İBN RÜŞD

Dijital Mürekkep
Di eM

TUTARSIZLIĞIN TUTARSIZLIĞI

(Tehâfüt et-Tehâfüt)

Çevirenler

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

Samsun - 1986

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Basımevi

FİYATI 800 TL

İBN RÜŞD

TUTARSIZLIĞIN TUTARSIZLIĞI

(Tehâfüt et-Tehâfüt)

Çevirenler

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

Samsun - 1986

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI
Yayın No : 14

ÖNSÖZ

Aşağıda çevirisini sunduğumuz Endülüs (İspanya)'lü filozof İ b n R ü ş d'ün *Tehâfut et-Tehâfut* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) adlı eseri, ünlü kelamcı ve mutasavvıf G a z z â l î'nin *Tehâfut el-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eserine karşı bir cevap, bir savunma olarak, bu eserden yaklaşık bir yüzyıl sonra yazılmıştır. G a z z â l î'nin eseri, Yunan filozoflarından önemli ölçüde esinlenen kimi M u't e z i l î kelamcıların görüşlerine tepkiyle başlayarak, İ b n S î n â ile altın devrini yaşayan İslâm Felsefesine karşı E ş'a r î kelâmcılarca sürdürülen eleştiri çığırının zirvesinde yer alır. Bu nedenle, denebilir ki, G a z z â l î, kendi döneminden önce İslâm Felsefesine karşı ortaya konan düşünce ve eleştirileri biraraya toplayıp, sistemleştiren kişidir. G a z z â l î, eserinde, hiçbir görüşün temsilciliğini yapma amacında olmadığını söylemesine karşın, görüş ve eleştirilerinde izlediği düşünürler, kendisi gibi E ş'a r î kelâmcılardır.

Kesin kanıta değil, halk arasında yaygın ve önemsenen önermelere dayalı olduğu için filozoflarca fazlaca ciddiye alınmadığı anlaşılan kelâmcıların görüşlerine doğu İslâm dünyasında F â r â b î ve İ b n S î n â'nın eserlerinde yer yer çeşitli vesilelerle eleştiriler yer almakla birlikte, G a z z â l î'nin eserinin sistemli eleştirisi batı İslâm dünyasında yapılmıştır. G a z z â l î'nin eleştirilerinin odak noktasında yer alan İ b n S î n â'dan sonra İslâm Felsefesi, G a z z â l î'nin eleştirilerinin de yardımıyla, tüm kavramları ve Mantığıyla Kelâma girmiş ve F a h r e d-D î n e r-R â z î ile birlikte kelâm düşüncesi içinde özümsenerek, *Felsefi Kelâm* biçimine dönüşmüştür. Bu nedenle, G a z z â l î'ye doğudan tepki gelmesi düşünülemezdi.

İ b n R ü ş d genelde İslâm filozoflarının savunmasını üstlenmekle ve onların temel görüşlerini benimsemekle birlikte, her zaman onlara, özellikle İ b n S î n â'ya hak verir bir tutum takınmamaktadır. Onun özellikle güven duyduğu filozoflar A r i s t o ve onun güvenilir yorumcularıdır. Bunların görüşlerine aykırı düştüğü yerlerde İ b n S î n â'ya açıkça karşı koymakta, kimi zaman onu kelâmcılara ödün vermekle suçlamaktadır; tıpkı G a z z â l î'yi halka ödün vermekle suçladığı gibi. . .

İ b n R ü ş d salt eleştiri ile yetinmekte, savunduğu görüşlerin kesin kanıtlamasını yapmamakta, okuyucuyu çoğu kez bu türden kanıtlamaların bulunduğu eski Yunan filozoflarının, özellikle A r i s t o'nun eserlerine başvurmaya çağırmakta; kimi konularda ise kesin kanıtın bulunmadığını içtenlikle ifade etmektedir.

Gerek İ b n R ü ş d, gerekse öteki İslâm filozoflarını, G a z z â l î'nin bağnazca bir tutum içinde suçladığı gibi, islâmdan çıkmış, küfre düşmüş kişiler olarak görmek, onların eserlerini dikkatle okuyan bir kimse için pek mümkün görünmemektedir. İslâm filozofları ve kelâmcılar, her iki grup ta, İslâmın inanç ilkelerini temellendirme amacıyla yola çıkarlar; ancak birinciler ikincilere göre daha akılcı bir yol izlerler. Sözgelimi, G a z z â l î, filozofları, âlemin öncesizliğini kabul ettikleri için küfürle suçlar; oysa filozofların sözünü ettiği öncesizlik, İ b n R ü ş d'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. Bu nedenledir ki, âlemin yaratılmışlığı konusundaki aynı kanıtlar hem kelâmcılar hem de İslâm filozoflarınca kullanılmıştır. Öyle görünüyor ki, G a z z â l î 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. B o u y g e s 'un (Beyrut 1930) ve S ü l e y m a n D ü n y â'nın (2 cilt, Kahire 1966) hazırladıkları baskılarla H o c a z â d e'ninki ile birlikte 3 *Tehâfut*'ü de içeren eski bir Kahire (1321/1903) baskısıdır. Çevirimizde sayfa kenarlarında verdiğimiz Arapça metnin sayfa numaraları S. D ü n y â'nın hazırladığı iki ciltlik baskıya aittir. Metinde özellikle çeşitli düşünürlerden yapılan alıntıların kaynakları dipnotlarında olabildiğince gösterilmeye çalışıldı. İ b n R ü ş d'ün G a z z â l î'nin metnini yarıda bıraktığı yerlerde biz metni sonuna kadar götürdük. Bu nedenle, G a z z â l î'nin *Tehâfut el-Felâsife'sinin* üçte ikilik bir bölümü de Türkçemize kazandırılmış oldu.

Eserin İslâm felsefesi ve Kelâm konularında çalışanlara yararlı olması dileğiyle....

Çevirenler

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ I
BİRİNCİ TARTIŞMA 3
İKİNCİ TARTIŞMA 65
ÜÇÜNCÜ TARTIŞMA 81
DÖRDÜNCÜ TARTIŞMA 139
BEŞİNCİ TARTIŞMA 153
ALTINCI TARTIŞMA 169
YEDİNCİ TARTIŞMA 199
SEKİZİNCİ TARTIŞMA 211
DOKUZUNCU TARTIŞMA 217
ONUNCU TARTIŞMA 225
ONBİRİNCİ TARTIŞMA 231
ONİKİNCİ TARTIŞMA 243
ONÜÇÜNCÜ TARTIŞMA 249
ONDÖRDÜNCÜ TARTIŞMA 259
ONBEŞİNCİ TARTIŞMA 267
ONALTINCI TARTIŞMA 273
TABİAT BİLİMLERİ 283
BİRİNCİ TARTIŞMA 289
İKİNCİ TARTIŞMA 305
ÜÇÜNCÜ TARTIŞMA 327
YİRMİNCİ TARTIŞMA 329
ŞAHIS, KİTAP, YER VE ZÜMRE ADLARI DİZİNİ 333
AYETLER DİZİNİ 337
DEYİMLER DİZİNİ 338

59

Esirgeyen, bağışlayan Tanrı adıyla :

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

BİRİNCİ TARTIŞMA
FİLOZOFLARIN ALEMİN ÖNCESİZLİĞİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNİN GEÇERSİZLİĞİ

G a z z â l î, filozofların âlemin öncesizliği hakkındaki kanıtlarından söz eder-
60 ken, diyor ki : /

Bu bölümde yalnızca insan zihnini *(nefsini)* etkileyen kanıtları ele alalım. Burada dört kanıt bulunmaktadır [1]:

Birinci Kanıt

Filozoflar diyor ki : Öncesi olanın *(hâdisin)*, öncesiz olandan *(kadîmden)* çıkması kesinlikle imkânsızdır; çünkü biz, sözgelişi, kendisinden daha önce âlemin çıkmadığı bir öncesizin bulunduğunu ve daha sonra onun belli bir anda ondan çıkmağa başladığını düşünecek olursak, onun bu belli andan önce çıkmamış olduğu anlaşılır; çünkü onun, varlığını yeğleyen (tercih eden) bir neden
61 bulunmamaktadır, daha doğrusu, varlığı salt imkân halindedir. / Daha sonra âlem var olunca, ya yeni bir yeğleyicinin *(tercih edicinin)* ortaya çıkması, ya da ortaya çıkmaması gerekir. Eğer bu yeğleyici ortaya çıkmazsa, daha önce de olduğu gibi âlem salt imkân halinde 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 tercih edicide (yeğleyicide) durmamız
64 gerekecektir. /

Bence bu görüş, cedelin *(diyalektiğin)* en büyük ölçüde kullanıldığı bir görüştür ve kesin kanıt *(burhân, ç. berâhîn)* düzeyine ulaşmamıştır; çünkü onun öncülleri genel fikirlerden oluşmaktadır; başka bir deyişle, bu öncüllerin yüklemleri konularının özünlü *(zâtî)* nitelikleri değildir ve genel fikirler de, ortak adla adlandırılan nesnelere benzer; buna karşılık, kesin kanıtın öncülleri *(mukaddimât el - berâhîn)* aynı tözden *(cevherden)* olan nesnelerle ilgilidir. Çünkü *"mümkün"* sözcüğü ortaklaşa olarak hem sık sık gerçekleşen mümkün anlamında, hem seyrek olarak gerçekleşen mümkün an-
65 lamında /, hem de eşit gerçekleşme olasılığına sahip olan mümkün anlamında kullanılır; Bu üç tür mümkün'ün yeğleyiciye eşit ölçüde gereksinme duyduğu söylenemez. Sık sık gerçekleşen mümkün'ün, eşit gerçekleşme olasılığına sahip olan mümkün'ün aksine, çoğu kez yeğleyicisine, kendi dışında değil, kendi özünde sahip olduğu düşünülür. Ayrıca imkân, bazan bir iş yapma imkânı olarak etkinde *(fâ'ilde)*, bazan da kabul etme imkânı olarak kendisi üzerinde bir iş yapılanda *(edilgin olanda = münfa'il)* bulunur ve bu durumda her ikisinin de bir yeğleyiciye eşit ölçüde gereksinme duyduğu söylenemez; çünkü kendisi üzerinde bir iş yapılanda bulunan imkân'ın dışarı-

