ettikten sonra, yok olmamaları için, koruduğunu ileri sürerler. Bir şey bir başka şeyi, kabul etmeyi sağlayan bir yetiyle korumaz; çünkü su, izlenim kabul eder, fakat korumaz; mum ise, suyun aksine, yaşlılığı sayesinde izlenimi kabul eder ve kuruluşu sayesinde de onu korur. Bu bakımdan, koruyucu alıcı olmayıp, ona bellek (*hafıza*) yetisi adı verilir. Aynı şekilde anlamlar da kuruntu yetisinde izlenim bırakırlar. Bu izlenimleri anımsama (*zakira*) denilen bir yeti korur. Bu bakımdan, dış yetilerin beş tane olması gibi, iç kavrama yetileri de, hayalleme yetisi de eklendiğinde, beş tane olur.

Hareket yetisine gelince, bunlar harekete iten (*ba'ise*) anlamında hareket yetisiyle, doğrudan doğruya hareketi yapan [816]

anlamında hareket yetisine ayrılır. Harekete iten hareket yetisi, istek ve arzu yetisidir. Bu yeti, sözünü ettiğimiz hayal yetisinde istenen ya da kendisinden kaçılan bir sûret izlenim bıraktığında, fail hareket yetisini harekete geçirir. Bu yetinin iki dalı vardır. Bunlardan birincisine şehvanî yeti denir. Bu yeti, harekete geçiren ve haz ararken zorunlu olarak ya da yararlı olarak hayallenen nesnelere yaklaştıran bir yetidir. Bunlardan İkincisine ise öfke yetisi adı verilir. Bu yeti, harekete iten ve üstünlük elde etmeyi isterken zararlı ya da yararsız olarak hayallenen şeyi ortadan kaldıran bir yetidir. Bu yetiyle irade adı verilen fiile tam bir yöneliş gerçekleşmiş olur.

Fâil (etkin) hareket yetisine gelince, bu yeti, adaleleri büzme, uzuvlara ilişik lifleri ve bağlantıları yetinin bulunduğu yere doğru çekme ya da onları aksi yönde gevşetme ve uzatma özelliğine sahip olup, sinirler ve adalelerde yayılmış bulunan bir yetidir. Hayvansal yetiler kısaca ve özlü olarak işte bunlardan ibarettir.

- [817] Filozoflara göre, nesneleri akılla kavrayan ve aklın görünüşteki en özel ürünü olduğu ve bu nedenle akla nispet edildiği için, “konuşan” (*en-natıka*) adı verilen, akılla kavrayan anlamındaki nefse gelince, bunun, bilme (*alime*) ve yapma (*amile*) yetisi olmak üzere iki yetisi vardır. Bunlardan her ikisine de, akıl adı verilebilirse de, böyle bir şey ancak onlara ortak bir ad vermekten öteye geçemez. Yapma yetisi, insan bedenini düzenli insanî sanatlara doğru yönelten bir ilkedir; İnsanî sanatların sahip olduğu bu düzen de insana özgü etraflı bir düşünce ile elde edilmiştir. Bilme yetisine ise, “kuramsal” adı verilir. Bu yeti, madde, mekân ve yönlerden soyutlanmış akıl edilirlerin gerçekliklerini idrak etme özelliğine sahip olan bir yetidir. Bu soyut akıl edilirler, kelâmcıların bazen “*hâller*” bazen de “*cihetler*” (*vücuha*), filozofların ise “*soyut tümeller*” adını verdikleri tümel önermelerdir. O hâlde nefsin söz konusu iki yöne kıyasla iki yetisi bulunur: Birincisi, melekler yönüne kıyasla kuramsal yetidir (*el-kuvve en-nazariyye*), çünkü bu yeti ile meleklerden gerçek bilgiler elde edilir. Bu yetinin yukarıdan sürekli olarak alıcılık niteliğine sahip ol-

ması gerekir. İkincisi, daha aşağıda olana, yani bedene, onun yönetimine, ahlakın denetlenmesine oranla, yapma yetisidir (*el-kuvve el-ameliyye*). Bu yetinin öteki bedensel yetilere ege-men olması ve öteki yetilerin de onun eğitmesiyle eğitilmeleri ve ona boyun eğmeleri, böylece kendisinin öteki yetilere karşı edilgin olmaması, onlardan etkilenmemesi, fakat onun bu yetileri etkilemesi gerekir; bunun nedeni, nefste bedensel niteliklerden “*çirkin filler*” (*rezâ'il*) adı verilen birtakım uysal yatkınlıkların ortaya çıkmaması, aksine bu yetinin üstün bir yeti olup, nefste kendisinden ötürü “*erdemler*” adı verilen birtakım yetkinliklerin gerçekleşmesidir.

Filozofların hayvansal ve insanî yetiler konusunda ayrıntılı olarak ve uzun uzadıya anlattıkları hususların özeti budur. Burada biz bitkisel yetilerden söz etmedik; çünkü bunlardan [818] söz etmek bizim amacımız dışında kalmaktadır. Onların sözünü ettikleri şeylerden hiçbiri şer'an inkârı gereken hususlardan değildir; çünkü bunlar Tanrı'nın tespit etmiş olduğu olağan düzene göre cereyan eden, müşahedeye dayalı hususlardır. Biz şu anda ancak nefsin kendi başına var olan bir töz olmasının, aklın kanıtları ile bilindiği şeklindeki savlarına karşı çıkmak istiyoruz. Amacımız, böyle bir şeyin Tanrı'nın kudretinden ileri geldiğini kabul etmeyen ya da Şeriatın bunun aksini ortaya koyduğu görüşünde olan kimselere karşı çıkmak değildir. Aslında belki de Kıyametin ayrıntılarında Şeriatın bunu doğruladığı açık görülmektedir. Fakat, biz onların Şeriata gerek kalmadan salt aklın onu kanıtlayacağı şeklindeki savlarını reddediyoruz. O hâlde onların kanıt getirmelerini isteyelim. Onların, kendi iddialarına göre, bu konuda çok sayıda kanıtları bulunmaktadır.

Derim ki:

Bütün bu anlatılanlarda söz konusu yetiler ve onların açıklanmasına ilişkin olarak filozofların görüşlerinin aktarılmasından başka bir şey yoktur. Şu kadar var ki, Gazzâlî bu konuda İbn Sînâ'yı izlemiştir. İbn Sînâ ise, hayvanlarda insandaki düşünme yetisinin karşılığı olarak hayalleme yetisi dışında kuruntu yeti-

si dediği bir yetinin bulunduğunu kabul etmekle filozoflardan ayrılmaktadır. İbn Sînâ der ki: Hayalleme yetisi terimini eski filozoflar çoğunlukla bu yeti için kullanmışlardır. Onlar hayal-

[819] leme yetisini bu anlamda kullanınca, hayvanlardaki hayalleme yetisi düşünme yetisinin karşılığı olmuş olur ve beynin tam orta kıvrımında yer alır. Hayalleme yetisi terimi, şekli özel bir hâlde koyan yetiye verildiğinde ise, onun beynin ön tarafında bulunduğu söylenir. Bellek (*el-hâfıza*) ve anımsamanın (*ez-zâkîra*) beynin arka tarafında bulunduğu konusunda bir ayrılık yoktur; çünkü bellekte tutma ve anımsama fiil bakımından iki ayrı şey, konu bakımından (içinde bulundukları şey bakımından) ise aynı şeydir. Eski filozofların görüşlerinden açıkça anlaşıldığı üzere, hayvanlardaki hayalleme yetisi, kurdun koyuna oranla düşman olduğuna, kuzunun ise dost olduğuna hüküm veren yetidir; çünkü hayalleme yetisi bir kavrama yetisidir (*kuvve derrâke*), dolayısıyla kendisi dışında başka bir yetinin ortaya konmasına gerek bulunmaksızın, onun bir yargı gücünün bulunması zorunludur. Hayalleme yetisi ancak bir kavrama yetisi olmadığı takdirde, İbn Sînâ'nın söyledikleri mümkün olabilirdi. O hâlde, hayvanlarda, özellikle tabiatları dolayısıyla birçok sanatlara sahip olan hayvanlarda, hayalleme yetisinin dışında bir yetinin eklenmesinin hiçbir anlamı yoktur; çünkü bu konudaki hayaller duyulardan elde edilmemekte, onların akıl edilir sûretle hayallenene sûret arasında aracı olan idrakler

[820] olduğu anlaşılmaktadır. Bu sûretin durumu *fil-Hiss ve'l-Mahsus* (*De Sensu et Sensato*) adlı yapıtta özetle anlatılmıştır. O hâlde, bu meseleyi burada bırakıp, bu adamın (Gazzâlî'nin) filozoflara yönelttiği itirazı incelemeye girişelim.

Gazzâlî der ki:

İlk kanıt, filozofların şu sözlerinde ifade edilmektedir: Aklî bilgiler insan nefslerinde yer alırlar ve sınırlıdırlar. Bu bilgilerde bölünmeyen birimler bulunur; dolayısıyla onların mahallerinin de bölünmez olması gerekir. Her cismin bölünebilir oluşu, onun mahallinin cisim olmayan¹²⁶ bir şey olduğunu

126 "Bölünmeyen" yerine "cisim olmayan" terimini daha uygun bulduk.

göstermektedir. Bunu mantıkta şart koşulan şekillere uygulamak mümkündür. Bu en basit şekilde şöyle ifade edilebilir: Eğer bilginin mahalli bölünebilen bir cisim olsaydı, onda bilgi de bölünebilir olurdu. Oysa onda bulunan bilgi bölünemezdir. O hâlde bilginin mahalli cisim değildir. Bu, istisnâ önermesinde sonurtunun (*talî*) reddedildiği şartlı bir tasımdır. Buradan övertinin (*mukaddem*) bütünüyle reddedildiği sonucu çıkmaktadır. Bu tasım biçiminin doğruluğunu incelemeye gerek bulunmadığı gibi, iki öncülün de incelenmesine gerek yoktur; çünkü birinci öncül, *“bölünebilen bir şeyde bulunan her şey, mahallinde varsayılan bölünme dolayısıyla, zorunlu olarak bölünebilir”* sözümüzdür. Bu öncül, kendisinden kuşku duyulması mümkün olmayan bir ilk öncüdür. İkinci öncül ise, *“insanda bölünmeyen bir tek bilgi yer alır; çünkü bu bilginin sonsuzca bölünmesi imkânsızdır; sonu bulunduğu takdirde ise, zorunlu olarak bölünmeyen birimleri içine alır”* sözümüzdür. Kısaca biz nesneleri bildiğimiz hâlde, onların parçaları bulunmadığı için, bir kısmının yokluğunu, bir kısmının da sürekliliğini düşünemeyiz. [821]

Buna iki aşamada karşı çıkılabilir: Birinci aşamada şöyle demek mümkündür: *“Bilginin mahalli yer kaplayan, bölünmeyen bir atomdur (cevher ferd)”* diyen kimseye nasıl karşı çıkarsınız? Aslında durumun böyle olduğu kelâmcıların görüşünden anlaşılmaktadır. Böylece geriye bütün bilgilerin bir atomda nasıl yer aldığı ve onu çevreleyen bütün atomların bu bilgilerden nasıl yoksun oldukları sorusunu çözümlemenin imkânsızlığı kalmaktadır. Bu imkânsızlığın hiçbir değeri bulunmamaktadır; çünkü onların görüşlerine karşı da şu soru yöneltilebilir: Nefs nasıl olur da yer kaplayan, belirli olmayan, ne bedende ne de beden dışında bulunan, ne cisme bitişik ne de ondan ayrı olan bir tek şey olabilir? Ancak biz, bu nokta üzerinde ısrar etmiyoruz. Çünkü atom konusunda çok şey söylenebilir. Filozofların bu konuda anlatılması uzun sürecektir olan geometrik kanıtları bulunmaktadır. Bu kanıtlardan birisi şudur: Acaba iki atom arasında bulunan bir atoma bunlardan biri ötekinin dokunduğu tarafla aynı tarafa mı dokunur, yoksa başka bir tarafa

mi? Bunlardan birinin ötekinin dokunduğu tarafa dokunması imkânsızdır; çünkü buradan her iki tarafın birbirine dokunduğu (birbiri ile çakıştığı) sonucu çıkar; zira dokunana dokunan da dokunuyor demektir. Eğer bu atomlardan biri ötekinin dokunduğu taraftan başka bir tarafa dokunuyorsa, burada da [822] çokluk ve bölünmenin kabulü söz konusu demektir. Bu güçlüğün çözümünü uzun zaman, alır; dolayısıyla biz bunu incelemeye girişmeyeceğiz. O hâlde öteki aşamaya dönelim.

İkinci aşamada ise şöyle diyebiliriz: Cisimde yer alan her şeyin bölünmesi gerekir, şeklindeki sözünüz, koyunun kuruntu yetisinin kurdun düşmanlığını kavradığı şeklindeki görüşünüzle geçersiz olmaktadır; çünkü bir tek şeyin hükmünde bölünmenin bulunduğu düşünülemez; zira düşmanlığın bir parçası bulunmadığı içindir ki, onun bir kısmının kavrandığı, bir kısmının da yok olduğu düşünülemez. Sizce, bunun kavranması cismanî bir yetide gerçekleşir. Hayvanların nefsi cisimlerde yerleşirler ve ölümden sonra da yok olurlar. Filozoflar bu konuda birleşirler. Eğer onların beş duyu ile, ortak duyu ile ve sûretleri koruyan yetiyle kavranan nesnelerde bölünmenin bulunabileceğini düşünmeleri mümkün ise, maddede bulunması şart olmayan bu anlamlarla bölünmenin bulunabileceğini düşünmeleri mümkün değildir.

Eğer koyunun maddeden soyutlanmış salt düşmanlığı idrak etmeyip, belirli somut bir kurdun düşmanlığını kendi bireyi ve biçimine ilişkin olarak kavradığı ve yalnızca aklî yetinin gerçekleri maddelerden ve bireylerden soyutlanmış olarak kavradığı söylenirse, deriz ki: Koyun kurdun [önce] rengini ve biçimini, sonra da düşmanlığını kavramıştır. Eğer renk ve aynı zamanda şekil de görme yetisinde izlenim bırakır ve görme mahallinin bölünmesiyle bölünürse, bu durumda düşmanlık ne ile kavranacaktır? Eğer cisimle kavranacaksa düşmanlığın bölünmesi gerekir. Bölündüğü takdirde, bu kavrama ne durumda olacaktır; onun parçası nasıl olacaktır; acaba düşmanlığın bir parçasının kavranması mı olacaktır, ki bu durumda onun nasıl olur da bir parçası bulunabilir, yoksa her parça bütün düşmanlığı mı idrak edecektir, ki bu durumda da

düşmanlık mahallin her parçasında kavranacağı için, tekrar [823] tekrar bilinmiş olacaktır; keşke bu soruların yanıtlarını bilebilseydim. O hâlde bu sorun, onların kanıtlarında mutlaka çözümlenmesi gereken bir güçlük ortaya çıkarmaktadır.

Eğer “*bu akıl edilirlerde bir çelişkiyi ortaya koyar; oysa akıl edilirler çelişmezler; çünkü siz, bir tek bilgi bölünemez ve bölünmeyen şey de bölünen bir cisimde bulunmaz şeklindeki iki öncülden şüphe edemediğiniz takdirde sonuçtan da şüphe edemezsiniz*” denirse buna şöyle cevap verilebilir: Biz bu kitabı, yalnızca filozofların görüşlerindeki tutarsızlıkları ve çelişkileri açıklamak için yazdık; nitekim böyle bir çelişki söz konusudur; çünkü onunla şu iki husustan biri, yani ya onların aklî (*natıka*) nefs ya da kuruntu yetisi hakkında söyledikleri çelişmektedir.

Ayrıca biz deriz ki: Bu çelişki açıkça ortaya koymaktadır ki, onlar tasımın hangi noktasında karışıklık olduğundan habersizdirler. Belki de bu karışıklık onların şu sözünde yer almaktadır: Bilgi cisimde, rengin renkli olanda izlenim bırakması gibi, bir izlenim bırakmaktadır. Renk renklerin bölünmesiyle bölündüğü gibi, bilgi de mahallin bölünmesiyle bölünür. Buradaki yanlış, izlenim sözcüğünde yer almaktadır; çünkü bilginin mahalline oranı, rengin renkliye oranına benzetilemeyebilir ve böylece de bilginin mahallini kapsadığı onda izlenim bıraktığı ve her yanına yayıldığı ve bu mahallin bölünmesiyle bölünebileceği söylenebilir. Belki de bilginin mahalline oranı, mahal bölündüğü hâlde, kendisi bölünmeyen, tersine mahalline oranı, düşmanlığın kavranmasının cisme oranına benzeyen bir başka bakımdandır. Niteliklerin mahallerine oranları, bir tek biçimle [824] sınırlı olmadığı gibi, kendisine güvenebileceğimiz ayrıntılı bir bilgi ile de bilinmemektedir. Orantının ayrıntılarını bilmeden bu konuda hüküm vermek, kendisine güvenilemeyecek bir hüküm vermektir. Kısaca onların sözünü ettikleri hususların güçlü ve üstün bir sanıya dayalı şeyler oldukları inkâr edilemez. Bu hususların ancak yanlış olması mümkün olmayan ve kendisinden kuşku duyulmayan kesin bir bilgi ile bilindiği inkâr edilebilir. İşte bu tarzda bu konuda bir kuşku yaratılabilir.