---

1. Burada üç kanıt bulunduğundan söz edildiği halde, daha sonraki sayfalarda dört ayrı kanıtın açıklaması yapılmıştır. Bu nedenle biz, "üç kanıt" deyişini "dört kanıt" biçiminde değiştirdik.

dan 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 bazan bir güçlüğe 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 bulunduğunun 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 *(fâ'ilde)* bulunan imkân'ın ise, çoğunlukla, fiile çıkarken dışarıdan bir yeğleyiciye gereksinme duymadığı düşünülür; çünkü etkin olanın *(fâ'ilin)* iş yapmazken iş yapmağa geçmesi, çoğu kez bir değiştiriciye gereksinme duyan değişme *(tegayyür)* olarak görülmez; tıpkı bir mühendisin mühendislik yapmazken mühendislik yapmağa ve bir öğretmenin öğretmenlik yapmazken öğretmenlikyapmağa geçmesi gibi. Bir değiştiriciye muhtaç
66 olduğu söylenen değişme, bazan tözde *(cevherde)*, bazen nitelikte, bazan nicelikte, bazan da mekanda *(yerde)* 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 K e r r â m i y e fırkasına göre, sonradan yaratılan irâde *(el - irâdet 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)* halindeki akılda bulunması da böyledir. Özellikle eski filozoflardan kimilerine göre ise, mümkün olmayan bazı değişmeler de bulunmaktadır.

Etkin olanın *(fâ'ilin)* durumunu da buna benzetebiliriz. Nitekim bazı etkinler bir işi irâde ile yaptıkları halde, bazıları da bunu doğal olarak yaparlar ve imkân halindeki bir işin her iki etkinden çıkması, bir yeğleyiciye gereksinme duyması söz konusu olunca, nitelik bakımından bir değildir. Ayrıca, acaba bu iki etkine ayırma işlemi tam mıdır, yoksa kesin kanıt ne doğal etkine ne de tanık olduğumuz irâdeli etkine benzeyen bir etkine 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 bir çok sorunu bir tek sorun olarak ele
67 almak/ yedi safsatadan (*) en yaygın olanıdır. Bu ilkelerin herhangi birinde yanılgıya düşmek, var olan nesnelerin incelenmesinde büyük yanılgılara düşmenin nedeni olur.

(*) İ b n R ü ş d'ün *"yedi safsata"* dediği şeyler, *"extra dictionem"* adıyla bilinen *"dile ilişkin olmayan"* safsatalardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. *İlinti* (araz) : Bir şey için doğru olan, onun bütün ilintileri için de doğrudur veya bir şeyin bütün ilintileri için doğru olan, o şey için de doğrudur. Bu safsatayı bir başka biçimde şöyle deyimlendirmek te mümkündür: Genel bir kuralı, özel bir duruma, bu özel durumun ilintili koşullarının söz konusu genel kuralı geçersiz kılacağını düşünmeden, uygulamak. Sözgelimi; eğer Koriskos Sokrates'ten farklı ve Sokrates te insansa, Koriskos insandan farklıdır.

Bir başka örnek: Dün satın aldığını bugün yersin; dün çiğ et satın almıştın; o halde bugün onu yersin.

G a z â l î der ki :

Bu hususa iki yönden karşı çıkılabilir. Bunlardan birincisi şöyle deyim-

Bir üçüncü örnek : Bu köpek senindir; bu köpek babadır; o halde bu köpek senin babandır.

2. *A dicto secundum quid ad dictum simpliciter:* Özel koşulları belirlenmeyen bir ilke ya da önermeyi kullanmak. Sözgelimi; su 100 santigrat derecede kaynar. Bu ilke yalnızca deniz seviyesinde geçerlidir. Denizden 1000 metre yükseklikte aynı sonucu alacağımızı düşünürsek yanılmış oluruz. Bir başka deyişle, söz konusu ilkeyi değişik şartlar için de geçerli görecek şekilde bir sonuçlamada bulunacak olursak, söz konusu safsatayı yapmış oluruz.

3. *Ignoratio elenchi :* İleri sürülen savın ne anlama geldiğini bilmezlikten gelme veya istenenden farklı bir sonucu kanıtlamak. Parlamentoda konut yasası görüşülürken, bir üyenin, 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 konut açığı konusunda alınacak belli bir önlemle ilgilidir.

4. *Petitio principii* (Savı kanıtsama, eski deyişiyle, musâdara alâ'l - matlûb): Kanıtlanması gereken savı kanıtlanmış gibi kabul etmek. Buna şöyle bir örnek verilebilir: Herkese sınırsız konuşma özgürlüğü vermek, genelde devletin çıkarınadır; çünkü her bireyin duygularını açıklamak konusunda tamamıyla sınırsız bir özgürlükten yararlanması, toplumun yüksek çıkarları içindir.

5. *Consequent :* Önerti *(mukaddem)* ile sonurtuyu *(tâlî)* evirilmemesi gereken bir biçimde evirmek. Sözgelimi, bal sarı olduğu için, gerçekte safra olan sarı bir nesneyi bal sanmak. Yine "eğer bir din ruhu yüceltiyorsa, zulmden kurtulabilir" önermesinden hareketle "eğer bir din zulmden kurtulmuşsa, o dinin ruhu yüceltmesi gerekir" sonucuna ulaşmak söz konusu safsataya düşmek demektir.

6. *Sahte Neden* : 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. Sözgelimi; 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, varolma yokolmanın zıddı olduğu için belli bir yokolmanın zıddı belli bir varolma olacaktır; ölüm yokolma anlamına geldiği ve hayata zıt olduğuna göre, hayat varolma 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. Sözgelimi, ilkel kabileler, davul çalmayı güneş tutulduktan sonra yeniden görülmesinin nedeni sayarlar.

7. *Soruların çokluğu, ya da karmaşık soru:* Ortaya atılan bir sorunun pek çok soruyu birden içermesi. Sözgelimi, "Anneni dövmekten artık vazgeçtin mi?" Kötü davranışlarını bıraktın mı?" Yanıtı olumlu ya da olumsuz olsun, her iki soru da, sorunun yöneltildiği kişiye geçmişteki davranışlarına ilişkin olarak gerçekte sorulmayan bir soruya olumlu yanıt verdikleri izlenimini doğurmaktadır.

lendirilebilir : Alemin öncesiz bir irâde 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 na-
68 sıl reddedersiniz? Bu görüşün sakıncası nedir ve bunu olanaksız kılan nedir?/ Derim ki :

Bana göre, bu, safsatadan ibaret bir görüştür. Çünkü G a z z â l î, yapılan şeyin fiilî durumunun, fâ'ilin serbestçe seçme gücüne sahip olması halinde, fâilin yaptığı işten ve işi yapmağa kesin karar vermesinden sonraya ertelenebileceğini söylemeyi mümkün görmediği için, onun fâ'ilin iradesinden sonraya kalabileceğini söyler. Yapılan şeyin fiilî durumunun fâ'ilin iradesinden sonra gelmesi mümkün olduğu halde, onun fâ'ilinden sonra gelmesi mümkün değildir; Bu fiilin, irade sahibi fâ'ilin fiile karar vermesinden sonraya ertelenmesi de aynı biçimde mümkün değildir; çünkü aynı güçlük burada da söz konusudur. Bu durumda onun (G a z·z â l î'nin) şu iki olasılıktan birini kabul etmesi zorunlu olur : Ya fâ'ilin fiili, fâ'ilin kendisinde bir değişmeyi gerektirmeyip, onun dışarıdan bir değiştiricisinin bulunması zorunludur; ya da fâ'ile ilişik bir değiştiriciye gerek kalmaksızın bazı değişmelerin değişenin özünden *(zâtından)* ileri gelmesi ve bazılarının ise bir değiştirici bulunmaksızın öncesize ilişik olabil-
69 mesi gerekir. / Bu konu ile ilgili olarak burada onun karşıtlarının *(hasımlarının)* benimsemiş oldukları iki husus vardır: 1) Fâ'ilin fiili, zorunlu olarak bir değişmeyi ve her değişmenin de bir değiştiricisinin bulunmasını gerektirir. 2) Öncesiz, hiçbir biçimde değişmeye uğramaz. Bütün bunların açıklığa kavuşturulması güçtür. Eş'arîler ya bir ilk fâ'ilin bulunduğunu, ya da onun bir ilk fiile sahip olduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır; çünkü fâ'ilin, fiili işlediği anda, sonradan var edilen esere nazaran durumu, fiilin henüz bulunmadığı andaki durumunun aynı olduğunu kabul etmek onlar için mümkün değildir. O halde yeni bir durumun ya da daha önce bulunmayan bir ilişkinin varlığı zorunludur; bunun ise ya fâ'ilde, ya eserde, ya da her ikisinde birden olması zorunludur. Bu durumda eğer biz her yeni bir durum için bir fâ'ilin bulunmasını kesinlikle zorunlu görürsek, ya bu yeni durumun fâ'ilinin bir başka fâ'ile gereksinme duyması zorunlu olur ki, bu durumda sözü edilen fâ'il ilk fâ'il olmadığı gibi, onun kendiliğinden fiilini meydana getirme gücü de bulunmayıp, bir başkasına
70 gereksinme duyar;/ ya da fiilinin koşulu olan durumun fâ'ili fiilin fâ'ili ile aynı olur kı, bu durumda da varsayılan bu fiil ilk olarak ondan çıkmış olmayıp, eserin koşulu olan bu durumla ilgili fâ'ilin fiili, onun, eseri ortaya çıkaran fiilinden önce gelir. Görüldüğü gibi, bu fâ'illerde bir varediciye 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, fâ'ili inkar eden eski filozofların öncüleri tarafından ileri sürülmüştür ve yanlışlığı apaçık olan bir görüştür.