Derim ki:

Filozofların burada kullanmış olduğu öncüller, belirsiz bir biçimde ele alındığı takdirde, Gazzâlî'nin sözünü ettiği itiraz bağlayıcı olur. Çünkü *"cisimde yer alan her nitelik cismin bölünmesiyle bölünür"* sözümüzden şu iki şey anlaşılır: Bunlardan birincisi, cismin bir parçasında yer alan bu sıfatın bir parçasının tanımının, beyaz cisimde beyazlığın bulunması gibi, bütünü de tanımı olmasıdır; çünkü sözü edilen cisimdeki beyazlığın her parçasının tanımı, bütün beyazlığın tanımı ile aynı tanıma sahiptir. İkincisi ise, niteliğin özel bir şekil bulunmaksızın cisme ilişkin olmasıdır. Bu nitelik de yine gözdeki görme yetisi [825] gibi, onun bütünü ve parçasına ilişkin tanımlarının aynı ölçüde olması şeklinde değil, konusunun (*mevzu'*) azı ve çoğu kabul etmesinden dolayı azı ve çoğu kabul etmesi anlamında, cismin bölünmesiyle bölünür. İşte bu nedenle, sağlıklı kişilerdeki görme yetisi, hastalıklı olanların görme yetisinden; gençlerin görme yetisi de yaşlıların görme yetisinden daha güçlüdür. Her iki sınıf görme yetisinde ortak olan husus, onların iki bireyden oluşmasıdır, yani onlar nitelik bakımından bölünebilir, mahiyet bakımından ise bölünemez; başka bir deyişle, onlar, ya tanım ve mahiyet bakımından aynı kalırlar, ya da geçersiz olurlar. Nicelik bakımından, belirli bir parçaya bölünebilen şeyler, tanım ve mahiyet bakımından aynıdır. Herhangi bir parçaya bölünemeyenler ise ancak azlık ve çokluk bakımından, öncekinden farklı imiş gibi görünürler, ondan ayrılan parçanın fiili geriye kalanın fiili değildir; çünkü zayıf görme yetisinden ayrılan fiil, zayıf görme fiilini yerine getirmez. Her iki sınıf görme yetisi, rengin de aynı şekilde konusunun bölünmesiyle herhangi bir parçaya bölünmemesi noktasında birleşmektedir. Burada rengin tanımı olduğu gibi kalır; daha doğrusu, bölünme öyle bir parçada sona erer ki, bu parçaya bölündüğü takdirde, renk ortadan kalkar. Bu bölünmeyi sürekli olarak bir bütün hâlinde [826] tutan şey, ancak sürekli olması itibarıyla sürekli olanın tabiatı, yani sürekliliğin sûretidir.

Bu öncül, bu hâliyle, yani bu iki türden bölünmeyi kabul eden her şeyin mahallinin herhangi bir cisim olduğu, kendi-

liğinden açıkça bilinmektedir. Yine bunun evirilmiş de, yani cisimde bulunan her şeyin bu iki türden bölünmeden biri ile bölünmeyi kabul ettiği de aynı ölçüde açıkça bilinmektedir. Bu doğru olunca, onun zıddının evirilmişinin, yani bu türden biriyle bölünmeyi kabul etmeyen şeyin cisimde bulunamayacağı hususunu da, bu konu hakkında bir bilgiye sahipsen doğru olduğunu kabul etmen gerekir. Eğer buna akıl edilir tümel kavramlar konusundan açıkça anlaşılan, onların bireysel sûretler olmadıkları için, bu iki türden biriyle bölünmeyi kabul etmedikleri hususu da eklenirse, buradan akıl edilirlerin mahallinin herhangi bir cisim olmadığı ve onları meydana getiren yetinin de cisimde bulunan bir yeti olmadığı sonucunun çıktığı açıkça anlaşılır. Dolayısıyla onların mahallinin kendi özünü ve başkalarını kavrayan ruhânî bir yer olması gerekir.

Gazzâlî ise, iki türlü bölünmeden birini kabul edip, bu benimsediği bölünme türünü tümel aklî kavramlardan kaldırdığı için görme ve hayalleme yetilerinde bulunan ikinci tür bölünme ile itirazda bulunmuş ve bu konuda safsataya dayalı sözler sarf etmiştir. Oysa psikoloji (*ilm en-nefs*) cedel sanatı- [827] la kavranmayacak kadar kapalı ve yüce bir ilimdir.

Bunun yanı sıra, Gazzâlî, İbn Sînâ'nın kanıtını yeterince anlayamamıştır; çünkü İbn Sînâ (*er-recul*) kanıtını, şu sözüne dayandırmaktadır: Eğer akıl edilirler cisimde bulunsalardı, cisme ait olan bölünemez ya da bölünebilir bir parçada (*şey-de*) bulunmaları gerekirdi. Daha sonra İbn Sînâ, onların cisme ait bölünemeyen bir parçada bulunmasını geçersiz kılmıştır. Bunu geçersiz kılınca da, aklın cisimde bulunduğu takdirde, cisme ait olan bölünemez bir parçada bulunabileceğini reddetmiştir. Daha sonra ise, o aklın cisme ait bölünebilir bir parçada bulunmasını geçersiz kılmış ve böylece de onun asla bir cisimde bulunamayacağı ortaya çıkmıştır.¹²⁷

Gazzâlî bu bölümlerden birini geçersiz kılarak şöyle demiştir: Akılla cisim arasındaki ilişkinin başka türlü bir ilişki olması imkânsız değildir. Buradan açıkça anlaşılacağı üzere akıl

127 Bkz. *Avicenna's De Anima*, ss. 210-214, *Kîtâb en-Necât*, ss. 287-290.

cisme bağlandığı takdirde ortaya yalnızca iki türlü ilişki çıkar; bunlardan biri aklın bölünebilir bir mahal ile olan ilişkisi, ikincisi ise onun bölünemeyen bir mahal ile olan ilişkisidir.

Bu kanıt şu şekilde tamamlanmaktadır: Aklın nefsin yeti-
[828] lerinden hiçbirisi ile sûretin mahal ile bağlantısı şeklinde bir bağlantısı yoktur; çünkü aklın cisimle bağlantılı olduğu reddedildiği takdirde, cisimle bağlantılı olan nefsin yetilerinden herhangi biri ile bağlantılı olduğunun reddedilmesi gerekir. Eğer akıl nefsin yetilerinden biri ile bağlantılı olsaydı, Aristoteles'in de dediği gibi, onun ancak bu yeti sayesinde bir fiili bulunurdu. Durum böyle olsaydı, bu yeti akli kavrayamazdı. İşte bu Aristoteles'in aklın ayırık bir varlığı bulunduğunu açık-larken dayanmış olduğu kanıttır.¹²⁸

Şimdi de Gazzâlî'nin filozofların ileri sürdüğü ikinci kanıtla ilişkin ikinci itirazından söz edelim. Fakat daha önce filozofların kanıtları, ait oldukları bağlamdan (*sanattan*) çıkarıldıkları takdirde, bu kanıtların cedele dayalı kanıtlar olmaktan ileri gidemeyeceklerini bilmek gerekir. İşte bu nedenle, bu kitabımızın amacı, onda yer alan ve iki zümreye (*fırkaya*) mal edilen görüşlerin doğurduğu sonuçları bildirmek ve bu iki görüş sahibinden hangisine tutarsızlık ve çelişki isnat etmenin daha doğru olduğun açıklamaktır.

[829] Gazzâlî der ki:

İkinci kanıt filozofların şu sözlerinde deyimlendirilir: Maddelerden soyutlanmış bir tek aklî kavramın bilgisi, ilintilerin cisimsel tözlerde bıraktıkları izlenim gibi, maddede bir izlenim bıraksaydı, daha önce de geçtiği gibi cismin bölünmesiyle zorunlu olarak onun da bölünmesi gerekirdi. Eğer maddede izlenim bırakmıyor ve maddeye de yayılmış değilse ve izlenim sözcüğünden de hoşlanılmıyorsa, başka bir ifade kullanarak, şöyle diyelim: Acaba bilginin bilenle bir ilişkisi var mıdır, yoksa yok mudur? Bir ilişkinin olmaması imkânsızdır; çünkü bilenden bu ilişki kaldırıldığı takdirde, onun bilgi ile bilen olması niçin bu bilgi ile bilen olmamasından daha uygun olmuş-

tur? Eğer bir ilişki söz konusu ise, şu üç olasılığın bulunması, yani ya söz konusu ilişkinin mahallin her parçasına ya belirli bazı parçalarına ait olması, ya da bu parçalardan hiçbirinin onunla ilişkisi bulunmaması gerekir. Bu parçalardan hiçbirinin onunla ilişkisi bulunmadığını söylemek yanlıştır; çünkü birimler için bir ilişki söz konusu olmadığı takdirde, bütün için de bir ilişki söz konusu olamaz; zira birbirinden ayrı olan şeylerin toplamı da ayrıdır. İlişkinin bazı parçalar için söz konusu olduğunu söylemek de yanlıştır; çünkü kendisi için bir ilişki söz konusu olmayan parça, böyle bir anlamı içermemektedir ve aslında sözünü ettiğimiz konu bu değildir. Varsayılan her parçanın özle bir ilişkisi bulunduğunu söylemek de yine yanlıştır; çünkü her parçanın, bir bütün olarak bilginin özülle olan bir ilişkisi bulunsaydı, parçalardan her birinin kavramı, bütün kavramın bir parçası olmayıp, bütün olarak kavramın kendisi olur ve bu kavram fiilen sonsuz kez kavranan aklî bir [830] kavram olurdu. Eğer her parçanın başka bir parçanın bilginin özülle olan ilişkisinden başka bir ilişkisi bulunsaydı, bu durumda bilginin özü kavram bakımından bölünürdü. Biz, bir tek kavramı her yönden bilmenin kavram bakımından bölünemeyeceğini açıklamıştık. Eğer her bir parçanın bilginin özüne ait bir şeyle olan ilişkisi, başkasının sahip olduğu ilişkiden başka bir şey olsaydı, bu durumda bilginin özünün bölünmesi de daha açık bir gerçek olurdu ki, böyle bir şey imkânsızdır. Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki, beş duyuda izlenim bırakan duyulurlar, ancak bölünebilir tikel sûretlerin görüntüleridirler. Çünkü kavrama, kavranan şeyin görüntüsünün kavrayanın nefsinde meydana gelmesi anlamına gelir. Dolayısıyla duyularla algılanan görüntünün her parçasının cismanî organın bir parçasıyla ilişkisi vardır.

Buna daha önce itiraz edilmişti. Çünkü izlenim sözcüğünü ilişki sözcüğü ile değiştirmek, daha önce de sözünü ettikleri gibi, koyunun kuruntu yetisinde, kurdun bıraktığı düşmanlık izlenimi konusundaki kuşkuyu ortadan kaldırmaz; zira bu, kavramadan başka bir şey olmayıp, kavramanın onunla ilişkisi vardır. Bu ilişki için sizin söylemiş olduğunuz husus-

lar gereklidir; çünkü düşmanlık, görüntüsü ölçülü bir cisimde izlenim bırakacak ve parçaları cismin parçalarıyla ilişkili olacak şekilde sayısal niceliği olan ölçülü bir şey değildir. Kurdun biçiminin ölçülü olması sorunu çözmez; çünkü koyun kurdun şeklinden başka bir şeyi kavramıştır ki, o da aykırılık, zıtlık ve düşmanlıktır. Biçime eklenen bu düşmanlığın bir ölçüsü bulunmadığı hâlde, koyun bunu ölçülebilir bir cisim sayesinde [831] kavramıştır. İşte bu, zorunlu olarak bu kanıtta, daha öncekinde olduğu gibi, bir güçlüğü ortaya koymaktadır.

Eğer bir kimse “*siz bu kanıtları, ‘bilgi, cisme ait yer kaplayan parçalanmayan bir tözde (cevherde), yani atomda bulunur’ sözüyle reddetmiş olmuyor musunuz?*” derse, deriz ki: Hayır, çünkü atom konusundaki tartışma çözümü uzun zaman alacak geometri konularıyla ilgilidir. Ayrıca, burada güçlüğü gideren bir durum da söz konusu değildir; çünkü kudret ve iradenin de, bu durumda, bu parçada bulunması gerekir. Zira insan bir fiili yerine getirir ve bu fiil de ancak onun kudret ve iradesi sayesinde düşünülebilir. İrade de ancak bilgi aracılığıyla tasavvur edilebilir. Yazma kudreti elde ve parmaklarda bulunur; onu bilmek, elde bulunmaz; çünkü elin kesilmesiyle kudret ortadan kalkmaz. Ayrıca onun iradesi de elde değildir; çünkü insan onu, eli felç geçirdikten sonra da irade edebilir. Elin fiili yerine getirememesi, iradenin yokluğundan değil, kudretin yokluğundan ileri gelmektedir.

Derim ki:

Bu sözler, kendi başına bütünlük arz eden açıklama olmayıp, daha önceki görüşü tamamlar; çünkü önceki görüş, bilginin, mahallinin bölünmesiyle bölünemeyeceğini ortaya koymaktadır. Burada üçlü bir bölünmeden yararlanılmak suretiyle bu hususun açıklanmasına girişilmiştir.

[832] Gazzâlî, yapmış olduğu ilk itirazı korumaktadır. Onun böyle bir itiraza başvurmasının nedeni, kendileri hakkında madde- sel bölünmeden söz edilen iki anlamı tam olarak ortaya koymamış olmasıdır. Çünkü filozoflar, aklın; ilintilerin, mahallerin bölünmesiyle bölünmesine benzer biçimde, mahallinin bölün-

mesiyle bölünebileceğini inkâr edince ve burada cismanî kavrama yetilerinde bulunan başka türlü bir cisimsel bölünmenin olması söz konusu olunca, bu yetiler hakkında kendilerinde bir kuşku uyanmıştır. Kesin kanıt, bu iki türlü bölünmenin akıl için söz konusu olmadığı ortaya konunca, ancak tamamlanmış olur. Cisimde bulunan her şeyin bu iki türlü bölünmeden birine sahip olması gerektiği açıkça bilinmektedir. Cisimde bulunan başka bir varlık türünün, yani tanım bakımından konusunun bölünmesiyle bölünmeyen şeyin, konusundan ayrı olup olmadığı şeklinde bir kuşku duyulabilir. Çünkü biz, konunun çoğu parçalarının yok olduğunu, fakat bu türden bir varlığın, yani bireysel kavramın yok olmadığını görmekteyiz. Tıpkı sûretin, içinde yer aldığı konunun bir parçası ya da parçalarının yok olmasıyla yok olmaması gibi, onun, aynı şekilde, bütün yok olduğu hâlde, yok olmadığı ve sûretin fiilinin, konusundan ötürü yok olmasının, sanatların fiilinin, sahip olduğu aletten ötürü yok olmasına benzediği sanılır. İşte bu nedenle, Aristoteles şöyle demektedir: Eğer yaşlı bir kimse gencin sahip olduğu bir göze sahip olsaydı, gencin görmesi gibi görürdü.¹²⁹ Aristoteles, böylece, yaşlı kimsenin görme yetisinde vuku bulan eksikliğin, bu yetinin olmayışından değil, görme organının eksikliğinden ileri geldiğinin sanılabileceğini anlatmak istemektedir. O, buna, organın iş görememesini ya da duyuların algılamasına engel olan baygınlık, sarhoşluk ve hastalık sırasında bu organın çoğu parçalarının görev yapamamasını kanıt olarak ileri sürmektedir. Çünkü bu durumlarda yetilerin yok olmadıklarından kuşku duyulmaz. Bu durum çoğu hayvanların, ikiye bölündükleri hâlde, yaşamaları ve çoğu bitkilerin de, kendilerinde kavrama yetisi olmadığı hâlde, bu nitelikte olmasından da açıkça anlaşılmaktadır. Nefs konusundaki tartışma son derecede kapalıdır. Dolayısıyla yüce Tanrı bu iş için insanlardan ilimde derinleşmiş olan bilginleri seçmiştir. İşte bu nedenle yüce Tanrı, insanların bu konuda kendisine soru yöneltmeleri üzerine, böyle bir soru biçiminin kendilerine yaraşmadığını bildirerek şöyle demiştir:

129 Aristoteles, *De Anima*, I, 4. 408b, 20-25.

*"Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar. De ki: Ruh Rabb'immin emrin-dedir: Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir."*¹³⁰

- [834] Ölümün bu anlamda uykuya benzetilmesi nefsin kalıcı ve sürekli olduğu hususunda açık bir kanıt oluşturmaktadır; çünkü nefsin kendisi yok olmadığı hâlde, fiili, uyku sırasında, organının işleyişini durdurmasıyla, yok olmaktadır. Dolayısıyla onun ölüm sırasındaki durumunun uyku sırasındaki durumuna benzemesi gerekir; çünkü parçalar için aynı hüküm geçerlidir. Bu da herkesin ortaklaşa kabul edebileceği, halkın doğruluğuna inanabileceği ve bilginlere nefsin kalıcılığını ortaya koymak konusunda izleyecekleri yolu gösterecek bir kanıttır. Bu husus yüce Tanrı'nın şu sözünden açıkça anlaşıl-maktadır:

*"Tanrı, öleceklerin ölmeleri anında, ölmeyeceklerin de uykuları sı-rasında ruhlarını alır."*¹³¹

Gazzâlî der ki:

Üçüncü kanıtı onlar şöyle ifade ederler: Eğer bilgi cismin bir parçasında bulunsaydı, insanın bütün parçaları arasında yalnızca bu parça bilen olurdu. Oysa insana bilen denmekte-dir. Bilginlik onun özel bir parçasına değil, bütününe verilen bir niteliktir.

Bu saçma bir görüştür; çünkü insana, gören, işiten ve tadan adları da verilir. Aynı şekilde hayvanlar da aynı niteliklerle ni-telendirilirler. Bu durum duyulur nesnelerin kavranmasının cisimde bulunmadığını göstermez; aslında bu, bir tür meca-za başvurmaktır ve bir insanın Bağdat'ın bütününde değil de, belli bir yöresinde bulunduğu hâlde, bütüne izafe edilerek, Bağdat'ta olduğunu söylemeye benzer.

- [835] Derim ki:

Aklın insanın özel bir organına bağlanamayacağı kabul edildiğinde, -bu husus kendiliğinden bilinmediği için daha önce ona kanıt getirilmişti- buradan onun mahallinin belli bir cisim olmadığı sonucunun çıkmayacağı ve insanın bilgin

130 İsrâ Sûresi, 17/85.

131 Zümer Sûresi, 39/42.

olduğu şeklindeki sözümüzün, onun gören olduğu şeklindeki sözümüze benzemediği açıktır. Çünkü onun özel bir organla gören olduğu kendiliğinden açıkça bilindiğine göre, insanın mutlak anlamda görme yetisine sahip olduğunu, ancak Araplar ve öteki uluslar bu hususu kendi dillerinde böyle ifade ettikleri için, söyledığımız açıkça ortaya çıkar. Aklın kendine özgü bir organı bulunmadığına göre, insanın bilen olduğu sözümüzün, onun bir parçasının bilgili olmasından ileri gelmediği açıkça anlaşılır. Fakat bunun nasıl olduğu kendiliğinden bilinen bir husus değildir; çünkü burada beynin neresinde bulundukları bilinen hayalleme, düşünme ve anımsama yetilerinde olduğu gibi, ne özel bir organ, ne de belli bir uzvun özel bir yeri bulunduğu açıkça bilinmektedir.

Gazzâlî, der ki:

Dördüncü kanıt şudur: Söz gelişi, bilgi, kalp veya beynin bir parçasında yer alsaydı bilgisizliğin de, onun karşıtı olduğu için, kalbin ya da beynin başka bir parçasında bulunması ve böylece insanın aynı anda bir tek şeyi hem bilen hem de bilmeyen olması gerekirdi. Böyle bir şey imkânsız olduğuna göre, bilgisizliğin mahallinin bilginin de mahalli olduğu ve bu mahallin de kendisinde iki zıddın bulunması imkânsız olan bir tek şey olduğu ortaya çıkmaktadır. Eğer bu mahal bölünebilir olsaydı, bilgisizliğin onun bir bölümünde, bilginin de bir başka bölümünde bulunması imkânsız olmazdı; çünkü bir mahâlde bulunan şey, başka bir mahâlde bulunan karşıtına zıt olamaz. Nitekim bir tek atta bulunan alacalık ve bir tek gözde bulunan siyahlık ve beyazlık, aslında iki mahâlde bulunmaktadır. Duyularda ise böyle bir şey söz kopuşu değildir; çünkü onların kavramalarının bir karşıtı yoktur; ancak onlar bazen kavrarlar bazen de kavramazlar; dolayısıyla bu iki husus arasında yalnızca varlık ve yokluk bakımından bir karşıtlık söz konusudur. O hâlde, şöyle söylememizde hiçbir sakınca yoktur: İnsanın göz ve kulak gibi, kimi parçalarıyla kavradığı hâlde, bedeninin öteki parçalarıyla kavrayamamasında hiçbir çelişki yoktur. Sizin “bilginlik, bilgisizliğin karşıtıdır” şeklindeki sözünüzle bu durumdan kurtulmak mümkün

değildir. Buradaki hüküm bütün bedeni ilgilendirir; çünkü hükmün, nedenin mahallinin dışında bulunması imkânsızdır. O hâlde, bilgin, bilginin kendisinde bulunduğu mahaldir. Eğer bu ad bütüne verilirse, böyle bir şey ancak mecazî bir anlamda yapılabilir. Söz gelişi, bir kimse Bağdat'ın bir bölümünde bulunduğu hâlde, onun Bağdat'ta bulunduğu söylenebilir. Yine görmenin ayak ve elde meydana gelmeyip, yalnızca göze ait bir şey olduğunu kesinlikle bildiğimiz hâlde, bir kimsenin “gören kişi” olduğu söylenebilir. Hükümlerin karşıtlığı, nedenlerin karşıtlığına benzer, çünkü hükümler nedenlerin mahalli ile sınırlıdır. İnsana ait bilgi ve bilgisizliği kabule yatkın olan mahallin bir tek olup, orada birbirlerine karşıt olduklarını söylemekle bu durumdan kurtulmak mümkün değildir. Çünkü size göre, kendisinde hayat bulunan bir cisim bilgiyi de, [837] bilgisizliği de kabul edebilir ve bu konuda hayattan başka bir koşul da bulunmamaktadır. Sizce bedeninin öteki parçaları da bilginin kabulünde aynı durumdadır.

Buna şöyle karşı çıkılabilir: Bu, şehvet, istek (*şevk*), irade konusunda size (filozoflara) karşı yöneltilebilir; çünkü bu hususlar, hayvanlarda da, insanlarda da bulunmaktadır. Bunlar cisimde yerleşik olarak bulunan kavramlardır. Ayrıca bir kimsenin arzuladığı şeyden kaçınması ve onda bir mahâlde istegin, bir başka mahâlde de nefretin bulunması dolayısıyla herhangi bir şey konusunda nefret ve eğilimin aynı anda bir arada bulunması imkânsızdır. Ancak böyle bir şey, onların cisimlerde bulunmadığını göstermez; çünkü bu yetilerin, sayıca çok ve çeşitli organlara dağılmış olsalar da, onları birbirine bağlayan bir bağlayıcıları bulunmaktadır ki, o da hem hayvanlarda hem de insanlarda bulunan nefstir. Bu bağlayıcı varlık, bir tek olduğuna göre, ona oranla çelişik ilişkilerin bulunması imkânsızdır. Bu durum, nefsin hayvanlarda olduğunun aksine, cisimde yerleşik olarak bulunmadığını göstermez.

Derim ki:

Burada Gazzâlî'nin filozoflardan aktarmış olduklarından bilginin kesinlikle bir cisimde bulunmadığı değil, yalnızca,

onun, rengin ve genellikle bütün ilintilerin cisimde bulunması gibi, bulunmadığı sonucu çıkar. Çünkü bilginin mahallinin hem bir şeyi bilmemeyi, hem de bilmeyi kabul etmesinin imkânsızlığı, zorunlu olarak onun birliğini gösterir. Gerçekten de karşıtlar aynı mahâlde bulunmazlar. Bu türlü bir imkânsızlık, kavramaya ilişkin olsa da olmasa da, bütün nitelikler için söz konusudur. Alıcılık bakımından bilginin mahalline özgü [838] olan husus, onun karşıtları, yani bir şeyi ve zıddını birlikte kavramasıdır. Böyle bir şey ancak bölünmeyen bir mahâlde, bölünmeyen bir kavrama sayesinde meydana gelebilir; çünkü hüküm veren, zorunlu olarak bir tektir. İşte bu nedenle, karşıtları bilmenin bir tek bilgi olduğu söylenir. Bu türlü bir alıcılık, zorunlu olarak nefse özgü olan bir şeydir. Ancak filozofların açıkça ortaya koydukları üzere, beş duyu üzerinde hüküm veren ortak duyunun durumu işte böyledir. Onlarca bu ortak duyu cismanîdir. İşte bundan dolayı, burada aklın cisimde bulunmayacağı konusunda herhangi bir kanıt yoktur; çünkü biz daha önce belirttik ki, bir şeye yerleşme hâli, kavrayıcı olmayan niteliklerde yerleşme ve kavrayıcı olan niteliklerde yerleşme olmak üzere, iki türlüdür.

Gazzâlî'nin filozoflara karşı bu konuda yönelttiği itiraz doğrudur. Bu itiraza göre, istekli nefis (*en-nefs en-nuzû'îyye*), zıtları aynı anda istemediği hâlde, cismanîdir. Ben, nefsin kalıcılığına bunu kanıt getiren hiçbir filozof tanımıyorum. Ancak Gazzâlî'nin şu görüşünü önemsemeyenler böyle bir kanıt getirebilirler. Her kavrama yetisi, kavrayışında, iki çelişğin bir arada bulunmaması özelliğine sahiptir. Nitekim nefsin dışındaki iki karşıtın da bir tek konuda bir arada bulunmama özelliği vardır. Bu hususta kavrama yetileri kavrayıcı olmayan yetilerle ortak özelliğe sahiptir. Kavrama yetileri, aynı anda var [839] olan karşıtlar üzerinde hüküm verme, yani onlardan birini ikincinin bilgisi ile bilme özelliğine sahiptir. Nefsani olmayan yetilerin ise, cismin bölünmesiyle bölünebilme özelliği vardır. Dolayısıyla karşıtlar bir tek parçada değil, bir tek cismin çeşitli parçalarında aynı anda bulunabilirler, Nefs, böyle bir bölünmeyle bölünemeyen bir mahal olduğuna göre, iki çelişğin bu

mahallin iki parçasında aynı anda bulunması söz konusu olamaz. İşte bundan dolayıdır ki, bütün bu sözler, bu konularda filozofların görüşlerini kavrayamayan kimselerin sözleridir. Nefsin kalıcılığına, onun aynı anda çelişikler üzerinde hüküm vermediğini kanıt olarak getiren kimsenin anlayışı ne kadar kıttır! Çünkü bu kimse, bundan nefsin mahallinin bölünmeyen bir tek şey olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Bu bölünmeyen mahallin kesinlikle ilintilerin mahallerinin bölünmesi tarzında bölünemez olduğuna kanıt nedir?

Gazzâlî, der ki:

Onlar (Filozoflar) beşinci kanıtı şöyle ifade ederler: Eğer akıl, akıl edileni cismanî bir organla kavrayaydı, kendi özünü kavrayamazdı. Oysa bu önermedeki sonurtu imkânsızdır; [840] çünkü o kendi özünü kavramaktadır. O hâlde, öneriti de imkânsızdır. [Buna karşılık] biz deriz ki: Sonurtunun zıddının istisna edilmesinden, öneritin zıddının ortaya çıkması sonucunun doğduğu kabul edilmektedir. Ancak, böyle bir şey sonurtu ile öneriti arasındaki zorunlu bağlantı saptandığında söz konusu olabilir. Aslında biz, sonurtunun zorunluluğunu kabul etmemekteyiz. Böyle olunca, [sizin sonurtu ile öneriti arasındaki zorunlu ilişki] konusundaki kanıtınız nedir?

Buna kanıt olarak şöyle denebilir: Görme, cisimde bulunduğundan, görme ile ilişkili değildir; nitekim görme, görülemediği gibi, işitme de işitilemez; öteki duyularda da durum aynıdır. Eğer akıl da ancak bir cisim aracılığıyla kavrayaydı, kendi özünü kavrayamazdı. Oysa akıl, başkasını kavradığı gibi, kendi özünü de kavramaktadır; çünkü içimizden biri, başkasını kavradığı gibi, kendi özünü, bu arada başkasını ve kendi özünü kavradığını da kavrar. Buna yanıt olarak deriz ki: Sizin söyledikleriniz şu iki açıdan geçersizdir:

1- Bizce görme, kendi özüyle ilişkili olabilir ve böylece o, tıpkı bir tek bilginin, hem başkasını bilmek hem de kendi özünü bilmek olması gibi, hem başkasını hem de kendi özünü görme olur. Ancak olayların akışı bunun aksi bir yönde oluşmaktadır. Olayların akışını değiştirmek ise bizce mümkündür.

2- Daha kuvvetli olan bu ikinci yönü şöyle ifade edebiliriz: Böyle bir şeyi biz duyular konusunda kabul etmekteyiz. Fakat böyle bir şey bazı duyular için imkânsız olduğunda, başkaları için niçin imkânsız olsun? Duyuların, cismanî olmak bakımından ortak olmakla birlikte, kavrama açısından farklı özelliklere sahip olması niçin imkânsız olsun? Nitekim görme ile dokunma, dokunmanın ancak dokunan organın dokunulan şeye temas etmesi suretiyle kavramayı elde etmesi bakımından, birbirinden ayrılmaktadır. Tat almada da durum böyle olup, tat alma görmeden farklıdır; çünkü görmenin meydana gelebilmesi için [görenle görülenin birbirinden] ayrı olması (*infisâl*) şarttır; işte bundan dolayıdır ki bir kimse göz kapaklarını kapattığı takdirde, göz kapağının rengini göremez; çünkü göz kapağı gözden uzakta değildir. Bu ayrılık cisme muhtaç olmak bakımından bir ayrılığı gerektirmez. Dolayısıyla cismanî duyularda akıl adı verilen bir şeyin bulunması ve onun başkalarından kendi özünü kavraması bakımından ayrılması [841] imkânsız değildir.

Derim ki:

Gazzâlî'nin ilk itirazı olan *"olayların akışının değiştirilmesi ve görme duyusunun kendi özünü görmesi mümkündür"* şeklindeki sözü saçmalığın ve sahtekârlığın son derecesidir. Daha önce biz bu konudan söz etmiştik.

Gazzâlî'nin *"cisimsel kavramanın kendi özünü kavraması imkânsız değildir"* şeklindeki ikinci itirazı ise, belli bir doyuruculuk gücüne sahiptir. Fakat onları böyle bir görüşe yönelten neden anlaşıldığında, böyle bir varsayımın imkânsızlığı bilinmiş olur; çünkü kavrama etkin ve edilgin, yani kavrayanla kavranan arasında bulunan bir şeydir. Duyunun bir tek yönden hem etkin hem de edilgin olması imkânsızdır. Etkin ve edilgin onda iki yönden bulunur: Etkinlik sûret bakımından, edilginlik ise heyûlâ (*ilk madde*)'dan ötürü duyuda bulunur. Hiçbir bileşik, özü kavramayı sağlayan şeyden başka olacağı için, kendi özünü kavrayamaz; zira o, ancak kendi özünün bir parçası ile kavrayabilir ve akli da akıl edilenin kendisidir. Bu

durumda eğer bileşik kendi özünü kavrasaydı, basite dönüşür
[842] ve bütün de parça hâline gelirdi. Oysa bütün bunlar imkânsızdır. Bu görüş burada bu şekilde ortaya konsaydı, doyurucu (*mukni'an*) olurdu. Bu görüş kesin kanıta dayalı bir düzene göre yazılıydı, yani önce gelmesi gereken sonuçlar başa yerleştirilseydi, kesin kanıta dayalı bir hâle dönüşmesi mümkün olurdu.

Gazzâlî, der ki:

Onlar altıncı kanıtı şöyle ifade ederler: Eğer akıl görme duyusu gibi cismanî bir organla kavramış olsaydı, öteki duyular gibi, organını kavrayamazdı. Fakat o beyni, kalbi ve organı olduğu ileri sürülen şeyi kavramaktadır. Böylece onun bir organı, bir mahalli olmadığı kanıtlanmış olmaktadır. Eğer böyle olmasaydı, onlar kavrayamazdı.