G a z z â l î'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 şey-

den birini kabul etme olanağına sahip olan bir güçtür; zira irade, fâilin bir fiili yapma isteğidir *(şevk)*. Fâ'il 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, ileri sürülürse, burada onun tabiatı imkân halinde vucûb *(zorunluluk)* haline
71 dönüştürülmüş olacağından, iradenin tanımı ortadan kalkar. / Yine iradenin öncesiz *(ezelî)* olduğu, irade edilen şeyin ortaya çıkmasıyla ortadan kalkmadığı, öncesi bulunmadığı için irade edilen şeyin gerçekleşmesinin herhangi bir anla sınırlanmadığı ileri sürülürse, buna ancak şöyle cevap verebiliriz : Kesin kanıt, ne iradeli ne de tabii bir güce sahip olan bir fâ'ilin varlığına iletir ve işte bu güce şer'î yargılar, *"irade"* adını verir. Tıpkı bunun gibi, kesin kanıt, gerçekten karşıt olmadığı halde, ilk bakışta karşıt olduğu sanılan bir takım 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.

G a z z â l î, filozoflar adına, cevap olarak şunları söyler :

Bu, imkansızlığı 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 imkansız ise, aynı şekilde onun zorunlu kılınmasının, sebeplerinin ve unsurlarının bütün koşulları tam olarak yerine getirildiği halde, eseri ertelenen bir zorunlu kılıcının varlığı da imkansızdır. 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 imkansız olması gibi imkansızdır. Kuşkusuz, âlem var olmadan önce, bir irade eden, bir ira-
72 de ve bu iradenin irade edilen şeyle ilişkisi vardı; / İrade eden, irade ve daha önce bulunmayan irade ile olan ilişki de yenilenmemişti; çünkü bütün bu yenilenmeler değişme anlamına gelmektedir. O halde 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 ayırdedilemez. Daha doğrusu, herşey daha önceki durumunda bulunduğu, ayrıca irade edilen şeyin de var olmayıp, daha önceki durumunu koruduğu halde, irade edilen şeyin daha sonra var olması imkânsızlığın en son derecesidir.

Derim ki :

Bence bu husus, daha önce koymuş olduğumuz öncüllerden birini inkar eden kimseyi bir yana bırakırsak, son derecede açık bir gerçektir. Oysa G a z z a l î, bu açıklamayı bırakarak, uzlaşıma dayanan *(el - vaz'î)* bir örneği kabul etmekte ve böylece filozoflar adına verdiği bu cevabı karışık bir duruma sokmuş olmaktadır.

G a z z â l î der ki :

Bu tür imkânsızlık yalnızca zorunlu ve özünlü neden ve eserde değil, aynı zamanda göreneğe ve uzlaşıma *(el - urfî ve'l - vaz'î)* dayanan hususlarda da söz konusudur. Sözgelişi, bir kimse karısını boşadığını söylediği anda ayrılık derhal gerçekleşmezse, daha sonra böyle bir şeyin gerçekleşmesi düşünülemez; çünkü "boşadım" sözünü o, görenek ve uzlaşıma göre, verdiği hükmün nedeni kalmış-

tır; dolayısıyla boşamayı ertesi günün gelmesi ve kadının belirli bir eve girmesi koşuluna bağlamadığı sürece, hükmün sonucunun ertelenmesi düşünülemez; koşula bağlı boşamada ise hüküm derhal gerçekleşmeyip, ertesi günün gelmesi ve-
73 ya kadının sözü edilen 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 halde, akla uygun düşmez. Böyle bir şeyi anlayamadığımıza ve aklımızla kavrayamadığımıza göre, nasıl olur da onu özünlü *(zâtî)*, aklî ve zorunlu nedenlilik ilişkilerinde aklımızla kavramamız mümkün olur ? Adetlerimiz ve amaçlı fiillerimiz söz konusu olunca, bunlar, fiilen amaç bulunduğu halde, ancak bir engelden ötürü amaçtan sonraya kalabilir. Amaç ve kudret gerçekleştiği ve engeller kalktığında amaçlanan şeyin ertelenmesi düşünülemez. Böyle bir şey ancak kesin karar vermekte düşünülebilir; çünkü kesin karar fiilin varlığı için yeterli değildir. Sözgelişi, 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 fiilî 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 adlandırırsanız o şeyin niçin şu anda olup ta 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 halde, daha sonra bu eser, yeni bir şey ortaya çıkmaksızın ve yeni bir koşulun gerçekleşmesi söz konusu olmaksızın birdenbire
74 var olmuş ve gerçeklik kazanmıştır. Oysa böyle bir şeyin olması imkânsızdır./

Derim ki :

Bence, boşamayla ilgili göreneğe dayalı bu örnek filozofların dayandıkları kanıtları pekiştirir görünmekle birlikte, aslında bu kanıtları zayıf düşürmektedir. Bu durumda E ş ' a r î l e r 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 ge-

linceye kadar Allah'ın yaratma fiilinden sonraya ertelenir. İşte bu an, Allah'ın âlemi var etmeyi amaçladığı andır. Ancak uzlaşıma bağlı hususlar, akla dayanan hususlar gibi değildir. Bu uzlaşıma bağlı hususları aklî olanlara benzeten Z â h i r E h l i (sözcüklerin dış anlamlarına bağlı kimseler) 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 hiç bir ilişki yoktur.

Daha sonra G a z z â l î, E ş ' a r î l e r 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* kullandığımız 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 düşünceyi paylaşmıyorlar ? Alemin 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 halde,
75 salt inad olsun diye akla da karşı çıkmazlar. / 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 bütünüyle yanlıştır. O halde öncesiz irade, sonradan 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 fâ'ilin 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 G a z z â l î E ş ' a r î l e r adına şu cevabı verir :

"Biz, bütün koşulları yerine gelmiş olduğu halde, eseri bulunmaksızın bir zorunlu kılıcının varlığının düşünülemeyeceğini, böyle bir şeyi mümkün görmenin ise, aklın gereğine aykırı düşeceğini, yine aklın bir gereği olarak biliriz" de-
76 nirse, buna şöyle karşılık veririz : Size karşı çıkanlar / "özünde herhangi bir

çokluğun bulunmasını 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 olmadığın 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, "aklın, akıl sahibinin ve akılla kavrananın aynı şey olmasının imkânsızlığı zorunlu olarak bilinir, çünkü âlemin yaratıcısının, yaptığı işi bilmediğini varsaymak 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, kelamcılar, başvurdukları bir tasım ve dayandıkları bir neden bulunmaksızın, eserin fâ'ilin fiilinden 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 *(ilmin)* ve bilinenin *(ma'lumun)* artması konusunda herkesçe bilinen zorunluluğun reddini, ancak onların Tanrı'da bir olması söz konusu olduğunda, kendilerini öncesiz (Tanrı) hakkındaki nazariyelerine ileten kesin bir ka-
77 nıta dayanarak 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 halde, kesinlik ifade ettiği sanılmıştır. Bu nedenle, eğer bilginin ve bilinenin hem görünen hem de görünmeyen 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 *(zann)*'dan ibaretse, işte o zaman filozofların kesin bir kanıta sahip olmaları mümkündür. Aynı biçimde, eserin fâ'ilin fiilinden sonraya kalmadığı kendiliğinden bilinen bir husus ise, ve E ş ' a r î l e r de bunu reddeden kesin bir kanıt getirebileceklerini ileri sürdüklerine göre, biz de onların (E ş ' a r î l e r i n) 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 bir takım belirtiler ve koşullara göre incelemek suretiyle önyargı ve tutkudan kaynaklanmayan bir doğa yetisi ile düşün-
78 meğe dayanır. / Sözgelişi, iki kişi belli bir deyiş hakkında tartışmaya girişip, bunlardan biri o deyişin şiir biçiminde olduğunu, öteki ise olmadığını ileri sürerse, bu ko-

nuda 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 inkar edenin inkarına bir zarar vermezse, aynı biçimde, bir kimsenin kesin bilgisi de, bu kesin bilgiyi inkar edenin inkarına bir zarar vermez.

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

Aslında biz bu konunun zorunlu kıldığı esasların ötesine geçemeyiz ve onlara şöyle deriz : Alemin öncesiz olmasının imkânsız olduğunu ileri sürdüklerinde, size karşı çıkanların sözlerini nasıl inkar 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. Sonuç olarak, sizin, onun ne çift ne de tek olduğunu kabul etmeniz gerekir.
[Derim ki :]

Daha sonra da 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 fâ'ilin eserinin kendisinden sonraya ertelenemeyeceğine ilişkin görüşünüzü reddedemeyiz. Bu görüşün amacı, kuşku yaratmak ve bu kuşkuyu kuvvetlendirmektedir. Böyle bir şey ise sofistlerin *(safsatacıların)* başvurdukları amaçlardan biridir.