Buna karşı yapılacak itiraz daha önceki itiraza benzer. Biz deriz ki: Görme duyusunun mahallini kavraması imkânsız olmayıp, onun mahallini kavrayamaması, olayların olağan akışına bağlı olan bir şeydir. Ya da biz şöyle diyebiliriz. Daha önce de geçtiği gibi, duyular cisimlerde yerleşik olarak bulunması bakımından ortak olsa da, bu anlamda farklı olmaları niçin imkânsız olsun? Cisimde bulunan bir şeyin kendi mahalli olan cismi kavramasının imkânsız olduğunu niçin ileri sürüyorsunuz? Belli bir tikelden belirsiz bir tikel yargıya varmak niçin
[843] zorunlu olsun? Geçersiz olduğu herkesçe bilinen ve mantıkta sözü edilen hususlardan biri, bir tikel ya da birçok tikellerden hareket ederek, tümel bir yargıya varmaktır. Bu türlü bir akıl yürütmeye filozoflar, bir kimsenin "*bütün hayvanlar çığneme sırasında alt çenelerini oynatırlar; çünkü biz bütün hayvanları gözleyerek böyle bir sonuca ulaştık*" demesini örnek olarak gösterirler. Bu durumda onun böyle bir yargıya varması Timsah'tan haberdar olmamasından ileri gelmektedir; çünkü Timsah üst çenesini oynatır. Onlar (filozoflar) yalnızca beş duyu üzerinde bir tümevarımda bulunmuşlar; duyumları hep bilinen özellikte bulmuşlar ve hepsinin bu biçimde olduğuna hükmetmişlerdir. Belki de akıl öteki hayvanlara oranla

Timsah'ın durumu ne ise öteki duyulara oranla kendisinin durumu da o olan bir başka duyudur. O hâlde, duyular, cismanî olmakla birlikte, mahallerini kavrayan ve kavramayan olmak üzere ikiye ayrılırlar. Nitekim onlar, görme duyusu gibi, kavranan nesneyi, temas etmeksizin, kavrayan ve tat alma ve dokunma duyusu gibi, onu ancak temas etmek suretiyle kavrayan duyular olmak üzere iki bölüme ayrılmaktadır. Öte yandan filozofların sözünü ettikleri husus, belli bir sanıya yol açıyorsa, güvenilir, kesin bir bilgiye iletmiyor demektir.

Denebilir ki: Biz yalnızca duyular konusundaki tümevarım işlemine dayanmıyoruz; tersine biz kesin kanıta dayanıyor ve diyoruz ki, kalp ya da beyin insanın nefsi olsaydı, bunların kavramaları onun bilgisinin dışında kalmaz ve tıpkı kendi özünü kavramadan edemediği gibi, her an onları kavramadan da edemezdi; çünkü hiç kimsenin özü kendisinden habersiz değildir; aksine herkesin özü sürekli olarak kendi özünde kendi özünü kanıtlar. İnsan, kalpten ve beyinden söz edildiğini işitmedikçe, ya da onları ameliyat (*teşrih*) suretiyle gözlemedikçe, onları kavrayamaz ve var olduklarına inanmaz. Eğer akıl bir cisimde bulunsaydı, bu cismi sürekli olarak kavraması ya da sürekli olarak kavrayamaması gerekirdi. Oysa bu iki [844] olasılıktan hiçbirisi de doğru değildir; tersine o, bazen kavramakta, bazen de kavrayamamaktadır.

Bu husus şu şekilde ortaya konabilir: Bir mahâlde bulunan kavrama, ancak bir mahal ile ilişkisi olmasından ötürü, mahalli kavrar. Oysa kavramanın mahâlde bulunmaktan başka bir ilişkisi bulunduğu düşünülemez. O hâlde, bırakın da onu sürekli olarak kavrasın. Eğer bu ilişki yeterli değilse, onun sürekli olarak kavramaması gerekir; çünkü kavramanın mahal ile başka bir ilişkisinin bulunması mümkün değildir. Nitekim o, kendi özünü kavradığı içindir ki özünü sürekli olarak kavrar ve hiçbir zaman ondan habersiz değildir.

Deriz ki: İnsan kendi özünün bilincinde olduğu ve ondan habersiz olmadığı sürece, bedeni ve cisminin de bilincindedir. Gerçekten de kalp adı, sûreti, biçimi onun için belirlenmiş

olmadığı hâlde, o kendi özünü bir cisim olarak görmekte ve böylece kendisinin, giysileri içinde ve evinde bulunduğu söylenebilmektedir. Oysa filozofların sözünü ettikleri nefsin ne evle ne de giysi ile herhangi bir ilişkisi vardır. İnsanın nefsin cisme ait olduğunu söylemesi zorunludur. Onun, nefsinin biçimini ve adını bilmemesi, beynin ön tarafında iki meme ucuna benzeyen çıkıntı hâlinde bulunan koklama mahallini bilmemesine benzer. Her insan kokuyu cismi ile kavradığını bildiği hâlde, kavrama mahalli onun için biçimsiz ve belirsizdir; gerçi o, bu mahallin, insanın alt tarafından daha çok üst tarafına daha yakın olduğunu ve üst tarafta bulunan organlardan kulağın iç tarafından daha çok burnun iç tarafına daha yakın olduğunu da kavramaktadır. İşte insan kendi özünün bu şekilde bilincindedir ve onun var olmasını sağlayan kimliğinin, ayaklarından daha çok kalbine ve göğsüne yakın olduğunu bilmektedir; çünkü kendi özünün ayaksız da bulunabileceğini düşündüğü hâlde, kalpsiz bulunabileceğini düşünememektedir. [845] Filozofların, insanın kendi cismini bazen bilip, bazen bilmediği şeklindeki sözleri doğru değildir.

Derim ki:

Onun, cisim ya da cisimdeki bir yeti olanın kendi özünü, duyuların cisimlerdeki özlerini kavramayan kavrama yetileri olmaları nedeniyle, kavrayamayacağı şeklindeki itirazına gelince, bu itiraz kesin bilgi sağlamayan bir tümevarım (*istikra'*) niteliğindedir. Gazzâlî'nin bunu, "*her hayvan alt çenesini oynatır*" şeklinde ortaya konan tümevarıma bezetmesi, kesinlikle söyleyebilirim ki, bir bakımdan yanlış, bir bakımdan doğrudur. Gazzâlî'nin söz konusu tümevarım biçimine karşı çıkışı şundan ileri gelmektedir: "*Her hayvan alt çenesini oynatır*" biçimindeki tümevarım, bütün hayvan türlerini içine almadığı için eksik bir tümevarımdır. Buna karşılık, hiçbir duyu kendi özünü kavrayamaz, görüşünde olan kimse, kesinlikle söyleyebilirim ki, tam bir tümevarım yapmış olmaktadır; çünkü beş duyudan başka bir duyu bulunmamaktadır. Duyuları gözlemekle varılan "*Hiçbir kavrama yetisi cisimde değildir*" şeklindeki hükme gelince, bu, "*her hayvan alt çenesini oynatır*"

hükmüne ulaştıran tümevarıma benzemektedir; çünkü böyle bir şeyi kabul eden kimse, nasıl ki bütün hayvanları gözden geçirmemişse, aynı şekilde duyuları gözlemekle hiçbir kavrama yetisinin cisimde bulunmadığını kabul eden kimse de, bütün kavrama yetilerini gözden geçirmiş değildir.

Gazzâlî'nin filozoflardan *"eğer akıl cisimde bulunsaydı, [846] kavraması sırasında içinde bulunduğu cismi kavrardı"* şeklinde aktardığı sözler aptalca ileri sürülmüş boş sözler olup, aslında filozofların sözleri değildir. Çünkü bir şeyin varlığını kavrayan herkes, o şeyi tanımıyla kavradığı takdirde, ancak böyle bir şey söz konusu olabilir. Oysa durum böyle değildir; çünkü biz nefsi ve birçok şeyi kavradığımız hâlde, onların tanımını kavramamaktayız. Eğer biz nefsin tanımını varlığı ile birlikte kavramış olsaydık, zorunlu olarak onun tanımından onun bir cisimde bulunup bulunmadığını öğrenmiş olurduk. Çünkü nefis bir cisimde bulunsaydı, cisim zorunlu olarak onun tanımında bulunurdu. Bir cisimde bulunmadığı takdirde ise, cisim nefsin tanımında yer almazdı. Bu konuda inanılması gereken husus işte budur.

Gazzâlî'nin, *"insan nefsin, bedeninin hangi organında olduğunu ayırt edemese de, kendi cisminde bulunduğunun bilincindedir"* şeklindeki itirazına gelince, bu kesinlikle söyleyebilirim ki, doğrudur. Eski filozoflar bu konuda ayrılmışlardır. Ancak nefsin cisimde bulunduğunu bilmemiz, onun cisimle varlığını sürdürdüğünü bilmek anlamına gelmez; çünkü bu, kendiliğinden açıkça bilinen bir husus değildir. Eski ve yeni filozofların ayrıldıkları husus işte budur; çünkü cisim nefis için bir [847] organ durumunda olsaydı, cisim sayesinde bir varlığa sahip olmazdı. Cismin ilintinin mahalli olması durumunda ise, nefsin ancak cisim sayesinde bir varlığı bulunurdu.

Gazzâlî der ki:

Filozoflar yedinci kanıtı şöyle ifade ederler: Cisimsel organlarla kavrayan yetiler kavrama işlemini uzun süre yapmaları hâlinde yorulurlar; çünkü hareketin sürmesi cisimlerin bileşimini (*mizacını*) bozar ve onları yorgun düşürür. Aynı

şekilde kavramayı güçlü ve aşırı bir biçimde etkileyen nesneler de onları zayıflatır ve hatta kimi zaman da bozar; bunun bir sonucu olarak, işitme duyusuna oranla yüksek ses ve görme duyusuna oranla parlak ışık gibi, daha alçak ve zayıf olanı kavrayamaz. Böylece bu durum alçak sesin kavranmasını ve güç görülebilen zayıf nesneleri görmeyi bozar ya da engeller. Hatta çok tatlı olan bir şeyi tadan kimse, bunun üzerine daha az tatlı olan bir şeyin tadını alamaz.

Aklî yetiler konusunda ise durum bunun tersinedir; çünkü bu yetilerin akıl edilirleri incelemeyi sürdürmesi onu yormaz ve apaçık zorunlu hakikatleri kavramak, gizli kuramsal hakikatleri kavramak konusunda onları güçlendirir, zayıflatmaz. [848] Kimi zaman bu yetilere yorgunluk ilâşirse, bu durum onların hayal yetisini kullanmalarından ve ondan yardım almalarından ileri gelir. Bu nedenle hayal yetisinin organı zayıflar ve akla hizmet etmez.

Bu konudaki itirazımız daha önceki itirazımıza benzer. Bu konuda deriz ki: Cisimsel duyuların bu konularda farklı olmaları imkânsız değildir. Dolayısıyla onlardan bazıları için geçerli olan şeyin başkaları için de geçerli olması gerekmez; aslında cisimlerin de farklılık göstermeleri imkânsız değildir. Bu durumda belli bir hareket türü bu cisimlerden bazılarını zayıflatır, belli bir hareket türü ise bazılarını güçlendirir ve onları zayıflatmaz. Eğer bu hareket türü onlar üzerinde etkili olsaydı, onların gücünün yenilenmesine neden olur ve böylece onlar onun kendileri üzerindeki etkisini duymazlardı. Bütün bunlar mümkündür; çünkü bazı nesneler için kabul edilen hükmün bütün nesneler için kabul edilmesi gerekmez.

Derim ki:

Bu, onların (filozofların) eski bir kanıtıdır. Bu kanıt şöyle ifade edilebilir: Aklın, güçlü bir akıl ediliri kavradıktan sonra, ondan daha az güçlü olanını kavraması daha kolaydır. İşte bu göstermektedir ki, onun kavraması cisim sayesinde değildir; çünkü biz cisimsel kavrama yetilerinin, kavramayı güçlü bir biçimde etkileyen nesnelerden kavramasını zayıflatacak öl-

çüde etkilendiklerini görmekteyiz. Böylece onların kavramayı güçlü bir biçimde etkileyen nesnelerden etkilenmesiyle kavranması daha kolay olan şeyleri kavraması mümkün olmaz. Bunun nedeni şudur: Cisimde bulunan her sûretin cisimde bulunması, bu bulunuş sırasında adı geçen cismin ondan etkilenmesiyle söz konusu olur; çünkü cisimle sûret zorunlu olarak birbirlerinden farklı şeylerdir; böyle olmasaydı, sûret cisimde bulunmazdı. Filozoflar, akıl edilirleri kabul eden şeyin akıl edilirlerden etkilenmediğini görünce, bu kabul eden şeyin cisim olmadığına kesin hüküm vermişlerdir. [849]

Bu hususta tartışmaya gerek yoktur. Çünkü sûretin kendisinde bulunmasından isteyerek ya da istemeyerek az çok etkilenen her mahal zorunlu olarak cismanîdir. Bunun tersi, yani her cismanî nesnenin kendisinde hasıl olan sûretten etkilendiği de doğrudur. Cismin etkilenmesinin ölçüsü söz konusu sûretin cisimle karışmış olması ölçüsündedir. Bunun nedeni de, her oluşun dönüşümün sonucu olmasıdır. Eğer sûret dönüşüme uğramadan cisimde bulunsaydı, kendisinden, var oluşu sırasında, mahallin etkilenmediği bir cismanî sûretin bulunması mümkün olurdu.

Gazzâlî, der ki:

Onlar sekizinci kanıtı da şöyle ifade ederler: Bedenin bütün parçalarının yetileri kırk ya da kırk yılı aşan bir sürede gelişme dönemini bitirip, duraklama dönemine girdikten sonra, zayıflar. Böylece görme, işitme vb. yetileri zayıflamış olur. Aklî yetiler ise, çoğu kez, ancak bu aşamadan sonra güçlenir. Buna karşı, bedenin hastalanması ve yaşlılık dolayısıyla bunama sırasında akıl edilirleri incelemenin imkânsızlığı kanıt olarak ileri sürülemez; çünkü bazı hâllerde beden zayıf olduğu hâlde, aklın güçlü olduğu açıkça bilindiğinden, onun kendi özülüyle var olduğu da açıkça bilinir. Bedenin faaliyetini durdurmasıyla aklın da faaliyetini durdurması, onun varlık bakımından bedene bağlı olmasını gerektirmez; çünkü sonurtunun kendisinin istisna edilmesi herhangi bir sonuca ulaştırmaz. Nitekim biz şöyle deriz: Eğer aklî yeti varlık bakımından

bedene bağlı olsaydı, bedenın zayıflaması her zaman için onu zayıflatırdı. Oysa sonurtu imkânsızdır; dolayısıyla önerti de imkânsızdır. Bizim somurtunun bazı hâllerde bulunduğunu söylememiz, önertinin de bulunmasını gerektirmez.

Ayrıca bunun nedeni, nefsin, herhangi bir engel bulunmadığı ve herhangi bir şey tarafından meşgul edilmediği takdirde, özü dolayısıyla bir fiilin bulunmasıdır. Çünkü nefsin, bedene oranla onu yönetmek ve denetlemek olan bir fiili, bir de ilkelerine ve özüne oranla akıl edilirleri kavramak olan bir başka fiili bulunmaktadır. Nefsin bu her iki fiili de birbirlerini engeller ve birbirlerine karşıttırlar. Nefs bunlardan biriyle meşgul olunca, ötekinden yüz çevirir ve böylece onun her ikisini aynı anda yapması imkânsız olur. Nefsin bedenle ilgili meşguliyetleri; duyumlama, hayalleme, istekler, öfkeler, korku, üzüntü ve acıdır. Bir akıl ediliri düşünmeye başladığın anda, bütün öteki şeylere yönelmen imkânsız olur. Gerçekten de salt duyunun kendisi aklın organına ya da özüne herhangi bir zarar gelmeksizin, onu kavramaktan ve incelemekten alıkoyabilir. Bunun nedeni, nefsin dikkatini bir fiile [851] yöneltip, ötekinden alıkoymasıdır. İşte bundan dolayıdır ki, acı, korku ve hastalık sırasında aklın inceleme işlevi ortadan kalkar; çünkü bunlar aynı zamanda beyinde meydana gelen bir hastalıktır. Nefsin iki türlü fiilindeki farklılık dolayısıyla bu fiillerin birbirlerini engellemeleri niçin imkânsız olsun? Aynı türden birden fazla fiil, onların birbirlerini engellemelerini gerektirebilir; çünkü korku acıyı, istek öfkeyi ve bir akıl ediliri incelemek de bir başka akıl ediliri incelemeyi ortadan kaldırır. Bedendeki bir hastalığın bilgilerin mahallinde vuku bulmadığının kanıtı, bedenın sağlığa kavuşmasıyla yeniden bilgileri öğrenmeye muhtaç olmaması, aksine bedenın önceki hâlini alması ve herhangi bir öğrenime başvurmada bu bilgilerin ona geri dönmesidir.

Buna bizim itirazımız şudur: Yetilerin azlığı ve çokluğunun sayılamayacak kadar çok nedenleri vardır. Söz gelişi, kimi yetiler, insan yaşamının başlarında, kimileri ortalarında ve kimileri de sonlarında güçlenir. Akıl da aynı durumdadır ve bura-

da akla en yakın olan olasılığın ileri sürülmesinden başka bir kanıt bulunmamaktadır. Koklama ve görmenin cisimde bulunmaları bakımından eşit oldukları hâlde, birbirinden farklı olması, kırk yaşından sonra koklamanın güçlenip, görmenin zayıflaması imkânsız değildir. Nitekim hayvanlardaki bu yetiler farklı olup, onlardan kimilerinde koklama, kimilerinde işitme, kimilerinde de görme duyusu güçlüdür; çünkü onlar [852] mizaçları bakımından birbirlerinden farklı olup, bu hususları tam olarak kavramak mümkün değildir. Aynı şekilde organların mizacının da bireylere ve durumlara göre değişiklik göstermesi imkânsız değildir. Zayıflığın akıldan önce görmede meydana gelmesinin nedenlerinden biri, görme duyusunun daha önce bulunmasıdır; çünkü insan doğar doğmaz görme duyusuna sahip olduğu hâlde, aklı 15 ya da daha ileri yaşlardan önce olgunlaşmaz. Nitekim insanların bu konuda farklı görüşlere sahip oldukları görülmektedir. Hatta saç sakaldan önce var olduğu için saçların kırılmasının sakalın kırılmasından daha önce olduğu söylenmiştir. Bir kimse bu nedenleri inceler ve bu hususları olayların olağan akışına bağlamazsa, onun bunlara güvenilir bir bilgiyi dayandırması mümkün değildir; çünkü yetileri güçlendiren ya da zayıflatan hususlarda söz konusu olan olasılıklar sayısızdır.

Dolayısıyla bundan hiçbir kesin bilgi ortaya çıkmaz.

Derim ki:

Kavrama yetilerinin içinde bulundukları nesnenin doğal sıcaklığa sahip olan şey olduğu ve bu doğal sıcaklığa sahip olan nesneye de 40 yaşından sonra eksikliğin iliştigi kabul edildiği takdirde, bu bakımdan aklın da öteki yetiler gibi olması, yani onun içinde bulunduğu nesne doğal sıcaklığa sahip olan şey olduğu takdirde, bu doğal sıcaklığa sahip olan nesnenin yaşlanmasıyla aklın da yaşlanması gerekir. Buna karşılık, eğer aklın ve duyuların içinde bulundukları nesnelerin farklı oldukları düşünüldüğü takdirde ise, bunların yaşam sürelerinin eşit olması gerekmez.

Gazzâlî, der ki:

Onlar dokuzuncu kanıtı şöyle ifade ederler: Nasıl olur da insan, ilintileriyle birlikte cisimden ibaret olabilir? Çünkü bu cisimler sürekli olarak çözülme ve eksilme hâlinedirler ve be-sin, bu çözülüp eksilenin yerini almaktadır. Söz gelişi, cenin hâ-linden çıkıp, yeni doğan bir bebeğin sık sık hastalandığını, za-yıfladığını, daha sonra şişmanlayıp, geliştiğini gördüğümüzde, şöyle diyebiliriz: Onda 40 yaşından sonra, doğduktan hemen sonra görülen parçalardan hiçbirisi kalmamıştır; çünkü varlığın başlangıcında yalnızca sperma parçalarından ibaret olduğu hâlde, şimdi onda bu parçalardan hiçbirisi kalmamış, bütün bun-lar çözülerek, başka şeylere dönüşmüş ve bu cisim, söz konusu olan cisimden başka bir şey hâline gelmiştir. Yine de biz deriz ki: Bu insan söz konusu insanın tıpkısıdır; öyle ki, bütün parça-ları değiştiği hâlde, onunla birlikte çocukluğunun ilk yıllarına ait birtakım bilgiler kalmıştır. Bu da göstermektedir ki, nefsin bedenden ayrı bir varlığı vardır ve beden onun aletidir.

Buna şöyle itiraz ederiz: Bu, küçüklükleri büyüklükleriyle karşılaştırıldığında, hayvanlar ve bitkilerle ilgili olan şeylere aykırı düşmektedir; çünkü tıpkı insanla ilgili olarak söylen-diği gibi, onların birbirinin aynı oldukları söylenebilir. Oysa böyle bir şey onun cisim olmayan bir varlığı olduğunu gös-termez.

Bilgi hakkında söylenenler, hayal gücünün sûretlerinin bellekte korunduğu ileri sürülerek, geçersiz kılınabilir; çünkü bunlar, küçük çocukta, beynin parçaları değişse de, yaşlanın-caya dek kalır.

[854] Derim ki:

Bu, nefsin kalıcılığı konusunda eskilerden hiçbirinin kul-lanmadığı bir kanıttır. Onlar bunu ancak bireylerde doğum-dan ölüme dek kalıcı bir töz bulunduğunu ve onlardan çoğunun inandıkları üzere, nesnelerin sürekli akış hâlinde bulunma-dıklarını göstermek için kullanmışlardır. Bu filozoflar zorunlu bilgiyi inkâr etmişler ve böylece Eflâtun, sûretleri işe karıştır-mak zorunda kalmıştır. Bununla vakit harcamanın hiçbir an-lamı yoktur ve Gazzâlî'nin de bu kanıtı itirazı doğrudur.

Gazzâlî, der ki:

Onlar onuncu kanıtı şöyle ifade ederler: Aklî yeti, kelâm-cıların "*hâller*" adını verdikleri genel aklî tümelleri kavrar; dolayısıyla o, duyunun belirli bir insan bireyini duyumladığı anda, bu duyumlanan bireyden başka olan mutlak insanı kavramış olur. Çünkü bu duyumlanan birey belirli bir mekânda, özel bir renkte, özel bir ölçüde ve belirli bir durumda bulun- [855]maktadır; akıl edilir mutlak insan ise, bu özelliklerden soyutlanmış olup, her ne kadar duyumlanan nesnenin rengi, ölçüsü, durum ve yerine sahip olmasa da, insan adı verilen her şey bu kavramın içinde yer alır. Hattâ gelecekte varlığı mümkün olan insan da bu kavramın içinde yer almaktadır. Nitekim insan yok olduğu takdirde, onun akıldaki hakikati bu özelliklerden soyutlanmış olarak kalır.

Duyumun somut olarak (*bireysel olarak*) duyumladığı, bütün nesnelerin durumu da böyledir. Böylece akıl, buradan bu bireyin hakikatini madde ve durumlardan soyutlanmış bir tümel olarak elde etmiş ve bunun sonucu olarak bireyin sıfatları, bitki ve hayvanların cisimliği, insanın canlılığı gibi özünlû; insanın ve bitkinin beyazlık ve uzunluğu gibi ilintili olmak üzere, ikiye ayrılır [İnsan ve bitki cinsi ve duyularla algılanan bir birey olarak kavranmayan her şey için bu niteliklerin özünlû ya da ilintili olduklarına hükmedilir. O hâlde, duyumlanan maddesel bağlantılardan soyutlanmış tümel, onca, akılla kavranan ve aklında değişmez olarak bulunan bir kavramdır. Bu akıl edilir tümele (*küllîye*) işaret edilemediği, gibi, onun bir durumu ve ölçüsü de yoktur. Ya onun durumdan ve maddeden soyutlanmış olması, soyutlanan şeye oranladır ki, böyle bir şey imkânsızdır; çünkü soyutlanan şey bir duruma, yere ve ölçüye sahiptir; ya da onun soyutlanmış olması, soyutlayana, yani akıl eden nefse oranladır. Buna göre nefsin bir durumunun bulunmaması, kendisine işaret edilememesi ve bir ölçüye sahip olmaması gerekir; tersine nefis bu türlü şeylere sahip olsaydı, kendisinde bulunan şeyler de bunlara sahip olurdu. Buna şu karşılık verilebilir: Sizin (Filozofların), akılda bulunduklarını kabul ettiğiniz tümel kavram kabul

edilemez. Aslında akılda ancak duyuda yer alan şeyler bulunabilir; ancak onlar duyuda toplu olarak bulunurlar. Duyu onları birbirinden ayırarak, ele almadığı hâlde, akıl böyle bir şeyi yapabilir. Ayrıca söz konusu ayırım yapıldığında, akılda bağlantılarından ayrılıp, tek başına kalan şey, tikel olması bakımından, bağlantılarıyla birlikte bulunan şeye benzer; şu kadar var ki, akılda bulunan şeyin akıl edilirle ve benzerleriyle bir tek ilişkisi bulunmaktadır; böylece onun bu anlamda tümel olduğu söylenir. Çünkü akılda, ilkin duyularla kavranan tek akıl edilirin sûreti bulunmaktadır. Bu sûretin, bu cinsten diğer bireylerle olan ilişkisi bir tek ilişkidir. Bir kimse (biri-ni gördükten sonra) bir başkasını görürse, onun zihninde insandan sonra atı gördüğünde olduğunun tersine başka bir insan şekli oluşmaz. Çünkü insanı gördükten sonra atı gören kimsenin zihninde iki farklı sûret meydana gelmektedir. Aynı durum duyularda da söz konusudur; çünkü suyu gören bir kimsenin hayalinde bir sûret meydana gelir; bu kimse daha sonra kanı görürse, onun hayalinde başka bir sûret oluşur; fakat bu kimse, başka bir su görürse, onun hayalinde başka bir sûret meydana gelmeyip, hayalinde su olarak izlenim bırakan sûret, tek tek her suyun bir örneğidir. Bu nedenle onun bu anlamda tümel olduğu sanılabilir.

Aynı şekilde, bir kimse söz gelişi, eli görünce, elin parçalarının birbirlerine göre durumu, yani elin yüzeyi, parmakların elin üzerinde bölünmesi ve parmakların tırnaklarda son bulması; ayrıca elin küçüklüğü, büyüklüğü ve rengi de, onun hayalinde ve aklında izlenim bırakır. Bu kimse (daha sonra), her bakımdan birinciye benzeyen bir başka el görünce, yeniden onun hayalinde başka bir sûret meydana gelmez. Aslında bu ikinci gözlem, onun hayalinde yeni bir şeyin oluşmasında etkili olmaz. Nitekim, daha önce aynı kap içinde, aynı ölçüde su gören kimse, bu suyu yeniden görünce, onun hayalinde yeni bir sûret oluşmaz. Bazen bir kimse, renk ve ölçü bakımından ilk gördüğünden başka bir el görebilir ve böylece onun hayalinde başka bir renk ve başka bir ölçü meydana gelebilirse de elin başka bir sûreti meydana gelmez; çünkü küçük siyah

el, büyük beyaz elle, parçalarının durumu bakımından, ortak oldukları hâlde, bunlar yalnızca renk ve ölçü bakımından birbirlerinden ayrırırlar. El olması bakımından birinciye eşit olan şeyin sûreti değişmez; çünkü her iki sûret de birbirinin aynıdır; yalnızca sûret bakımından farklı olan şeylerin sûreti değişiktir. Tümelin (*küllînin*) hem duyudaki hem de akıldaki anlamı işte budur; çünkü akıl, bir hayvanın cisminin sûretini kavradığında, bitkiden cisimlik bakımından yeni bir sûret elde etmez; nitekim hayalde iki farklı zamanda iki ayrı suyun sûretinin kavranmasıyla da, yeni bir izlenim elde edilemez. Benzer her nesnede de aynı durum söz konusudur. Fakat bu hiçbir duruma sahip olmayan bir tümelin (*küllînin*) varlığını kabul etmeye izin vermez. Bununla birlikte akıl, kendisine işaret edilmeyen ve hiçbir duruma sahip olmayan bir şeyin varlığına hükmedebilir; nitekim o, evrenin yaratıcısının varlığına hükmedebilmektedir; oysa böyle bir varlığın cisimde bulunmasının düşünülemediği hususunun nereden kaynaklandığının açıklanması gerekmektedir. Bu durumda maddeden soyutlanmış olan şey, aklın ve akıl edenin dışında akıl edilenin kendisidir. Maddelerden elde edilen sûretlere gelince, bu sûretlerin elde edilmesi, daha önce sözünü ettiğimiz biçimde olur].

Derim ki:

Bu kanıtla ilgili olarak Gazzâlî'nin filozoflardan aktardıkları şu anlama gelmektedir. Akıl türde ortak olan bireylerden, bu bireylerin paylaştıkları bir tek kavramı idrak eder; bu kavram söz konusu türün mahiyeti olup, çoğalmasına neden olan mekân, durum ve maddeler gibi, bireylerin bireyler olarak bölünmelerini sağlayan şeyler aracılığıyla bölünmez. Dolayısıyla bu kavramın var olup, yok olmaması ve onun kendisinde bulunduğu bireylerden birinin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkmaması gerekir. İşte bu nedenledir ki, bilgiler öncesiz olup, ancak ilinti olarak, yani onların Zeyd ve Amr'a ilişik olması nedeniyle, var olup, yok olurlar. Başka bir deyişle, onlar ilişiklik dolayısıyla yok olup, kendi özlerinde yok olmazlar; çünkü onlar var olup, yok olsalardı, bu ilişiklik kendi tözle- [856]

rinde bulunur ve aynı şeyde birleşmezlerdi. Filozoflar derler ki: Akılla ilgili olarak bu durum saptanınca ve aklın da nefste bulunduğu göz önüne alınınca, nefsin bireylerin bölünmesiyle bölünmemesi ve hem Zeyd hem de Amr'da aynı şeyi ifade etmesi gerekir. Akılla ilgili bu kanıt, güçlü bir kanıttır, çünkü akılda bireysel anlam taşıyan hiçbir şey yoktur. Bireylerin çoğalmasına neden olan ilintilerden soyutlanmış olup, kavrama gücüne sahip bir şey olsa da, ünlü filozoflar, nefsin bireyin tabiatından ayrı olmadığını söylerler. İşte bu, incelenmesi gereken bir noktadır.

Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği itiraz ise, şuna indirgenebilir: Akıl bireysel bir kavramdır; tümellik (*küllîlik*) ona ilişmiştir. İşte bu nedenle Gazzâlî, aklın bireylerde ortak olan kavramı gözlemesini duyunun aynı şeyi birçok kez gözlemesine benzetmektedir; çünkü bu ortak kavram, önce bir olup, [857] tümel bir kavram değildir. Söz gelişi Zeyd'deki hayvanlık, sayıca Hâlid'de görülenin aynıdır. Böyle bir şey ise, yanlıştır; çünkü durum böyle olsaydı, duyum-idraki ile akıl-idraki arasında hiçbir ayrılık bulunmazdı. Gazzâlî'nin sözleri, uzun olduğu için ancak buraya kadar naklettim.

19. Doğal Nesneler

[858]

On Dokuzuncu Tartışma: Doğal Nesneler

Bundan sonra Gazzâlî, filozofların, nefsin var olduktan sonra yok olamayacağı konusunda, iki kanıtlarının bulunduğunu söylemektedir.

Bu kanıtlardan birisi şudur: Nefs yok olduğu takdirde, yokluğunun şu üç biçimde olması gerekir: Ya nefs bedeninin yok olmasıyla yok olur; ya kendisinde bulunan bir karşıt dolayısıyla [859] yok olur; ya da güçlü olan varlığın gücüyle yok olur. Nefsin, bedeninin yok olmasıyla yok olması geçersizdir; çünkü nefs bedenden ayrıdır. Yine onun bir zıddının bulunması da imkânsızdır; çünkü ayrık tözün bir zıddı yoktur. Nihayet güçlü olan varlığın, gücünün, daha önce de geçtiği gibi, yokluğa ilişmesi geçersizdir.

Gazzâlî, filozoflara karşı çıkararak, *“biz nefsin bedenden ayrı olduğunu kabul etmeyiz”* demektedir. Ayrıca İbn Sînâ'nın özellikle benimsediği görüşe göre, nefisler bedenlerin çoğalmasıyla çoğalır, çünkü nefsin bütün bireylerde her bakımdan sayıca bir olması, birçok imkânsızlıklar doğurur; söz gelişi, *“Zeyd bir şeyi bilince Amr'ın da o şeyi bilmesi Amr o şeyi bilmeyince, Zeyd'in de bilmemesi gerekir”* gibi söz konusu görüşün gerektirdiği birtakım imkânsızlıklar söz konusu olur. Gazzâlî, bu görüşü kabul etmeyerek şöyle demektedir: Bedenlerin çoğalmasıyla nefislerin de çoğalmasının düşünülmesi hâlinde, nefislerin bedenlere bağlı olması gerekir. Bu durumda nefisler [860] zorunlu olarak bedenlerin yok olmalarıyla yok olurlar.