Ey bu kitabı inceleyen kişi ! İşte böylece sen bu kanıtta filozofların, âlemin öncesiz olduğuna ilişkin sözleriyle, E ş ' a r î l e r i n, bunu reddeden sözlerini işitmiş bulundun. Şimdi ise E ş'a r î l e r i n bununla ilgili delillerini ve bu adamın (G a z z â l î'nin) aktardığı biçimiyle filozofların, E ş'a r î l e r i n delillerini reddeden sözlerini
80 dinle. /

G a z z â l î der ki :

Size karşı çıkanların, âlemin öncesizliğinin imkânsız olduğuna ilişkin sözlerini nasıl inkar 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. Sözgelişi, güneş küresi bir yılda, Zuhal *(Saturn)* küresi ise otuz yılda bir dönüş yapmaktadır. Bu durumda Zuhal'in dönüşü, Güneş'in dönüşünün otuzda biri, Müşteri *(Jupiter)*'nin dönüşü ise, oniki yılda bir dönüş yapmakla, Güneş'in dönüşünün onikide biri olur. Zuhal'in dönüşlerinin sayı bakımından bir sonu bulunmadığı gibi, Güneş'in dönüşleri de, Zuhal'in otuzda biri olduğu halde, sayı bakımından sonsuzdur. Yine Güneş'in yirmidört saat içinde yaptığı günlük hareketinin bir sonu bulunmadığı gibi, otuzaltı bin yılda bir kez dönüş yapan [sâbit] 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 bu dönüşlerin 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 oiduğu zorunlu olarak bilinir. Eğer onun çift olduğunu söylerseniz, bu takdirde, çift, birin kendisine eklenmesiyle tek olur. O halde sonsuz nasıl olur da bire gereksinme duyar ? Eğer onun tek olduğunu söylerseniz, bu takdirde, tek, birin kendisine eklenmesiyle çift olur. O halde sonsuz nasıl olur da kendisinin eklenmesiyle çift olan bu bire gereksinme duyar? Böylece onun ne çift ne de tek ol-
81 duğu sonucuna varmamız gerekir. /

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. Sözgelişi, Zuhal'in bir yıl dediğimiz dönemdeki dönüşü, aynı dönemde Güneş'in dönüşlerinin otuzda biri oranında ise ve Güneş'in bütün dönüşlerini Zuhal'in aynı dönemdeki bütün dönüşlerine oranla düşünürsek, dönüşlerin bütününün, 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 halinde olduğundan, yani başlangıca ve sona sahip olmadığından, bir oran bulunmadığı halde, parçaları arasında, her biri fiil halinde olduğundan, bir oran bulunuyorsa, 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.
82 O halde eski filozoflar, sözgelişi, hem Güneş'in / hem de Zuhal'in hareketlerinin bütününün bir başlangıç ve sona sahip olmadığını kabul ettitlerine 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 halinde sonlu olmayan iki şey düşünüldüğünde, imkânsız olur; çünkü o takdirde aralarında bir oran var demektir. Buna karşılık, o iki şeyin kuvve halinde sonlu olmadıkları düşünüldüğü takdirse ise, aralarında bir oran yok demektir. Bu konudaki gerçek
83 cevap, bu olup, G a z z â l î '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 bir takım 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 bir takım nedenlerin de bulunması gerekir. Oysa

bilge kişilerden *(hukemâdan)* hiçbiri sonu olmayan nedenlerin varlığını, D e h r î l e r i n (Maddecilerin) 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 ilettiğine 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 fâ'ilin fiillerinin de, kendisinin varlığı durumundaki gibi, bir başlangıcının bulunmaması gerekir. Durum böyle olunca, onun önceki fiillerinden hiçbi-
84 risinin / daha sonraki fiillerinin varlığının bir koşulu olmaması kesinlikle gerekir; çünkü bu iki fiilden hiçbiri özüyle fâ'il olmayıp, birinin ötekinden önce gelmesi ilintili bir husustur (bi'l - araz). Dolayısıyla onlar öz bakımından sonsuz olanın varlığını mümkün görmedikleri halde, 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 fâ'ile kadar götürülmesi gerekir. Böylece, sonsuza dek bir insanın bir başkasından olması, ilintili olmakla birlikte, öncelik ve sonralık öz bakımındandır. Nitekim varlığının öncesi bulunmayan fâ'ilin, bir alete baş vurmadan işlediği fiillerin nasıl bir öncesi yoksa, öncesi bulunmayan ve alete muhtaç olan fiillerini işlediği aletin de bir öncesi yoktur.

K e l â m c ı l a r ise, ilintili olanın öz bakımından olduğuna inandıkları için, bu öncesiz fâ'ili reddetmiş olurlar ki, onların bu görüşlerinin içinden çıkmak güçle-
85 şir. Oysa onlar ileri sürdükleri bu kanıtın zorunlu olduğunu sanmaktadırlar. / Filozofların söylediklerinden bu gerçek ortaya çıkmaktadır. Onların ilk önderleri olan A r i s t o da, *"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"*[2] 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 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

---

2. Aristo'da 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.

aynıdır; sözgelişi, öncesi olanın bir sonu bulunduğu gibi, öncesi bulunmayanın da bir sonu yoktur. O halde sonu bulunmayanın herhangi bir parçasının gerçekte bir sonu olmadığı gibi, bir başlangıcı da yoktur; herhangi bir parçasının başlangıcı bulunmayanın
86 da, kesinlikle bir sonu bulunmaz. / İşte bundan dolayı kelamcılar, 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. Kelamcıların, filozofların bu hareketlerin sona erdiğini kabul ettiklerini sanmaları doğru değildir; çünkü filozoflara göre, ancak bir başlangıcı olan sona erebilir.

Böylece, açıkça görülmektedir ki, G a z z â l î' nin âlemin sonradan var olmasıyla ilgili olarak kelamcılardan aktarmış olduğu kanıtlar kesinlik *(el - yakîn)* derecesine ulaşmakta yetersiz kaldığı gibi, kesin kanıt *(el - burhân)* derecesine de ulaşmaz. Aynı biçimde, bu kitapta G a z z â l î' nin filozoflardan alıp, aktardığı kanıtlar da kesin kanıt derecesinde değildir. İşte bizim bu kitapta açıklamak istediğimiz husus bu-
87 dur. / "Öncesiz fâ'ilin 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.

G a z z â l î, gök kürelerinin hareketlerinden bazılarının bazılarından daha süratli olması ile ilgili delili geçersiz kılarken, filozoflar adına şu yanıtı vermekte ve onları
88 şöyle reddetmektedir: /

G a z z â l î,

"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; halbuki 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 süreksiz olsun, bu iki bölümün dışında bir bölüme kesinlikle sahip olamaz. Sözgelişi, 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 G a z z â l î 'nin sözünün vardığı sonuç budur.

Derim ki :

Bu görüş ancak nefste veya nefsin dışında bir başlangıç ve sonu bulunan şeyler hakkında doğru olur ; başka bir deyişle, akıl, bir şeyin hem varlığı hem de yokluğu halinde çift ya da tek olduğuna hükmeder. Kuvve halinde var olan, yani başlangıcı ve
89 sonu bulunmayan sayıya gelince, onun çift ya da tek olması, / başlangıcı ya da sonunun bulunması, geçmiş ya da gelecek zamanda olması doğru olamaz ; çünkü kuvve halinde 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 nefsin dışında, hem başlangıcı hem de sonu bulunduğundan, ya da nefsin dışında olmayıp, nefs de bu durumda bulunduğundan, bu biçimde nitelenmiş-

tir. Hem nefste hem de nefsin dışmda fiil halinde ve geçmişte sınırlı olan bütüne gelince, onun zorunlu olarak ya çift ya da tek olması gerekir. Nefsin dışında sınırlı olmayan bütün ise, ancak nefste olması açısından sınırlı olabilir ; çünkü nefs, varlığı ka-
90 kımından sonsuz olan bir şeyi tasavvur edemez. / Dolayısıyla nefste sınırlı olması açısından bu sınırsız bütün çift ya da tek olarak nitelendirilebilir; nefsin dışında bulunması açısından ise, onun çift ya da tek olarak nitelendirilmesi olanaksızdır. Geçmişte bulunan ve nefsin dışında kuvve halinde bulunduğu düşünülen, yani başlangıcı bulunmayan sınırsız bütünde de durum böyledir. Geçmişte bulunan bu sınırsız bütünün fiil halinde olması, yani bir başlangıç ve sona sahip olması düşünülmedikçe, çift ya da tek olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Hiç bir hareketin, zaman söz konusu olduğundaki gibi, nefste 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 nefste belirli bir sıfatla bulunduğu takdirde, o şeyin nefsin dışında da aynı sıfatla bulunduğunun sanılmasından ileri gelmektedir. Geçmişte gerçekleşmiş olan bir şey, ancak nefste sonlu olarak tasavvur edilebildiğinden, geçmişte gerçekleşmiş olan her şeyin nefsin dışında da aynı biçimde olduğu sanılır. Gelecekte gerçekleşecek olan şeyler ise, tasavvur açısından, bir parça ötekini izlediği düşünüldüğü için, sonsuz ola-
91 rak kabul edilir. İşte bundan dolayı, E f l a t u n [3] ve E ş ' a r î l e r [4] / gelecekte gök küresinin dönüşlerinin sonsuz olabileceğini sanmışlardır. Bütün bunlar kesin kanıta değil, hayale dayanan yargılardır. Bu nedenledir ki, kelamcılardan çoğunun ileri sürdüğü gibi, âlemin bir başlangıcı olduğu takdirde, bir sonunun da bulunacağını ileri sürenler, ilkelerine daha bağlı ve durumları daha tutarlıdır.

Bundan sonra G a z z â l î 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 bir

---

3. Eflatun, *Timaeus*, 38B. Burada Eflatun "sonsuzluğun hareket eden örneği" olarak tanımladığı zamanın gök küreleriyle birlikte varolduğunu söylemektedir.
4. Eş'arîler, geçmişte bir başlangıcın bulunmayışını olanaksız gördükleri halde, gelecekte bir sonun bulunamayacığını kabul ederler. Sözgelişi, G a z z â l î'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 te 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 veririm' derse, bu koşulun gerçekleşmesi mümkündür; çünkü burada gelecekte gerçekleşecek bir söz verilmiştir. Bkz., Kitâb eş - Şâmil fî Usûl ed - Dîn, neşr.: A. S. en-Neşşâr, F. B. Avn ve S. Muhtâr, İskenderiye 1969, ss. 219-220; *Kitâb el-İrşâd*, neşr. : M.Y. Musâ ve Alî Abd el-Mun'im Abd el-Hamîd, Kahire 1950, ss. 26-27.

takım 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 inkar edersiniz? Nefslerle ilgili bu görüş, İ b n S î n â ' nın benimsenmiş olduğu bir görüştür ve belki bu görüşü, A r i s t o da kabul etmektedir.[5]

Derim ki :

Bence bu görüş son derecede zayıftır ve özü de şudur :

Sizin (filozofların), zorunlu olarak gördüğünüz bir şeyin aslında zorunlu olmadığı hususundaki görüşünüzü, inkar etmeniz gerekmez; çünkü siz, karşıtlarınızın aklın bir gereği olarak imkânsızlığının bilindiğini ileri sürdükleri şeylerin bazan mümkün ol-
92 duğunu 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 hitâbete 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. Sözgelişi, 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 kavramasına dayanır.