Filozoflar buna karşı şöyle diyebilirler: İki şey arasında, sevenle sevilen ve demirle mıknatıs arasındaki ilişki gibi bir bağlılık ve sevgi ilişkisi bulunduğu, bunlardan birinin yokluğu ötekinin yokluğunu gerektirmez. Fakat tartışmacı onlara (filozoflara), nefislerin maddelerden ayrı oldukları hâlde, bireyleşmelerini ve sayıca çoğalmalarını sağlayan nedenin ne olduğunu sorabilir; çünkü sayıca bireysel çokluk, ancak

maddenin yol açtığı bir durumdur. Ancak nefslerin kalıcılığını ve çokluğunu ileri süren kimse şöyle diyebilir: Nefs, ince bir maddede yani, gök cisimlerinden akan nefساني ısıda yer almaktadır; bu ise ateş olmadığı gibi, kendisinde ateş ilkesi de yoktur; aksine onda bu dünyadaki cisimleri ve cisimlerde bulunan nefsleri yaratan nefsler yer almaktadır. Filozoflardan hiçbirisi, unsurlarda hayvanları ve bitkileri meydana getiren yetilerin taşıyıcısı göksel ısının bulunduğu konusunda ayrılmamışlardır. Bununla birlikte, onlardan bazıları, buna göksel “doğal yeti” adını verirler. Galen ise, buna, “sûretlendirme [861] yetisi”, kimi kez de “yaratıcı” adını verir ve şöyle der: Açıkça görülmektedir ki, hayvanların, kendilerini yaratan bilge bir yapıcısı bulunmakta ve bu da hayvan cesedinin anatomik incelenmesinden anlaşılmaktadır; fakat bu yapıcının nerede olduğu ve tözünün ne olduğu, insanın bilgisi dışındadır.¹³² Buradan hareketle Eflâtun, nefsin bedenden ayrı olduğunu kanıtlanmaktadır; çünkü bedeni yaratan ve sûretlendiren nefstir. *Eğer beden* nefsin varlığının koşulu olsaydı, nefis ne bedeni ne de bedenın sûretini yaratırdı.¹³³ Ne olduğu çok açık olarak bilinen bu yaratıcı nefis önce üremeyen hayvanlarda, daha sonra da üreyen hayvanlarda görülmektedir. Nasıl ki, biz nefsin doğal ısıya eklenmiş bir kavram (*şey*) olduğunu, çünkü ısının ısı olarak düzenli, akla uygun fiiller yapma işlevine sahip olmadığını biliyorsak, aynı şekilde tohumlarda bulunan ısının da yaratmak ve sûretlendirmek için yeterli olmadığını bilmekteyiz. Unsur larda hayvan, bitki, maden türlerinden her birini yaratan nefsler bulunduğu konusunda filozoflar arasında bir ayrılık yoktur. Bütün bunlar, [onlara göre] var olmaları ve varlıklarını sürdürmeleri için, bir yönetime ve kendilerini [862] ni koruyan güçlere muhtaçtırlar. Bu nefsler ya gök cisimlerinin nefsleriyle bu dünyada duyularla algılanan cisimlerdeki nefsler arasında bir aracı gibidirler, -ki, bu durumda onlar, kesinlikle bu dünyadaki nefslere ve bedenlere egemendirler ve buradan da cin konusundaki görüş doğmaktadır- ya da on-

132 Galen için bkz. *De plac. Hipp. et Plat.*, Mueller s. 809. 6.

133 Bu tümce, Eflâtun'da değil, Plotinus'ta bulunmaktadır. Bkz. *Enn.*, IV, 7. 11.

lar özünlü olarak aralarındaki benzerlikten ötürü var ettikleri bedenlere ilişirler. Bedenler yok olunca, nefsler ruhanî maddelerine ve duyularla algılanmayan ince cisimlerine dönerler.

Bu nefsleri kabul etmeyen hiçbir eski filozof bulunmamaktadır. Onlar yalnızca, bu nefslerin cisimlerde bulunan nefsleri mi oldukları, yoksa onların dışında bir başka cins mi oluşturdıkları konusunda ayrılırlar. “Sûretleri Veren Varlık” (*Vâhib es-Suvar*)’tan söz edenlere gelince, onlar bu güçleri ayırık akıl olarak görürler. Ancak bu görüş eski filozoflardan hiçbirine ait olmayıp, yalnızca bazı İslam filozoflarına aittir; çünkü ayırık (*soyut*) ilkelerin, özellikle özlerini değiştirecek kadar maddeleri değiştiremeyeceği, onların benimsedikleri ilkeler- [863] dendir; zira değişimi sağlayan neden, değişime uğrayan şeyin zıddıdır. Bu sorun felsefedeki en güç sorunlardan biridir. Burada ileri sürülebilecek en güçlü yanıt şudur: Maddesel akıl bir tek akıl edilirden sonsuzca nesneleri kavrayıp, onlar hakkında tümel bir hüküm verir. Böyle bir töze sahip olan şey kesinlikle maddesel değildir. İşte bu nedenledir ki, Aristoteles, Anaxagoras’ı İlk Hareket Ettiriciyi akıl olarak, maddeden uzak bir sûret olarak gördüğü için, övmektedir.¹³⁴ Bu nedenle o, varlıklardan hiçbirinden etkilenmez; çünkü edilginlik nedeni maddedir. Bu bakımdan alıcı (*edilgin*) güçlerin durumu etkin güçlerin durumuna benzemektedir; çünkü alıcı güçler maddelere sahip olup, belirli şeyleri kabul ederler.

134 Aristoteles, *Fizik* VIII, 5. 256b, 25-26. Burada Aristoteles, Anaxagoras’tan şunları aktarmaktadır: “Anaxagoras da aklın edilgin ve bileşik olmadığını söylerken haklıdır; çünkü o, akli hareket ilkesi olarak görmektedir”.

[864] **20. Cesetler ve Dirilme**

Yirminci Tartışma: Filozofların, Cesetlerin Hazla Dolu Olarak Dirileceklerini Reddetmelerinin Geçersizliği

İbn Rüşd der ki:

Gazzâlî, bu sorunu bitirince, filozofların cesetlerin dirilmesi hususunu reddettiklerini ileri sürmeye girişmiştir. Bu sorun eskilerden hiç kimsenin, üzerinde söz etmediği bir sorundur. Oysa cesetlerin dirilmesi görüşü en azından bin yıldır Şeriatlarda yaygın olan bir görüştür. Felsefeleri bize kadar ulaşan filozoflar ise, daha yakın zamanlarda bu konuyu ele almışlardır. Cesetlerin dirilmesi konusunu ilk olarak ele alanlar [865] Hz. Musa'dan sonra gelen İsrailoğulları peygamberleridir. Bu husus, Zebur'dan ve İsrailoğullarına mal edilen birçok yazılı metinlerden (*es-suhûf*) açıkça anlaşılmaktadır. Yine bu husus İncil'de de yer almış ve Hz. İsa'dan çok sayıda râvi tarafından nakledilmiştir. Aslında cesetlerin dirilmesi görüşü, Sabiî'lere (*es-Sâbi'a*) ait bir görüş olup, Ebû Muhammed b. Hazm, [Sabîî'lerin] Şeriatının en eski Şeriat olduğunu söylemektedir.¹³⁵

Ancak filozofların, kendi tabiatları gereği, bu görüşe en çok değer veren ve ona bağlanan kişiler oldukları anlaşılmaktadır. Bunun nedeni, filozofların bu görüşün, insanın insan olarak var olması ve kendine özgü mutluluğa ulaşması için, insanlara çeki düzen vermeyi amaç edindiği görüşünde olmalarıdır; çünkü o, insanların ahlaksal ve kuramsal erdemleri ile uygulamaya yönelik (*amelî*) sanatların var olması için gereklidir. Filozoflara göre, insanın uygulamaya yönelik sanatlar olmadan bu dünyada, kuramsal erdemler olmadan da hem bu dünyada hem de ötekinde yaşaması mümkün değildir; yine ahlaksal erdemler olmadan, bunlardan hiçbir yetkin bir hâle gelmez ve kendilerine ulaşamaz; ahlaksal erdemlere ancak yüce Tanrı'yı tanımak ve O'nu her dinde söz konusu din mensuplarına farz kılınmış [866] kurban, namaz, dua ve benzeri türde yüce Tanrı'ya, meleklerle

ve peygamberlere övgü biçiminde söylenen sözler gibi, ibadetlerle yüceltmek suretiyle ulaşılabilir.

Kısaca filozoflar, Şeriatların az çok farklılık gösterecekleri de, özellikle bütün Şeriatlarda ortak olan hususlarla ilgili olarak, ilkeleri akıl ve nakilden elde edilen zorunlu siyasal sanatlar olduğu görüşündedirler. Bununla birlikte, filozoflar söz gelişi *“Tanrı’ya kulluk etmek zorunlu (vacip) mudur, değil midir?”* ve bunun da ötesinde *“acaba Tanrı var mıdır, yok mudur?”* gibi Şeriatın genel ilkelerinde olumlu ya da olumsuz bir görüş belirtmesi gerektiği görüşünü benimserler. Yine filozoflar, öteki dünya mutluluğu ve bu mutluluğun nasıl olacağı gibi, Şeriatın öteki ilkeleri hakkında da aynı görüşü ileri sürerler; çünkü Şeriatların hepsi, nasıl olacağı konusunda farklılık gösterecekleri de ölümden sonra başka bir yaşamın varlığı üzerinde birleşmişlerdir; nitekim onlar, İlke’nin özü ve fiilleri konusunda ileri sürdükleri hususlarda az çok ayrılırlar da, Tanrı’nın varlığı, sıfatları ve fiilleri üzerinde birleşmektedirler. Aynı şekilde bütün Şeriatlar değerlendirme hususunda ayrılırlar da, öteki dünya- [867] da mutluluğa ulaştıracak olan fiiller konusunda birleşmişlerdir.

Kısaca filozoflara göre, Şeriatlar bütün insanlar için ortak bir tarzda bilgeliğe yöneldiklerinden, zorunludur, çünkü felsefe ancak bazı akıllı kişileri mutluluğun bilgisine ulaştırmayı amaçlar ve böylece bu kişiler doğal olarak bilgeliği öğrenmeye yönelirler. Şeriatlar ise, genel olarak halkı eğitmeyi amaçlar. Bununla birlikte, halkın ortak ihtiyaçlarıyla ilgilenmesinin yanı sıra, bilge kişilerin (filozofların) özel ihtiyaçlarını da gözetmeyen hiçbir Şeriat yoktur. Özel bir insan zümresinin varlığı ve mutluluğun gerçekleşmesi, ancak halk zümresiyle işbirliği yapmak suretiyle tamamlanacağından, söz konusu özel sınıfın varlığı ve hayatı için genel eğitim ve öğretim ya çocukluk ve ergenlik sırasında zorunludur ki, bunda hiç kimsenin kuşkusu yoktur ya da kendine özgü hususları kavradığı sıralarda zorunludur. Dolayısıyla onun, kendisine öğretilen görüşleri hafife alması; bu görüşleri en iyi bir biçimde yorumlaması; bu öğretimden amaçlananın özel bir öğretim [868] olmayıp, genel bir öğretim olduğunu bilmesi ve kendisine öğ-

retilmiş olan şer'î ilkelerden kuşku duyduğunu açıkladığı ya da bunları peygamberlerin bildirdiklerine aykırı bir biçimde yorumladığı ve onların yolundan saptığı takdirde, kendisinin kâfir denmeye en layık kişi olduğunu ve böyle bir durumun öğrenim gördüğü dinde küfür cezasıyla cezalandırılacağını bilmesi, erdeminin bir gereğidir. Bununla birlikte, o kimse-
nin kendince hepsi geçerli (*hakk*) olsa da döneminin en üstün dinini seçmesi ve üstün olanın, kendisinden daha üstün olanla geçersiz kılındığına (*neshedildiğine*) inanması gerekir. İşte bundan dolayıdır ki, İskenderiye'de öğretim görevi yapan bilge kişiler, kendilerine İslam Şeriatı ulaştığında Müslüman olmuşlardır. Yine Rum Ülkesinde (Roma İmparatorluğu'nda) yaşayan bilge kişiler de Hz. İsa'nın Şeriatı kendilerine ulaştığında, Hristiyan olmuşlardır. Hiç kimse İsrailoğulları arasında birçok bilge kişi bulunduğundan kuşku duymamaktadır. Bu husus, Hz. Süleymân'a mensup olan İsrailoğullarının sahip olduğu kitaplardan açıkça anlaşılmaktadır. Bilgelik, vahiy alan kimseler, yani peygamberlerde sürekli olarak bulunan bir şeydir. İşte bu nedenledir ki, bütün söylenen sözler arasında en doğrusu, her peygamber bilge olduğu hâlde, her bilge-
nin peygamber olmadığıdır; onlar yalnızca, peygamberlerin vârisleri oldukları söylenen bilginlerdir.

Kanıtlamaya ilişkin sanatların ilkeleri arasında postüla-
lar (*el-müsâdarât*) ve aksiyomlar (*el-usûl el-mevzû'a*) bulunduğuna göre, böyle bir şeyin vahiy ve akıldan kaynaklanan Şeriatlarda da yer almasının daha uygun olması gerekir. Her Şeriat vahye dayanır ve akıl da onunla iç içe bulunur. Yalnızca akla dayanan bir Şeriat bulunabileceğini kabul eden kimse-
nin zorunlu olarak böyle bir Şeriatın hem akla hem de vahye dayanan Şeriatından daha eksik olduğunu kabul etmesi gerekir. Herkesin birleştiği görüşe göre, insan davranışlarına ve karakterlerine ilişkin ilkelerin taklide dayalı olması gerekir; çünkü takınılan davranış ve yapılan hareketin zorunlu olduğu, ahlaksal ve uygulamalı hareketlerden kaynaklanan erdemlerin varlığından başka bir yolla kanıtlanamaz. Bu görüş-
rüşten açıkça anlaşılmaktadır ki, bütün bilge kişiler, Şeriatlar

konusunda bu görüşe, başka bir deyişle, her dinde, uygulanan insan fiillerine yönelik İlkeler ve kuralların peygamberlerden ve yasa koyuculardan (*el-vâzî'iyin*) elde edildiği görüşüne sahiptirler. Onlara göre, bu zorunlu ilkelerden övgüye değer (*el-memdüh*) olanları, halkı erdemli fiillere en çok yönlendirenleridir. Bu nedenle, bizim dinimizdeki ibadetler gibi, söz konusu ilkeleri iyice öğrenerek yetişmiş olanlar, başka ilkelere öğrenerek yetişenlerden çok daha yetkin bir erdeme sahip olurlar; çünkü ibadetlerin, yüce Tanrı'nın da işaret ettiği gibi, [870] hayasızlıktan ve kötülüklerden insanları uzak tuttuğundan¹³⁶ kuşku yoktur. Yine hiç kuşkusuz, bizim Şeriatımızda bulunan ibadette bu [erdemli] fiil, öteki Şeriatlarda yer alan ibadetlerdekinden daha yetkin olarak gerçekleşir. Dinimizdeki ibadetle daha yetkin bir erdeme sahip olunmasının koşulu, bu ibadetlerin sayıları, zamanları, okunan ayetler ve dualar, bunun dışında temizlik, terkler, yani ibadetleri bozan fiil ve sözlerin terk edilmesidir. Kıyamet (*Diriliş*) konusunda ileri sürülen görüşlerde de aynı durum söz konusudur; çünkü İslam dininde bu konuya ilişkin olarak ileri sürülen görüşler, insanları erdemli fiillere, başka dinlerde ileri sürülen görüşlerden daha çok yönlendirir. İşte bu nedenledir ki, Diriliş'in insanlara cismanî ifadelerle anlatılması ruhanî ifadelerle anlatılmasından daha iyidir. Nitekim yüce Tanrı şöyle demektedir:

*"Tanrı'ya karşı gelmekten sakınanlara vaat edilen cennetin niteliği şudur; onun altından ırmaklar akar..."*¹³⁷

Hz. Peygamber bu konuda şöyle der:

*"Cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir insanın hatırına bile gelmeyen şeyler vardır"*¹³⁸

İbn Abbâs da şöyle demektedir:

*"Öteki dünyada bu dünyaya ait, isimlerden başka hiçbir şey yoktur."*¹³⁹

136 'Ankebût Sûresi, 29/45.

137 Ra'd Sûresi, 13/35.

138 ed-Dârimî, *Sünen*, er-Rikâk, 98, 105; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 313, 370.