Maddesiz nefslerin sayı bakımından çokluğunun ileri sürülmesine gelince, bu husus filozoflarca kabul edilmeyen bir görüştür; çünkü onlar, sayısal çokluğun nede-
93 ninin madde, sayısal çokluktaki birliğin nedeninin ise, sûret olduğunu kabul ederler./ Sûret yönünden bir olduğu halde, madde olmaksızın sayı bakımından bir çok şeylerin bulunması imkânsızdır. Nitekim bir kimse herhangi bir nitelik bakımından bir başka kimseden ancak araz *(ilinti)* yönünden ayırdedilebilir; çünkü bu niteliği kendisiyle paylaşan bir başkası mutlaka bulunabilir; oysa bunlar birbirlerinden ancak maddeleri yönünden ayrılabilirler. Aynı biçimde, fiil halinde mevcut olan bir sonsuzun imkânsızlığı, bu sonsuz ister cisim olsun, ister olmasın, filozoflarca kabul edilen bir ilkedir. Biz yalnızca İ b n S î n â'dan başka hiçbir kimsenin bu anlamda bir durumu bulunanla bulunmayanı ayırdettiğini 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 filozof-

---

5. 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. Aristo'nun ise böyle bir görüşü kabul ettiğine ilişkin hiçbir belirti yoktur. D. Ross'a göre, Aristo, nefsi her bireyde özdeş olarak görmektedir. Bkz., *Aristotle*, Londra 1966, s. 151.

lar fiil halinde mevcut olan sonsuzun, ister cisim olsun, ister olmasın, varlığını inkar ederler; aksi takdirde böyle bir şey, sonlunun sonsuzdan daha fazla olmasını gerek-
94 tirecektir./ Belki de İ b n S î n â, halkın nefs konusunda uymaya alışık olduğu sözleri söylemekle onları ikna etmeyi amaçlamktadır. Fakat bu, ikna gücü az olan bir sözdür; çünkü fiil halinde sonsuz şeyler bulunsaydı ve iki parçaya bölünseydi, parça bütüne eşit olurdu. Sözgelişi her iki yönden de fiil halinde sonsuz olan bir çizgi, ya da bir sayı bulunsaydı ve bunlar ikiye bölünseydi, bu bölümlerden her biri ve bütün, fiil halinde sonsuz olurdu ki, böyle bir şey imkânsızdır. İşte bütün bunlar, kuvve halinde değil ancak fiil halinde bir sonsuzun bulunduğu kabul edildiği takdirde söz konusu olur.

G a z z â l î der ki :

Nefsin öncesiz ve bir olduğu; onun ancak bedenlerde bölündüğü ve bedenlerden ayrıldığında, yeniden aslına dönüp, bir olduğunu ifade eden E f l a t u n' un[6] 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 özünlü sıfatları olan ve nefslerle birlikte her türlü ilişkide yer alan bilgilerde de bir eşitlik söz konusu olurdu. / Onların nefsleri birbirinin aynı olduğu halde, yalnızca bedenlerle ilişkisi bakımından bölündüklerini ileri sürerseniz, deriz ki : Hacim ve sayısal nicelik bakımından büyüklüğü olmayan bir'in bölünmesi, aklen zorunlu olarak imkânsızdır. O halde nasıl olur da bir; iki, hatta bin olur ve 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 halde 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 halde, suret, yani nefs bakımından her ikisi de birdir. Sözgelişi, *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 suret

---

6. Aslında Yeni Eflatunculardа, özellikle Plotinus'ta bulunan bu görüşün kaynağını Eflatun'a kadar götürmek mümkündür. Sözgelişi, Eflatun, *Timaeus* (41D)'da Demiurgus'un bireysel nefsleri, evrensel nefsle aynı tözden biçimlendirdiğini; fakat bireysel nefslerin tözlerinin, evrensel nefsin tözüne oranla, daha eksik olduğunu; *Philebus* (30A)'ta bireysel nefslerin evrensel nefsin parçası olduğunu söylemekte; *Phaedrus* (246B)'ta ise, bireysel nefslerin varlığını yadsıyarak, geriye yalnızca bir tek evrensel nefs bıraktığı görülmektedir.

bakımından bir olur ve böylece nefsin bir başka nefsi bulunurdu. O halde zorunlu
96 olarak şu sonuç ortaya çıkar : *Zeyd*'in ve *Amr*'ın nefsleri suret bakımından birdir. /
Suret bakımından bir olana sayısal çokluk, yani bölünme, ancak maddeler vasıtasıyla ilişir. Eğer beden yok olduğunda nefs yok olmuyorsa, ya da kendisinde bu nitelikle ilgili bir şey varsa, bedenlerden ayrıldığında nefsin sayıca bir olması zorunlu olur. Burada bu konuyu daha fazla açıklamaya gerek yoktur.

E f l a t u n ' 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 bir takım şeyler hakkında kullanılır. Bu nedenle *Zeyd*'in ve *Amr*'ın nefsi bir yönden birlik, öteki yönden ise çokluk ifade eder. Başka bir deyişle
97 o, suret yönünden bir, kendisine sahip olan yönünden ise çoktur./

G a z z â l î 'nin, bölünmenin ancak niceliğe sahip olan şeyde düşünülebileceği biçimindeki sözü, kısmen doğru değildir. Şöyle ki, bu söz özünlü olarak bölünebilen şeyler hakkında doğru olduğu halde, ilintili olarak bölünebilen, yani özünlü olarak bölünebilen bir şeyde bulunmasından ötürü bölünebilen şeyler hakkında doğru değildir. Sözgelişi, özünlü olarak bölünebilen şey cisimdir; ilintili olarak bölünebilen şey ise, cisimlerde bulunan beyazlığın, cisimlerin bölünmesiyle bölünmesi gibidir. Bunun gibi suretler ve nefsler 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 nefs 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
98 zamanında yaşayan kitlelere hoş görünmeyi amaçlamıştır; oysa kendisi / böyle yapmakla gerçeği ortaya çıkarmayı amaçlayanların tutumlarından alabildiğine uzaklaşmış olmaktadır. Belki bu adamı (G a z z â l î 'yi), içinde yaşadığı zaman ve mekanı 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 *(ihdâs)* ilişkili olduğu biçimindeki karşıtlarının inaçlarını, 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 bulunmamak-
> 99 tadır./

Derim ki :

Belli bir durumda 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 bir takım 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 terkettiklerinden 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.

G a z z â l î, 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, sözgelişi,
100 bir ya da iki yıl önce, yaratma gücünde idi ve bu gücün bir sınırı yoktu; / böyle olduğu halde, 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 derseniz, yaratıcının varlığı da sonlu olur; yok, eğer sonsuz derseniz, içerisinde sayıları sonsuz olan bir takım 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 âlemle birlikte var edilmiş olduğunu söylerler. Bu nedenle G a z z â l î'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 olmaz; nitekim karşıt görüşteki kimseler, yaratma işinin kesintiye uğramasının bir süresi bulunduğunu kabul etmemektedirler. Onlara bu konuda şöyle bir sorunun yöneltilmesi 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
101 mümkün olduğunu söylerlese, / onlara yeniden şu soru yöneltilebilir : Bu ikinci ucun ötesinde bir başka ucun 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 söylerseniz, 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 sürelere ait olmasıdır; halbuki 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 halde bu imkânlar zorunlu olarak nesnelerin sayısına bağlıdır. Bu durumda, eğer şu andaki dönüşten

önce sonsuz dönüşlerin varlığı imkânsız olsaydı, sonsuz dönüşlere ait imkânların var-
102 lığı da aynı biçimde imkânsız olurdu. / Ancak 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 nedenle, 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 halde, zamanın sınırlı bir süreye sahip bulunduğunu ve büyüklüğün de sonlu olduğunu kabul etmesidir. Ancak, büyüklüğün bir bütünü bulunduğu halde, zamanın böyle bir bütünü yoktur.

G a z z â l î, 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, inkar ettikleri için, [kelamcılara] şöyle denebilir: Zamanların, ilahi 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 sükunla ilgili olarak şunları söylüyorsunuz : Beyaz, öncesiz irade ile var edilmiş olduğu halde, onun içinde bulunduğu şey beyazı olduğu kadar siyahı da kabul edecek bir durumdadır. O halde, öncesiz irade siyaha değil de, niçin beyaza ilişmiştir? İrade 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 Allah'ın iradesinin belirleyici bir ilke olduğunu ileri sürerseniz, o zaman bu irade niçin belirlenmiştir sorusunu sormak gerekir. Eğer öncesize *"niçin"* sorusu yöneltilemez derseniz, o halde 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 belirlemesi 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 ilahi iradenin belirli bir zamanı ve belirli bir biçimi tesadüfen belirlemiş olduğunu söylemektesiniz. Böyle bir sorunun gereksiz olduğunu çünkü, bunun, Tanrı'nın amaçlayabileceği ve takdir edebileceği her şeye ilişkin bulunduğunu söylerseniz, deriz ki: Hayır, aksine bu soru gereklidir, çünkü o, her zamanı ilgilendirir ve karşıtlarımız için Allah'ın her türlü takdirinde söz konusudur.