139 Makdisî, *el-Bed' ve't-Ta'rif*, I, 188-194, 202-203.

[Bütün bunlar] öteki dünyadaki varlığın, bu dünyadaki [871] varlıktan daha üstün olan bir başka yaratılış ve öteki dünyadaki durumun da bu dünyadaki durumdan daha erdemli bir durum olduğunu göstermektedir. Bizim bir tek varlığın, cansız sûretlerin kendi özlerini, yani aklî sûretleri kavrar bir duruma dönüşmesi gibi, bir durumdan ötekine dönüştüğünü kavradığımıza inanan bir kimsenin böyle bir şeyi inkâr etmesi gerekmez. Bu hususlardan kuşku duyanlar, bunlara karşı çıkanlar ve bunları açıklamaya çalışanlar, ancak Şeriatları ve erdemleri geçersiz kılmayı amaçlayanlardır. Bunlar, insanın hazzardan yararlanmaktan başka bir amacı olmadığı görüşünde olan zındıklardır. Bu, hiç kimsenin kuşku duymadığı bir husustur. Bütün Şeriat sahipleri ve bilginler, hiç kuşkusuz, bunlardan güçlerinin yettiği kimseleri öldürürler, güçlerinin yetmediği kimseler için getirilecek en mükemmel kanıtlar ise, *Yüce Kitâb*'ın içerdiği kanıtlardır. Bu adamın (Gazzâlî'nin) filozoflara karşı söylediği şeyler doğrudur; onları reddederken, aklî ve şer'î kanıtların da gösterdiği gibi, nefsin ölümsüz olduğunun ve dirilen varlığın bu dünyadaki cisimlerin kendileri değil, benzerleri olduğunun kabul edilmesi gerekir; çünkü yok olan şey, bireysel olarak dirilmeyip, ancak Gazzâlî'nin de [872] açıkladığı üzere, yok olanın aynı olan bir varlık olarak değil, onun benzeri olan bir varlık olarak dirilir. İşte bu nedenledir ki, kelâmcılardan nefsin ilinti (*araz*) olduğuna ve dirilen cisimlerin yok olan cisimlerin kendileri olduğuna inananlara göre, yeniden dirilme görüşü doğru olamaz. Çünkü yok iken var olan şey, tür bakımından bir olup, sayıca bir değildir; tersine, bunlar sayıca ikidir. [Bu kanıt] özellikle kelâmcılardan ilintilerin iki anlık bir süre var olmayacaklarını söyleyenler [için geçerlidir].

[873] Bu adam (Gazzâlî), filozofları şu üç meselede küfürle suçlamıştır. Bunlardan biri, [sözünü ettiğimiz] bu meseledir. Biz [burada], filozofların bu meselede nasıl bir görüşe sahip olduklarını ve onlara göre bunun kuramsal meselelerden biri olduğunu söylemiştik.

İkinci mesele Tanrı'nın tikelleri (*cüz'fleri*) bilmediğini söylemeleridir ki, biz bu görüşün de, onların görüşü olmadığını söylemiştik.

Üçüncüsü, onların âlemin öncesizliği konusundaki görüşleridir. Yine biz, filozofların [öncesizlik] deyimini, kelâmcıların filozofları küfürle suçladıkları anlamda kullanmadıklarını da söylemiştik. Gazzâlî, bu kitapta (*Tehâfüt el-Felâsife'de*) ruhanî dirilmenin hiçbir Müslüman tarafından ileri sürülmediğini bir başka kitapta ise, böyle bir şeyi Sûfîlerin söylediklerini belirtmektedir. Buna göre, cisimsel duyulur dirilmeyi değil, [874] ruhanî dirilmeyi ileri süren ve böyle bir dirilmeyi mümkün gören kimse, herkesçe ortaklaşa kabul edildiği üzere, küfürle suçlanamaz. Fakat yine de o, bunun (*Tehâfüt el-Felâsife'nin*) dışında bir başka kitapta da küfürle suçlamayı, sanki herkesin birleştiği bir hususmuş gibi, sürdürmüştür. Gördüğün gibi, işte bütün bunlar karışıklığa düşmekten başka bir şey değildir. Kuşkusuz, bu adam (Gazzâlî), felsefe (*hikmet*) konusunda yanıldığı gibi, Şeriat konusunda da yanılmıştır.

Tanrı, doğruyu bulmada yardım eden ve dilediğini gerçekliğe (*hakka*) ulaştırandır.

Bu konularda sözü burada kesmeyi ve bunlar üzerinde konuştuğum için bağışlanma dilemeyi uygun gördüm. Eğer gerçeği, onu bilenlerden isteme zorunluluğu bulunmasaydı, (ki, bunlar Galen'in de söylediği gibi bin kişide ancak bir kişidir) ve bilgi sahibi olmayan kimseler bu konularda konuşmaya yeltenmeselerdi, Tanrı da biliyor ki, bu konularda bir tek harf bile söylemezdim. Umarım ki, Tanrı bu konuda özrümüzü kabul eder ve kendi yardımı, cömertliği, keremi ve üstünlüğü ile sürçmelerimi bağışlar. O'ndan başka Rabb, yoktur. Âlemlerin Rabb'i olan Tanrı'ya hamd olsun.

DİZİN

- A**
- adem 161
- âdet 497, 498
- âdetullah 32
- Afrodisiyalı İskender 401, 402, 465
- ahiret 30, 45
- akıl 58, 104, 126, 128, 143, 148, 163, 169, 170, 302, 332, 453, 471, 482, 533, 548
- akıl edilirler 334, 352, 409, 418, 469, 482, 512, 517, 519, 534
- akılla kavranan varlık 39, 228
- akıllar 202, 203, 221, 228
- akıl ve nakil 547
- akıl yürütme (istidlal) 459
- aklî bilgi 260
- aklî delil 80, 81
- aklî hikmet 449
- akli kıyas 24
- aklî tözler 454
- aklî tümeller 539
- aksiyomlar 548
- âlem 49, 102, 106
- âlemden önce gelen imkânlar 121
- âlemde var olan mümkün 121
- âlemin öncesizliği 10, 49, 53, 61, 62, 147, 265, 551
- âlemin sonradanlığı 62, 157, 193
- âlemin yokluğu 106, 107, 156, 157
- IX. Alphonse 17
- amaç (gâye) 241, 267, 489
- amaçlı (gâî) neden 268, 394, 462
- an 111, 112, 165
- Anaxagoras 198, 545
- Aphrodisiyalı Alexander 19
- a priori 59, 76
- Arap dili 361
- araz 70, 132, 162, 164, 167, 360, 372, 396, 490
- arazî 65, 358
- Aristoteles 9, 10, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 25, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 45, 65, 69, 90, 97, 113, 114, 123, 130, 175, 176, 193, 197, 200, 201, 207, 222, 236, 255, 263, 264, 269, 284, 310, 320, 362, 378, 397, 401, 402, 425, 462, 478, 479, 520, 523, 545
- Aristotelesçiler 20, 193, 199, 222, 247, 263, 326, 401
- el-Âsâr el-Ulviyye 478
- atom 233, 295, 515, 522
- ay-altı âlem 187, 199, 207, 208, 211, 225, 226, 228, 230, 263
- ay-altı evren 39
- ayet 211

Ay'ın bölünmesi 481, 483
 ayırım 358, 364
 ay küresi 202, 455
 ayırık akıllar 37, 38
 ayırık (maddeden soyutlanmış)
 varlıklar 297
 ayırık nefis 390
 ayırık (soyut) ilkeler 545
 ayırık töz 390
 ay-üstü âlem 211

B

basit cisimler 296, 352
 basit olan birden ancak basit
 olan bir çıkar 261
 başkası dolayısıyla zorunlu 125
 başlangıç 150
 Bâtıniler 44
 Bâtınilik 41
 bâtni yorum 30
 beden 72, 144, 535, 538, 544
 beş duyu 511, 516, 527, 530
 bi-hükm el-âde 500
 bi'l-araz 65
 bileşik 176, 183, 195, 196, 215,
 219, 227, 231, 235, 244,
 246, 247, 248, 250, 257,
 261, 267, 270, 271, 288,
 289, 290, 291, 292, 295,
 296, 305, 310, 311, 313,
 317, 318, 325, 326, 327,
 362, 363, 364, 365, 366,
 372, 380, 383, 384, 385,
 387, 388, 398, 400, 401,
 411, 431, 451, 460, 529,
 530

bileşiklik 176, 194, 199, 217,
 218, 231, 236, 246, 249,
 291, 310, 325, 326, 327,
 357, 373, 386, 388
 bilgi 60, 139, 476
 bilinen 60, 139
 Bir 200, 213
 birden ancak bir çıkar 196,
 197, 198, 201, 246, 247,
 252, 255, 256
 birleşme 164
 boşluk 111
 bölünmeyen töz 233
 burhan 36, 42, 49, 66
 Burhan 361
 burhaniyyûn 25
 bütün 150
 büyü 479, 480, 481

C-Ç

cedel 26, 43, 49, 81, 94, 105,
 197, 336, 343, 349
 cedeliyyûn 26
 Cehm [b. Safvân] 438
 cesetlerin dirilmesi 546
 el-cevâhir el-akliyye 454
 cevher 50, 156, 360
 cevher ferd 515
 cins 142, 190, 226, 357, 359
 cinste ortaklık 357, 358
 cisim 43, 70, 73, 85, 86, 87, 88,
 98, 110, 111, 113, 116,
 117, 121, 131, 136, 138,
 140, 155, 162, 196, 203,
 205, 209, 211, 217, 227,
 228, 229, 231, 232, 233,

- 239, 256, 267, 270, 271, dehr 149, 396
 272, 283, 292, 293, 295, Dehrîler 64, 125, 172, 265,
 296, 297, 320, 325, 332, 268, 270, 281, 396, 397,
 348, 351, 365, 379, 385, 398, 399, 492
 386, 387, 388, 389, 390, devresel hareket 63, 101, 149,
 391, 392, 393, 396, 397, 202, 439, 449
 399, 400, 402, 405, 409, dil 182, 361
 411, 433, 441, 442, 443, din 21, 41, 46
 444, 445, 446, 447, 448, din-felsefe ilişkisi 21, 25
 449, 450, 451, 472, 478, dogma 24, 41, 45
 484, 485, 488, 492, 514, doğal fâiller 173
 515, 518, 519, 522, 524, doğal yeti 544
 526, 528, 532, 533, 534, Doğu felsefesi 402
 535, 538
 cismani haşır 30, 551
 cismin boyutları 109
 cismin öncesizliği 117
 Cüveynî 27, 41
 cüz'iyât 140
 çifte hakikat 25
 çokluk 37, 72, 195, 196, 199,
 203, 204, 213, 214, 217,
 219, 220, 221, 242, 243,
 244, 245, 251, 252, 253,
 254, 255, 291, 297, 298,
 301, 316, 334, 336, 337,
 338, 341, 347, 354, 363,
 364, 365, 369, 377, 383,
 384, 436, 516, 518, 543
D
 değişen ve zamanda bulunan
 varlık 105
 değişme 173
 değneğin yılanı dönüşmesi
 481, 484, 500
 dört unsur 154, 278, 396, 478
 durumu bulunmayan nicelik
 112
 durumu olan nicelik 112
 duyular 104, 170
 duyularla algılanan varlık 39,
 228
 düzen 270
E
 Ebu'l-Huzeyl el-Allâf 147, 148,
 149
 Ebû'l-Me'âlî (İmâm el-Hara-
 meyn el-Cüveynî) 509
 edilgin 144, 200, 235, 326, 352,
 376, 411, 412, 420, 437,
 513, 529, 545
 edilginlik 156, 162, 173, 352,
 415, 529, 545
 Eflâtun 68, 71, 72, 193, 198,
 207, 269, 308, 390, 538,
 544

- Eflâtuncular 193
 Ehl el-Hakk 265, 438
 Ehl-i Sünnet 438
 el-esma'el-ma'dule 370
 Endülüs 9, 13, 17, 18, 22, 42
 enniyetuhu 378
 erdemler 484, 513, 546
 eser 37, 196, 267, 382, 480, 485
 eserin nedene olan ilişkisi 174
 es-sana'i el-ilmiiye 484
 Eş'arîler 9, 54, 57, 58, 59, 61, 68, 123, 126, 127, 152, 159, 162, 164, 181, 194, 221, 231, 236, 276, 311, 313, 317, 319, 320, 327, 354, 381, 386, 387, 394, 441, 449
 etkin akıl 203
 etkin (fâil) neden 193
 etkin güçler 195
 evrenin öncesizliği 29
 ezeli 54, 55, 64, 65, 97, 100, 104, 128, 130, 134, 188, 282, 384, 396, 397
- F**
 Fâ'âl Akıl (Etkin Akıl) 203, 485
 Fahreddîn er-Râzî 9
 fâil 94, 161, 166, 169, 175, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 186, 188, 194, 197, 233, 248, 303, 364, 377
 fâilde bulunan imkân 144, 145
 fâil (etkin) neden 175, 320
 fâilin imkân hâli 133
- Fârâbî 9, 21, 22, 28, 35, 36, 37, 39, 94, 95, 199, 204, 251, 252, 284, 361
 felsefe 7, 14, 21, 22, 24, 25, 34, 46
 Felsefî Kelâm 9
 fena' 161, 163
 feraset ilmi 479, 480
 fiil 71, 94, 97, 136, 151, 152, 158, 159, 161, 162, 166, 169, 175, 177, 182, 189, 190, 192, 337
 fil-Hiss ve'l-Mahsus 514
 fizik 37
- G**
 Galen 19, 140, 153, 154, 155, 178, 226, 544, 551
 gayb 468
 gâye (amaç) 175, 193, 197, 226, 267
 geçmiş 112, 149
 geçmişte öncesiz olarak gerçekleşen varlık 149
 geçmişte öncesiz olmaksızın gerçekleşen varlık 149
 gök cisimleri 90, 199, 209, 210, 211, 226, 227, 228, 229, 248, 257, 271, 272, 365, 390, 402, 441, 470
 gök küresi 84, 91, 93, 118, 154, 155, 196, 200, 202, 203, 222, 226, 240, 241, 247, 250, 253, 257, 268, 269, 270, 385, 388, 441, 457, 466, 492

gök melekleri 464, 465
 görecelik 115, 161, 216
 gözlem 155

H

hâdis 29, 42, 49, 185, 424, 438
 hafıza 511
 hakikat 25, 26, 31, 34, 382, 500
 hakikatin birliği 25
 hareket 29, 92, 93, 94, 95, 103, 105, 106, 109, 110, 111, 132, 145, 164, 170, 190, 191, 235, 282
 hareket ettirici 50, 64, 98, 145, 187, 190, 191, 200, 239, 240, 269, 297, 326, 379, 412, 443, 445
 hareketli varlık 105, 149, 150
 hareketteki öncelik ve sonralık 108
 Hariciler 34
 Haşeviyye 41
 hayalî sûretler 469
 hayalleme yetisi 481, 511, 513, 514
 hayal yetisi 467, 476, 479
 her eserin bir fâilinin bulunduğu 104
 her hareketlinin bir hareket ettiricisi 104
 her var olan şeyin fiili 152
 heyûlâ 138, 164, 165, 228, 529
 heyûlânî 412
 Hıristiyanlar 297, 319
 hikmet 23, 37, 126, 320, 395, 551

Hipokrates 165
 hitabet 26
 hitabiyyûn 26
 hudûs 190, 381, 396
 hudûs delili 41, 45
 hüviyet 359, 361

İ

İbn Bâcce 14, 22
 İbn Hazm 224, 509
 İbn Miskeveyh 31
 İbn Rüşd 7, 9, 10, 11, 546
 İbn Sînâ 9, 10, 21, 28, 32, 33, 35, 36, 37, 39, 40, 45, 69, 70, 71, 94, 95, 121, 125, 138, 166, 186, 189, 190, 199, 202, 204, 206, 215, 216, 245, 247, 251, 252, 254, 255, 257, 258, 259, 263, 271, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 284, 288, 289, 296, 298, 299, 300, 310, 317, 320, 328, 338, 339, 346, 359, 360, 361, 373, 377, 379, 380, 387, 390, 399, 400, 401, 402, 409, 410, 415, 419, 420, 421, 426, 429, 447, 456, 457, 458, 465, 468, 470, 473, 484, 485, 513, 514, 519, 543
 İbn Tufeyl 14, 15, 16, 22, 31
 İbrahim (Hz.) 211, 493, 494
 icma 27, 28, 30, 34
 İkinci Analitikler 19, 261, 378
 ikna 94

ilahî hikmet 198	267, 268, 269, 270, 272,
İlahiyat 19	275, 292, 293, 294, 295,
ilhâd 397	297, 300, 301, 302, 303,
el-ilm el-yakînî 498	304, 307, 308, 309, 311,
ilim 408	317, 318, 319, 322, 324,
ilinek 41	325, 335, 340, 341, 346,
ilinti 65, 70, 73, 96, 98, 106,	347, 348, 354, 356, 362,
132, 141, 152, 153, 161,	366, 367, 371, 373, 376,
162, 164, 165, 167, 169,	377, 379, 382, 383, 385,
170, 171, 191, 202, 211,	386, 388, 393, 402, 404,
231, 249, 294, 296, 297,	405, 406, 409, 410, 413,
298, 300, 310, 351, 356,	414, 415, 416, 418, 419,
360, 361, 371, 372, 397,	420, 422, 423, 424, 426,
425, 487, 493, 503, 504,	427, 428, 440, 442, 455,
507, 541, 550	475
ilk akıl 203, 373, 374	İlk irade 82
İlk Akıl 221, 336	ilk madde 51, 133, 137, 138,
ilk (a priori) bilgi 59, 76, 336,	164, 195, 196, 198, 199,
337	228, 234, 268, 385, 529
ilk başlangıcı bulunmayan şey	İlk Neden 128, 176, 246, 247,
150	253, 254, 255, 267, 268,
İlk Buyurucu 206, 210, 211	269, 283, 325, 352, 353,
İlk Fâil 154, 73, 81, 178, 197,	367, 373, 442
200, 268, 320, 328, 424,	ilk nedenli 195, 215, 243, 253,
498	254, 357, 373, 416, 422
ilk hareket 98, 111, 120, 183,	ilk varlık 99, 152
459	İlk Yapıcı 394
ilk hareket ettirici 98, 545	İlk Yaratıcı 395
İlk İlke 194, 195, 196, 197, 198,	ilm 60
203, 204, 205, 206, 213,	ilm ahkâm en-nucûm 479
214, 215, 217, 218, 219,	İlm el-İlâhî 360
220, 221, 222, 225, 226,	İlm el-Menazir 155
230, 231, 235, 236, 238,	İlm en-Nefs 238
239, 240, 241, 242, 243,	İlm et-Tâ'bîr 467, 479
244, 245, 251, 252, 253,	imkân 54, 76, 105, 118, 128,
257, 258, 259, 263, 266,	140, 399

- imkân delili 41, 45
 imkân metafiziği 42
 imkânsız 135, 136, 152
 imkânsızlık 56, 59, 97, 118, 128, 135, 139, 140, 143, 156, 278, 312, 322, 377, 527
 inanç ilkeleri 10
 inayet 45, 456, 473
 insan akli 260
 insan iradesi 174
 insan nefsinin ölmesi 478
 el-iradet el-hâdise 51
 irade 55, 79, 173, 178, 406, 415
 irade eden 55, 73
 iradî fiiller 231, 444
 İsa (Hz.) 546, 548
 İskenderiye 548
 İslam felsefesi 9
 İslam filozofları 10, 104, 194, 199, 545
 İslam kelâmcıları 231
 İşbiliye 16
- K**
- Kabe 472
 kadîm 49, 51, 100
 kalbî bilgi 58
 Kavâ'id el-Aka'id 145
 kehanet 479
 kelâmcılar 10, 249, 345, 369
 Keldânîler 462
 Kerrâmîler 51, 161, 162, 438
 kesb 42
 kesin bilgi 60, 61, 353, 424, 498, 508, 532, 537
- Kevn ve Fesad 264
 Kıyamet 549
 kıyas 59
 kıyâs 408, 409
 Kindî 22
 Kitâb el-Burhân 155
 Kitâb el-Hayavân 401
 Kitâb el-Kevn ve'l-Fesâd 478
 Kitâb en-Nefs 205, 246, 264, 300
 Kitâb es-Semâ ve'l-Âlem 478
 Kitab et-Tefrika Beyne'l-Hakk ve't- Tehâfüt min el-Ekavil 171
 Kitâb et-Tehâfüt el-Mutlak 171
 Kitâb Sem' el-Kiyân 478
 Kitâb Tabâ'i' el-Hayavanât 478
 konu 365, 518
 kozmolojik 45
 kudemâ 50
 Kur'ân 128
 Kurtuba 13, 16, 18
 kuruntu 143, 510
 kuvve 51, 63, 64, 67, 68, 71, 90, 134, 136, 137, 141, 142, 158, 159, 166, 170, 175, 177, 178, 187, 188, 217, 218, 250, 262, 297, 303, 312, 326, 328, 333, 337, 352, 354, 361, 364, 365, 378, 379, 388, 402, 411, 412, 425, 455, 476, 484, 510, 512, 513, 514
 el-kuvve el-ameliyye 513
 el-kuvve el-vehmiyye 510
 el-kuvve en-nazariyye 512

el-kuvvet el-musavvira 226
kûfür 10, 26, 27, 28, 30, 35, 46,
551

L

Levh-i Mahfûz 464, 465, 467,
468, 481

M

madde 37, 70, 94, 96, 125, 132,
134, 138, 140, 143, 144,
164, 169, 175, 196, 197,
200, 203, 225, 247, 248,
250, 267, 293, 295, 352,
400, 409, 410, 476

maddî neden 268

mahal 133, 134, 160, 161, 164,
202, 315, 319, 322, 351,
352, 355, 356, 438, 441,
490, 502, 517, 520, 522,
525, 527, 531, 533, 535

mahiyet 354, 358, 362, 378,
382, 383, 385

Mantık 19, 58, 61, 70, 263, 345,
346, 357, 410, 412, 490

Mantık Bilimine Giriş 263

mead 30

mebde' li't-tahsîs 392

Medârik el-Ukûl 410

mef'ûl 161

mekân 51, 94, 109, 117, 121,
446

el-mekûlat el-aşr 298

el-melâ'iket el-mukarrabûn 430,
454

el-melâ'iket es-semâviyye 455
melek 195, 203, 257, 307, 346,
347, 373, 430, 454, 465,
485, 486, 487, 488, 500,
501, 512, 546

meleke 300

Melissus 362

Merakeş 14, 16, 18

Meşşâ'iler 222, 401

Meşşâi'yyîn 199

metafizik 35, 37, 252, 255

metafizik bilimler 224

el-mevcûd ez-zarurî 399

mevcut 361, 378, 384

mevzûu 449

Mişkât el-Envâr 146, 251

mucize 32, 342, 481, 482, 483,
484, 485, 494, 498, 502

muhdis 385

Muhyiddin b. el-Arabi 18

mukaddem bkz. öneri

muraccih 49

Musa (Hz.) 481, 546

mutasavvıflar 34, 41

mutasavvir 453

Mu'tezile 34, 41, 137, 160, 276,
309, 312, 317, 318, 438

Mu'tezilîler 9, 136, 231, 234,
236, 249

mutlak fiil 178, 200

mutlak yokluk 110

müfekkire 511

mümkün 50, 70, 76, 121, 125,
129, 132, 135, 136, 143,
149, 152, 275

mümkün varlık 148, 213, 216

mümkün yaratık 143

Müşteri 62, 203

mütehayyile 511

Mütekaddimîn 95

N

nakil 128

Nazarî bilimler 484

neden 104, 105, 125, 147, 162,
174, 178, 193, 196, 231,
243, 247, 267, 274, 278,
286, 288, 302, 321, 449

nedenli 105, 147, 192, 193,
195, 204, 214, 217, 218,
219, 220, 222, 230, 243,
244, 246, 253, 254, 256,
270, 274, 285, 286, 294,
303, 310, 313, 314, 318,
322, 352, 357, 363, 366,
367, 373, 376, 382, 385,
387, 388, 392, 416, 442

nedenlinin nedenle olan ilişkisi
192

nedensellik 39, 103, 192

nedensiz 370

neden-sonuç ilişkisi 32, 33, 37

nefs 73, 140, 144, 170, 196,
202, 218, 269, 332, 388,
390, 391, 455, 480, 543,
544, 545

nefsânî 239, 324, 444, 468, 527

nefsî yeti 482

nefslere yokluğun ilişmesi 480

nefslerin bedenlere yeniden
dönmeleri 481

en-nefs en-nuzû'iyye 527

nesne 202

nicelik 111, 120, 125

en-nîrencât 479

nitelik 125, 139, 163

O-Ö

oluşma 137

ortak duyru 510

öfke yetisi 512

ölülerin diriltilmesi 481

ölüm 480

önce ile fiili 149

önceli irade 54

Öncelik 105

Öncesiz 53, 57, 66, 78, 129,
130, 133, 156, 157, 162,
191, 337, 339, 442, 499

öncesiz hareket ettirici 134

öncesiz irade 54, 55, 57, 58, 69,
72, 73, 76

öncesizlik 10, 194, 405, 551

öncesiz süre 149

öncesiz varlık 96, 105, 151

önerti 52, 154, 410, 413, 515,
528, 536

öteki dünya 550

öz 82, 104, 106, 173, 274, 355,
359, 361, 378

özü dolayısıyla zorunlu 125

özünlü 49, 56, 71, 73, 167, 168,
171, 216, 217, 236, 274,
279, 296, 297, 319, 324,
357, 366, 367, 381, 391,
412, 433, 434, 435, 443,
452, 488, 490, 539, 545

özünlü neden 56

P

Parmenides 362

Peygamber (Hz.) 382, 468, 471, 549

peygamberin hayal yetisi 32

peygamberler 481, 547

peygamberlerin vârisleri 548

peygamberlik özelliği 481

peygamberlik yetisi 468

Platon 15, 19, 22, 36

Porphyrius 19, 263

postülalar 548

psikoloji (ilm en-nefs) 238, 246, 264, 519

R

Renan 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20
resm 358

Revâkîler 452

ruhanî töz 478

ruhanî dirilme 551

ruh-göçü 275

rüya 470, 471, 479, 485, 499

S-Ş

Sabiî'ler 546

safsata 34, 61, 72, 79, 186, 383

sahtekâr 173, 174

salt akıl 195, 409, 413

sebeb 485

seçen ve irade eden varlık 173

seçme gücü 53, 81, 174, 175, 177, 180, 182, 208, 209, 232, 307, 422, 446, 486

seçme gücü bulunmayan fâil 175

seçme gücüne sahip olan varlık 173

es-Semâ et-Tabiî 412

es-Semâ ve'l-Âlem 397, 478

sıfatların inkârı 317, 377

simya 479

Simya ilmi 480

sofistler 32, 62, 383

Sokrates 269

sonralık 105

sonsuz 150

sonsuzluğun imkânsızlığı 111

sonurtu 52, 154, 410, 413, 515, 528, 235, 536

Sopbistici Elenchi 111

soyut akıllar 202, 307, 430

Stoalılar 452

sudûr 36, 37, 39

Sûfiler 44, 354, 438, 551

sûret 37, 70, 72, 73, 132, 134, 137, 141, 152, 154, 155, 164, 168, 169, 170, 175, 189, 190, 193, 196, 197, 199, 202, 218, 225, 226, 233, 241, 246, 247, 248, 250, 267, 271, 293, 295, 305, 332, 351, 352, 364, 372, 373, 381, 385, 390, 397, 400, 412, 469, 489, 490, 500, 512, 514, 529, 535, 540, 541, 545

sûretlendirme yetisi 544

sûretlerin vericisi 390, 492, 545

- sûrî neden 267, 268
 sükûn 110, 132, 164, 170, 191,
 282, 327, 403, 445, 446,
 451, 452, 456, 463
 Süleymân (Hz.) 548
 Sünnet 128
 sürekli akıp gitme 163
 süreklilik (beka') 162, 163,
 190, 191, 194, 211, 445,
 455, 471
 şehvanî yeti 512
 Şeriat 80, 148, 195, 206, 260,
 309, 342, 346, 349, 350,
 353, 381, 407, 428, 471,
 473, 479, 484, 485, 494,
 501, 546, 547, 548, 550,
 551
 şer'î hikmet 449
 şerî inançlar 407
 şer'i kıyas 24
 şey 359, 361, 519
 şimdi 111
 şu an 150
- T**
- tabiat 444
 Tabiat bilimleri 478
 tabiatında hareket bulunan var-
 lık 104
 tabiatında hareket bulunmayan
 varlık 104
 tabiat ilmi 479
 tabiattaki düzen 497
 tabîî fiiller 231
 tabîî olaylar 481
 Tabiiyat 19
 tahlîk 389
 tali bkz. sonurtu
 Tanrı-evren ilişkisi 45
 Tanrı'nın âlemden önce gelme-
 si 105
 Tanrı'nın bilgisi 28, 29, 80, 142,
 338, 343, 346, 421, 429,
 431, 437, 442, 475, 498
 Tanrı'nın bilgisinin tabiatı 356
 Tanrı'nın birliği 45, 195, 259,
 272, 287, 292
 Tanrı'nın diri olması 422
 Tanrı'nın fiili 83, 161, 173, 175,
 416
 Tanrı'nın iradesi 81, 173, 422
 Tanrı'nın kudreti 32, 126, 128,
 169, 497, 502, 503
 Tanrı'nın özü 143, 260, 302,
 342, 388
 Tanrı'nın sıfatları 42, 43, 163,
 342
 Tanrı'nın sıfatlarını inkâr 272
 Tanrı'nın takdiri 486
 Tanrı'nın varlığı 144, 293, 547
 Tanrı'nın yaratma fiili 58
 Tanrısal Aristo 19
 tanrısal bilgelik 198
 tanrısal irade 77, 78
 Tanrı'ya yaklaşma 454
 Tanrı'yı inkâr 397
 tasavvuf 44
 tasavvur 10
 tasım 60
 et-Tedbîrât el-Felekiyye el-Cüz'-
 iyye 462
 Tehâfüt Ebi Hamid 171

- Tehâfüt el-Felâsife 9, 11, 48, 95, 342, 387, 477, 551
et-Tehâfüt min el-Firkateyn Cemî'an 407
tekvîn 389
telhis 16, 19
Temhîd el-Hakk 341
tenasüh 275
te'vil 25, 41, 42, 428, 495
tevil 34
Themistius 19, 271
tılsım ilmi 479, 480, 502
tıp 21, 478
Tıp 479
tikeller (cüz'iler) 140, 141, 143, 183, 222, 229, 237, 239, 334, 418, 437, 438, 456, 462, 464, 466, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 476, 506, 521, 530, 540
töz 41, 162, 188, 189, 195, 202, 298, 353, 355, 358, 360, 361, 412
tözler (cevherler) 156, 162, 164, 351
tözsel sûretler 493
Tutarsızlık 95, 171, 356
tümel 36, 140, 141, 142, 143, 146, 222, 229, 231, 237, 239, 262, 328, 333, 334, 336, 337, 338, 403, 429, 431, 432, 435, 436, 437, 465, 466, 468, 469, 470, 472, 476, 512, 519, 530, 539, 540, 542, 545
tümellik (küllîlik) 542
tümel nefis 231
tümevarım (istikra') 532
türler 104, 142, 226
- U-Ü**
uluhiyet 363
ulûm el-hiyel 480
el-umur el-ameliyye 484
unsur 140, 154, 283, 352
uygulamalı bilimler 484
uzantı 110, 120, 121, 148, 150
üç uknum 297
- V**
vâcib 135, 363
vâcib el-vucûd 363
Vâhib es-Suvar 39, 545
vahiy 260, 443, 471, 485, 499, 548
var etme 389
varlığı özü dolayısıyla zorunlu 177, 313
Varlığı zamanda bulunmayan 151
varlık 78, 105, 152, 359, 361, 382, 409
varlık-mahiyet arasındaki ilişki 36
varlık (mevcûd) 401
varlıkta ortaklık 357, 358
vehm 348
vucub 55
vücut 512

Y

el-yakîn 66
 yaratıcı 174, 265, 303, 544
 yaratma 74, 389
 yıldız falcılığı 479
 yokluk 78, 115, 120, 156, 166,
 169, 186
 yön 93, 94
 Yunan dili 361
 Yunan filozofları 9, 10
 yüklemler 298

Z

Zâhirîler 58, 408
 zaman 29, 75, 76, 78, 102, 103,
 104, 106, 107, 108, 109,
 110, 111, 117, 120, 121,
 149, 150
 zamana eşit 150
 zamanda bulunan 150
 zamanda bulunma 103
 zamanda olma 107
 zamanda olmayan şey 150

zamandaş 104, 105
 zaman dışı 29
 zamanın da kendisine eşit ol-
 duğu şey 150
 zamanla birlikte bulunan 150
 zamansız 105
 zındıklar 494
 zorunlu 64, 70, 125, 135
 zorunluluk 54, 126, 140, 399
 zorunlu neden 56
 zorunlu varlık 213, 215, 216,
 243, 244, 245, 276, 279,
 285, 286, 288, 289, 290,
 291, 292, 293, 294, 295,
 296, 299, 302, 304, 305,
 313, 314, 315, 316, 317,
 318, 322, 358, 359, 363,
 366, 368, 369, 370, 371,
 376, 377, 380, 384, 385,
 397, 398, 400, 401, 402,
 403, 440
 Zuhâl 62, 63, 203