Deriz ki : Âlem, var olduğu biçimde, sahip olduğu niteliklerle var olduğu zaman ve mekanda ilahi 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 zıdda oranı eşit olduğu ve bir şeyi benzerinden ayırt edecek bir belirleyicinin bulunması gerektiği için, şöyle denmiştir : Öncesizin, kudretin ötesinde, bir şeyi benzerinden ayırt edebilecek bir niteliği vardır. Sözgelişi, 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 niteliği kabul etmek, akla uygun olmayıp, çelişiktir; çünkü onun *"benzer"* olmasının anlamı, ayırt edilmemiş olmaktır; *"ayırt edilmiş"* olmasının anlamı ise, benzer olmamaktır. 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 mekanda bulunan iki siyahlık da mutlak surette benzer değildir, çünkü bunlar zaman bakımından birbirinden ayrılmaktadır; o halde bunlar nasıl olur da her yönden birbirine eşit olur? İki siyahlığın birbirine eşit olduğunu söylediğimizde, bu sözümüzle onların mutlak surette 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, *"ilahi irade"* sözü bizim irademizden alınmıştır ve iki benzer şeyin irademizle ayırt edilebileceğinin düşünülmesi mümkün değildir. Sözgelişi, 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 sağlak 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 G a z z â l î'nin, filozoflara ait sonradan yaratılanın öncesiz bir fâ'ilden 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
103 ve sonra gibi, zaman bakımından karşıt olanlar ve / beyazla siyah gibi, nitelik bakımından birbirine karşıt olanlar, öncesiz iradeye oranla birbirine benzer; ayrıca onlara (kelamcılara) göre, yokluk ve varlık ta öncesiz iradeye oranla birbirine benzer. Filozoflar, kabul etmedikleri halde, 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, kelamcıların, "öncesizin bir iradesi bulunsaydı, sonradan yaratılanın bir öncesizden çıkması mümkün olurdu" görüşlerini kabul eder görünmüşlerdir. Kelamcılar, inandırıcı bir cevap veremedikleri için, şu görüşe sığınmışlardır: Öncesiz irade, tabiatı, Allah 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
104 benzer olmamaları, yani / birinin sahip olduğu niteliğe ötekinin sahip olmaması dolayısıyla, onlardan biriyle ilişkili olabilir. Bununla birlikte onlar, her yönden birbirine benziyor ve Allah 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 fiile aynı zamanda ilişkili olacak ya da hiçbiriyle ilişkili olmayacaktır ki, her iki husus da imkânsızdır. Bu nedenle filozoflar ilk görüşlerinde bütün nesnelerin ilk fâ'ile oranla eşit oldukları görüşünü kabul etmiş görünmekle kelamcıları, Allah için, kendisinden daha önce gelen bir belirleyici ilkenin bulunması gerektiğini kabule zorlamışlardır ki, böyle bir şey imkansızdır. Kelamcılar, 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 kelamcılara ait olan ilkeyi inkar eder görünmektedirler.

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

G a z z â l î, iradenin ispatı konusunda kelamcılar 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 süremezsiniz. Allah'ın iradesini bizim irademize benzetmeniz, tıpkı bilgide ortaya konan benzetme gibi, asılsız bir benzetmedir. Aslında Allah'ın bilgisi, kabul etmiş olduğumuz bazı hususlar açısından kendi bilgimizden başkadır. O halde, irade konusunda ayrılığı ileri sürmek imkânsız değildir. Bu (sizin görüşünüz), ne alemin 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 sevketmiştir. O halde aklî delilin, tabiatı bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan Allah'a ait bir sıfatın kabulüne götürdüğünü ileri süren bir kimsenin görüşünü nasıl inkar edersiniz? Eğer *"irade"* ismi uygun değilse, bunun yerine bir başka isim kullanabilirsiniz, çünkü isimler konusunda tartışmaya gerek yoktur. Bizim bu ismi kullanmamızın tek nedeni, şerî'atın bu ismi kullanmış olmasıdır. Aslında irade, dilde, amaçlanan şeyin belirlenmesi için kullanılmıştır; oysa yüce Allah 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 halde, hiçbirini alamayan bir kimsenin önünde bir birine eşit iki hurma tanesinin bulunduğunu düşünecek olursak, bu kimse, tabiatı bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan bir nite-

106 lik sayesinde bu hurmalardan bir tanesini mutlaka alacaktır./ Güzellik, yakınlık, alma kolaylığı gibi sizin ileri sürdüğünüz bütün belirleyici niteliklerin yokluğunu varsayabiliriz; ancak yine de geriye bir alma imkanı 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 halde, 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 : a) G a z z â l î, bu dünyadaki iradenin bir şeyi, benzer olması itibariyle benzerinden ayırt etmesinin imkânsız olduğunu, fakat aklî delilin, tabiatı ilk fâ'ilde 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./ Bu-
107 na göre, fâ'ili (Allah'ı) ve insanı nitelendiren irade, öncesizde bulunması sonradan yaratılanda bulunmasından başka olan bilgi ve öteki sıfatlar gibi ortak bir adla ifade edilir. Biz ancak şer'i açıdan Allah'ın iradesine *"irade"* adını veririz. Bu katı tutumun son derecede yüksek bir mertebeye ulaşmasının, onun bir cedelden *(diyalektikten)* öteye geçmemesine neden olduğu açıktır; çünkü böyle bir sıfatın, yani varetme 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 (kelamcıların), 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 gerçekleş-
108 mesi, irade sahibinin özünü yetkinleştiren amaçlara gelince, bunların / yüce Allah hakkında söz sonusu edilmesi imkânsızdır; çünkü tabiatı böyle olan irade, irade edenin özünde bir eksiklik bulunduğunda 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 oluştur-

maktadır.

b) Tartışmanın ikinci yönüne gelince, G a z z â l î bu sıfatın bu dünyada görülen iradeden kaldırılmasını kabul etmeyip, birbirine benzeyen nesnelerle ilgili olarak bizde bir şeyi benzerinden ayıran bir iradenin bulunduğunu kanıtlamağa çalışır. G a z z â l î bu konuda şu örneği verir. Sözgelişi, bir kimsenin önünde her yönden birbirine benzeyen iki hurma tanesi bulunduğu, onun bu hurmalardan aynı anda her
109 ikisini birden alamayacağı ve onun için bunlardan herhangi birini tercih ettirecek / bir neden düşünülemeyeceği varsayılmaktadır. Bu duruma rağmen o, bu hurmalardan bir tanesini almak suretiyle zorunlu olarak birini ötekinden ayırdetmiş olacaktır. Ancak, böyle bir şey yanıltıcıdır. Çünkü bu nitelikte bir şeyin bulunduğu ve hurma tanesinin yeme ya da alma ihtiyacı duyan bir kimsenin varlığı varsayılıp, 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 terketmesini etkiler ve böylece onu almayı, almayı terketmeye yeğlemiş olur. Bu kendiliğinden açık olan bir husustur;
110 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. İradenin onlardan birinde bulunan özel bir kavrama (ma'nâ) ilişkili olduğunu varsayarsak, her ikisinde de başkalık söz konusu olduğu için, iradenin bunlardan biriyle ilişkili olup, ötekiyle ilişkili olmaması düşünülebilir. Bu durumda irade, benzer olmaları bakımından iki benzerle ilişkili olmamış olur. G a z z â l î 'nin, itirazının birinci yönü olarak, anlattıklarının anlamı işte budur.

Daha sonra G a z z â l î, 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 halde niçin bu ayrıntılardan bazıları yeğlenmiştir? Bir şeyi ötekinden ayırt etmenin imkânsızlığı, ister Allah'ın fiili, ister tabiat, ister zorunluluk dolayısıyla gerekliliği bakımından olsun, farketmez. [Belki de siz şöyle diyeceksiniz: Alemin 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 itibariyle, farklıdır; o halde bunlar benzer olmayıp, farklıdırlar; fakat insan gücü, onların ölçüsü ve ayrıntıları ile ilgili hikmeti kavramaktan acizdir; ancak bunlardan bazılarında,

sözgelişi, burçlar küresinin [7] ekvatora oranla eğiliminde, zenit noktasının ve merkez dışındaki gök küresinin oluşturulmasındaki hikmette olduğu gibi, bir hikmet bulunduğunu kavramak mümkündür. Oysa çoğu durumlardaki sır kavranamadığı halde, 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 Allah'ın 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 güneşin 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, 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 halde niçin kuzey ve güney noktaları kutup olmak ve hareketsiz olmak üzere belirlenmiştir? Güneşin yörüngesi üzerinde bulunan birbirine karşıt iki nokta niçin kutupları oluşturmasın? Eğer gökyüzünün büyüklüğü ve biçiminde bir hikmet bulunduğu söz konusu ise, 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 mekandan, yerden, içinde bulunduğu durumdan ya da ne isim verilmesi düşünülürse düşünülsün 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 bulunmamak-

---

7. Güneşin dünya çevresinde döndüğünün sanıldığı dönemlerde, güneşin birlikte hareket ettiği ve çeşitli burçlara girmesini sağlayan küre.

tadır ve şekillerin en basiti de küredir; çünkü dörtgen, altıgen vb. şekiller, kendilerinin bir takım 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 halâ 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, suretleri kabul eden bir cisim oluşturmaları yönünden zorunlu olarak birbirlerine benzerdirler ve bu özel niteliği bu yere, salt bir cisim ve salt gökyüzü olması dolayısıyla, maletmek doğru değildir; çünkü gökyüzünün öteki parçaları da bu niteliği paylaşmaktadır. O halde bu niteliğin o yere verilmesinin ya bir hükme ya da tabiatı bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan bir niteliğe bağlı olması gerekir. Böyle olmadığı taktirde filozofların, âlemin gerçekleşmesi açısından, zamanların birbirine eşit olduğuna dair sözleri doğru olacağı gibi, karşıtlarının da, gökyüzünün parçalarının, bu niteliğin kabulünde eşit olduklarına,
111 çünkü 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
112 uygun zamanda gerçekleşmiştir, demek suretiyle karşılık vermeniz mümkündür./ Fakat biz (kelamcılar) 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, bir çok yerde kürenin basit olduğunu ve dolayısıyla onun küresel olan basit bir şekli bulunduğunu ileri sürmüş bulunuyorsunuz. Aynı şekilde onlar, kü-

rede benzer olmayan yerlerin bulunduğunu ileri sürerlerse, onlara şöyle bir soru yöneltilebilir: Bu yerler tabiatları dolayısıyla hangi yönden benzer değildirler? Bir cisim
113 olmaları bakımından mı yoksa göksel bir cisim olmaları yönünden mi? Oysa bu iki yönden aralarında bir benzerliğin bulunmaması doğru değildir. Bununla ilgili olarak G a z z â l î 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
114 yere bitişik olanı su olup, havaya oranla ağır, yere oranla hafiftir; / suya bitişik olanı 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 noktada 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
115 hareket etmek, ateşin tabiatı ise bir başka yere doğru hareket etmektir./ Bu ikisi arasındaki cisimlerde de 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 özleri 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;
116 cisimlerin ise, / ya küresel olup, ne ağır ne da 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 bo-

zulmuş olur; çünkü açıkça görülüyor ki, bu düzenin, bu hareketlerin fiilen var olan sayısına bağlı olması zorunludur; çünkü bu hareketlerin sayısı, olandan daha az ya da
117 daha çok olsaydı, bu düzen bozulacak ya da başka bir düzen halini alacaktı; / yine 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 kanıta başvurmaya gerek yoktur; eğer sen kesin kanıt isteyen biri isen, böyle bir kanıt için bu kanıtın bulunduğu yerlere bakarsın. Burada sen, onların (kelamcıların) 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 halde, 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 mekanda ve iki karşıt yöne doğru aynı anda hareket etti-
118 ğini gördüğümüz zaman,/ onun kesinlikle 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 ya 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 yönlere 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 halde, gök cisimlerinde yalnızca kuvvet bakımından farklıdır. İşte bu nedenle A r i s t o şu görüşü ileri sür-

120 mektedir[8]: Gökyüzünün sağı, 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 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 üstününün ise en üstün yöne sahip olması zorunludur. Bütün bunlar burada doyurucu bir biçimde, yeri geldikçe de kesin kanıtla açıklanmıştır. Bu husus Allah'ın şu sözlerinde de açıkça görülmektedir: *"Allah'ın sözlerinde değişme yoktur"*. (Yûnus, X, 64). *"Allah'ın yaratmasında değişme yoktur"*. (Rûm, XXX,
121 30)./ Eğer sen kesin kanıt isteyen biri isen, bu kanıtı senin, bununla ilgili yerlerde arayıp bulman gerekecektir.

Bütün bunları anlayınca, G a z z â l î'nin, gök cisimlerinin tek tek her cismine ve bu dünyadaki cisimlere oranla iki farklı hareketin birbirine benzediği konusunda burada ileri sürdüğü delillerinin yanlış olduğunu anlamakta güçlük çekmezsin; çünkü ilk bakışta doğudan hareketin ilk gök küresinden başkalarına, batıdan hareketin ise ilk gök küresine ait olabileceği düşünülebilir. Bu ise Yengeç Burcundaki hareket yönünün insandaki hareket yönüyle aynı olabileceğini düşünmeye benzer. Ancak, insan ve Yengeç Burcu hakkındaki bu düşünce, onların şekil bakımından farklı bulunmalarından ötürü, hatıra gelmeyebilirse de, gök küreleri hakkında, şekil bakımından uyumlu oldukları için, hatıra gelebilir. Herhangi bir sanat eserine bakan kimse, bu eserin yapılmasındaki hikmeti ve amacı açıkça anlamıyorsa, onun hikmetini açıkça kavraya-
122 maz./ Onun hikmetini hiçbir biçimde kavrayamadığı zaman, bu eserin herhangi bir biçim ve niceliğe, parçaları bakımından herhangi bir duruma ve bileşikliğe sahip olabileceğini düşünmesi mümkündür. Kelamcıların gök cismiyle ilgili tutumları da işte böyledir. Bütün bunların birer sanıdan ibaret oldukları daha ilk bakışta anlaşılır. Sanat eseriyle ilgili olarak bu tür sanılara sahip olan kimse, bu eserler ve yapıcısı hakkında bilgisiz olup, bu konularda doğru olmayan bir takım sanılara sahiptir. Yaratıklar konusunda da durum böyledir. Bu ilkeyi açıklığa kavuştur ve acele etmeyip, Allah'ın yaratıkları konusunda daha ilk bakışta bir yargıya varma! Yoksa yüce Allah'ın 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, XVIII, 103-104). Yüce Allah bizi, gerçekleri gören kişilerden kılsın ve bizden bilgisizlik perdelerini kaldırsın; kuşkusuz, Allah nimet veren ve cömert olandır. Gök cisimlerine özgü fiiller üzerinde düşünmek aslında bunların hükümranlığı üzerinde düşünmek demektir. Nite-
123 kim yüce Allah, H z. İ b r â h î m'i bu hususta şu âyetle haberdar etmiştir:/ *"kesin bilgi sahibi bulunanlardan olması için İbrâhîm'e göklerin ve yerin hükümranlığını şöylece gösterdik"* (En'am, VI, 75). Şimdi ise burada G a z z â l î'nin hareketler konusundaki görüşünü aktaralım. Bu görüş şöyledir :

---

8. Aristo, *De Caelo*, II, 2. 284b, 6-25.

G a z z â l î der ki :

İkinci nokta, yönler birbirine eşit olduğu halde, 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 bir takım 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 sürüyoruz; 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 bulunması yine söz konusu olur. Hareket devresel ve birbirine karşıt olduğuna göre, bu hareketin yönleri birbirine eşit demektir. "O halde, bir yön, kendisine benzeyen bir başkasından niçin ayırt edilmiştir? Her iki yön de birbirine karşıt ve zıt oldukları halde, nasıl olur da benzer olabilirler? derlerse, deriz ki : Bu, bir kimsenin şöyle demesine benzer: "Önce ve sonra âlemin varlığında birbirine zıt olduğu halde, nasıl olur da bunların birbirine benzer oldukları ileri sürülebilir? Oysa onlar yine de zamanların, gerçekleşme imkânı ve gerçekleşmeleri halinde düşünülebilen yararlar bakımından, birbirine eşit olduğunun bilindiğini ileri sürmektedirler. Aynı şekilde biz de yerlerin, durumların, mekanların 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 hallerin ve zamanların farklı olduklarını ileri sürmeleri mümkün olur.

Derim ki :

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

G a z z â l î der ki:

Eğer onlar, birbirine karşıt ve zıt iki yön, nasıl birbirine eşit olur, derlerse,/ deriz ki : Bu, bir kimsenin şöyle demesine benzer : Âlemin varlığında önce ve sonra birbirine zıt oldukları halde, bunların birbirine benzedikleri nasıl ileri sürülebilir? Oysa onlar yine de çeşitli anların, gerçekleşme imkanı ve gerçekleşmelerinde düşünülebilen yararlar bakımından, birbirine eşit olduğunun bilindiğini ileri sürmektedirler. Aynı şekilde biz de, yerlerin, durumların, mekanların 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 fâ'ilin bulunduğuna 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 fâ'ilin varlığını bu tarzda ispat etmeğe çalışan bir kimse, kesin kanıta değil, *cedel* ve *iknâ'a* dayalı bir söz söylemiş olmaktadır. F â r â b î ve İ b n S î n â'
126 nın her fiilin bir fâ'ili bulunduğunu ispat ederken bu yolu izlediği sanılır.[9] / Eskiler *(mütekaddimîn)* ise bu yolu izlememişlerdir. Ancak, F â r â b î ve İ b n S î n â bu konuda dindaşlarımızdan kelamcılara 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 ilahi 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 kimse-
127 ye tutarsızlıktan başka bir yarar sağlamamaktadır./

G a z z â l î der ki :

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

---

9. Fârâbî, *Kitâb el-Fusûs*, Haydarabad 1345/1926, s. 3; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, s. 347.

[Derim ki :]

G a z z â l î bu sözüyle şunu amaçlamaktadır: Filozofların, hareketlerin yönlerinde farklılık bulunduğuna dair iddiaları doğru ise, karşıtlarının da benzer olduklarına inandıkları halde, zamanlarda bir farklılığın söz konusu olduğunu iddia etmeleri de doğru olur. Karşıt yönlerle farklı zamanlar arasında bir uygunluk bulunduğu kabul edildiği takdirde, bu tartışma gerçekle 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 olmaları hem de benzer olmaları bakımından, bir eşitlik bulunduğunu kabul etmesi gerekir. Bu nedenle, bütün bu görüşler cedele dayanan bir takım
128 görüşlerdir./

G a z z â l î 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 bir takım sonradan var olan nesneler bulunup, bunların da bir takım 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 ilkelerine uygun olarak sonradan olanın öncesizden çıkmasının mümkün olduğunu kesinlikle kabul etmek gerekirdi.

Derim ki :

Eğer filozoflar böyle bir akıl yürütmeyle 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
129 tekerrür etmiş olur./ Sözgelişi, 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; ikincisi, 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, fâ'il varlığını sürdürdüğü sürece, iki maddede fiilin sonsuz olarak devam edeceğini düşünebiliriz. Eğer bu ilk fâ'ilin 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

130 meydana getiren bir insan ve yok olan bir insan var demektir./ Bu insandan önce de yine onu meydana getiren bir insanla yok olan bir insan bulunmaktadır; çünkü bu tabiatta olan herşey, öncesiz bir fâ'ile dayandığından (kısır) 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. A r i s t o da bu hususu *Fizik'* inde[10] 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 olmalari itibariyle ondan meydana
131 gelmesi nedeniyle kabul etmişlerdir. Onlara göre, en doğrusu, bu sonsuza dek gidişin / öncesiz bir fâ'ilin varlığının zorunlu bir sonucu olmasıdır; çünkü sonradan var olanın ancak öz bakımından sonradan olan bir nedenden meydana gelmesi gerekirdi. Eskilerin herhangi bir değişikliğe uğramayan sayıca tek öncesiz *(ezelî)* bir varlığın fiilen var olduğunu kabul etmelerinin iki nedeni vardır: Bunlardan birincisi, bu döngüsel varlığın öncesiz olduğunun 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 halde onlara göre, bu öncesiz değişikliğin, öncesiz bir hareket ettiriciden ve tözü *(cevher)* yönünden değişmeyip, ancak parçaları bakımından mekanda 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 mekanda değişikliğe uğrayan bir varlıktır. Bu varlık mekan 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 ve sonu bulunmayan bir nedenden
132 doğar./ Filozofların kesinlikle cisim olmayan ve maddesi bulunmayan öncesiz bir varlığı kabul etmelerinin ikinci nedeni ise, hareketin bütün türlerinin mekândaki harekete dayandığını ve mekandaki 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 halde 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

---

10. Aristo, *Fizik*, III, 5. 204b, 20.

133 arasında bulunan 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, G a z z â l î 'nin bu konuda filozoflara karşı itirazda bulunurken, filozofların karşıtlarından ayrılmasına neden olan bir ayrılığa sen düşmezsin. Aslında G a z z â l î' 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 bir takım fiiller aracılığı ile açıklarlar.

G a z z â l î, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Şöyle bir şey iler sürülebilir: Biz, ne olursa olsun, sonradan olan bir varlı-
134 ğın öncesizden çıkmasını değil, sonradan olan varlıkların ilkinin/ öncesizden çıkmasını imkânsız görürüz; 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.

G a z z â l î, 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, G a z z â l î 'nin filozoflara yöneltmiş olduğu ilk sorudur. Bunun bir sonucu olarak da, G a z z â l î, 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
135 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 fâ'il, kendisinden özü itibariyle sonradan olan bir varlık çıksa da, ilk öncesiz varlık değildir. Yine onlara göre, her öncesiz fâ'ilin 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 G a z z â l î, filozofların görüşleri hakkında çeşitli açıklamalar bulunduğunu ileri sürerek onlar adına cevap verir. Şöyle ki, sonradan olan varlığın önce-

sizden *(kadîm)* çıkması, ancak öncesi ve sonunun bulunmaması bakımından, öncesize; her parçasının var ve yokluğu düşünülmesi bakımından ise, sonradan olan varlığa
136 benzeyen devresel bir hareket aracılığı ile düşünülebilir./ Böylece bu hareket, parçalarının sonradan olması dolayısıyla sonradan var olanların başlangıcı *(ilkesi)*, bütününün öncesiz *(ezelî)* olması bakımından da öncesizin fiili olmuş olur.

Daha sonra G a z z â l î, 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, sonradan 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 sürmektesiniz.
137 Bu görüşünüze karşı / deriz ki: O, sabit olması yönünden mi, 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 :]

G a z z â l î ' 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 halde bunu yapan varlığın öncesiz bir fâ'il olması gerekir; çünkü öncesiz fiil, öncesiz bir fâ'ilin; sonradan yaratılan fiil de, sonradan yaratılan bir fâ'ilin fiilidir. Hareketin öncesiz olmasından, ancak onun başlangıcı ve sonunun bulunmaması anlaşılır. Onun sabit olmasından anlaşılan da budur; çünkü hareket, sabit olmayıp, değiş-
138 kendir./

G a z z â l î işte bu hususu kavradığı içindir ki şöyle der :

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

İkinci Kanıt

G a z z â l î der ki:

Filozofların ileri sürdüğüne göre, âlemin Allah'tan sonra geldiğini ve Allah'ın âlemden önce olduğunu söyleyen bir kimsenin, bu sözle Allah'ın zaman bakımından değil, öz bakımından önce geldiğini amaçlamış olması gerekir; sözgelişi, bir'in iki'den önce gelmesi, zaman bakımından bunların birlikte bulunması mümkün olduğu halde, tabiatı dolayısıyladır; aynı şekilde Güneşin hareketinin, ona tabi olan gölgenin hareketinden, elin hareketinin yüzüğün hare-

ketinden, su içindeki elin hareketinin suyun hareketinden önce gelmesi gibi, neden de nedenliden önce gelir; çünkü bütün bunlar, zaman bakımından eşit oldukları halde, bunlardan biri neden, öteki ise nedenlidir; zira kişinin hareketi ile gölgenin hareket ettiği, suyun içinde bulunan elin hareketi ile suyun hareket ettiğinin söylenmesi mümkün olduğa halde, aralarında bir eşitliğin bulunması söz konusu olsa da, gölgenin hareketi ile kişinin hareket ettiği ve suyun hareketi ile elin hareket ettiği söylenemez. Eğer Allah'ın âlemden önce gelmesinden amaçlanan bu ise, her ikisinin de ya sonradan yaratılmış ya da öncesiz olması gerekir; çünkü bunlardan birinin sonradan yaratılmış, ötekinin ise öncesiz olma-
139 sı imkânsızdır./ Eğer Allah'ın 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 Allah'la 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 :

G a z z â l î 'nin filozoflardan aktardığı görüşün ifade ettiği husus, kesin bir kanıt değildir. Bu görüşü şöyle özetleyebiliriz: Allah âlemden önce ise, ya kişinin, gölgesin-
140 den önce gelmesi gibi, zaman bakımından değil, nedensellik bakımından, / ya da yapı ustasının, yapının duvarından önce gelmesi gibi, zaman bakımından önce gelir. Eğer Allah, kişinin, gölgesinden önce gelmesi gibi, önce geliyor ve öncesiz ise, o zaman âlem de öncesiz demektir. Eğer Allah 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, Allah hakkında zamanın söz konusu edilememesidir; oysa âlem için zamanda bulunmak söz konusudur. Buna göre, önce-
141 sizi âlemle kıyaslamak suretiyle/onların aynı anda birlikte olduklarını söyleyemeyeceğimiz gibi, zaman ya da nedensellik bakımından Allah'ın âlemden önce olduğunu da söyleyemeyiz; çünkü öncesiz için zamanda bulunmak söz konusu olmadığı halde, âlem için söz konusudur.

G a z z â l î der ki :

Buna şöyle karşı çıkılabilir : Zaman sonradan var edilmiş ve yaratılmış olup, bundan önce kesinlikle zaman yoktur. *"Yüce Allah 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, Allah'ın özünün var olup, hiçbir biçimde âlemin özünün bulunmamasıdır. *"Allah vardı ve O'nunla birlikte âlem de vardı"* sözünüzün anlamına gelince, bu, yalnızca iki özün var olması demektir. Ayrıca, önce olmanın anlamı, yalnızca Allah'ın varlık bakımından tek başına bulunmasıdır. Buna karşılık, âlem de bir tek belirlenmiş bireye benzemektedir.
142 *"Sözgelişi, Allah var iken İsâ yoktu, / fakat daha sonra, var olan Allah'la birlikte İsâ da 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 hayalgücü 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 ha-
143 reket ve değişme bulunmayan varlık ise,/ her hareketlinin bir hareket ettiricisi ve her eserin bir fâ'ilinin 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 üzre, tabiatında hareket bulunmayan varlık, tabiatında hareket bulunan varlığın nedenidir. Ayrıca kesin kanıtla gösterildiği üzre, tabiatında hareket bulunan varlık zamandan ayrılamaz; tabiatında hareket bulunmayan varlığa ise hiçbir şekilde zaman ilişemez. 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 nedenliden önce gelmesi
144 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 zamandaş ya ondan önce ya da ondan sonra olması gerekir. Eski filozofların görüşlerini iyice anlayamadıkları için daha sonra gelen İslâm filozofları böyle bir yanılgıya düşmüşlerdir. O halde 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
145 zamandaş olması veya birinin ötekinden önce gelmiş olması, doğru değildir./ O halde G a z z â l î 'nin *"Allah'ın âlemden önce gelmesi, zamanda bir öncelik değildir"* sözü doğrudur. Fakat Allah'ın 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 üzre, 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 ettikle-

ri için, bu güçlükten etkilenmezler. Dolayısıyla 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;
146 çünkü sonradan var olma, bir harekettir; hareket ise,/ ister zamanda isterse anda zamansız olsun, zamanlı olarak hareketli bir nesnede bulunur. Yine her sonradan var olan nesnenin, var olmadan önce de var olması mümkündür. Gerçi, daha sonra değinileceği üzre, bu ilke kelamcılar arasında tartışma konusudur. İmkân, hareketli varlığa ilişik olan zorunlu bir niteliktir. O halde, 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 kelamcıların ileri sürdüklerinden çok daha doyurucudur.

G a z z â l î'nin, *"sözgelişi, Allah var iken İsâ yoktu, fakat daha sonra var olan Allah'la birlikte İsâ da 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, İsâ'nın Allah'tan 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, İsâ'nın varlığı, zamanın önce gelmesini ve kendisini sonradan var edilmiş olmasını gerektirir. Alem için böyle bir gereklilik ancak, İsâ 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 G a z z â l î'nin daha sonra filozoflardan aktardığı delillerin doğru olmadığı açıklanmıştır.

G a z z â l î, filozoflar adına cevap vererek, der ki :

Bir kimse bu konuda diyebilir ki : *"Allah vardı ve âlem yoktu"* sözümüzün, bir özünvarlığı ve âleminyokluğu dışında, üçüncü bir anlamı daha vardır; çünkü gelecekte âlemin yokluğunu varsayarsak, bu durumda bir özün varlığı,
148 bir başka özün de yokluğu / söz konusu olacaktır. Oysa *"Allah vardı ve âlem yoktu"* demek doğru olmayıp, *"âlem yok iken Allah var olacaktır"* demek doğru olur; çünkü geçmiş için *"Allah vardı, âlem yoktu"* denebilir. *"Vardı"*ile *"var olacaktır"* sözümüz arasında bir fark bulunmaktadır; çünkü bunlardan biri ötekinin yerine geçemez. O halde 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 *"Allah vardı, âlem yoktu"* dersek, bize şu itirazda bulunulur : Bu yanlıştır; 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 halde âlemden önce, âlemin fiilen var olmasında son bulun-
149 caya dek, geçip gitmiş olan bir zamanın zorunlu olarak bulunması gerekir./

Derim ki :

G a z z â l î, 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 halde 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. G a z z â l î'nin bütün söyledikleri bundan ibarettir ve açıkça kendiliğinden bilinen
150 hususlardır./ Bununla birlikte, tabiatları zamanda bulunmak olan varlıkları, öncelik ve sonralık bakımından, birbiriyle karşılaştırdığımızda, bu hususta kuşku duyulamaz. Eğer bu varlıklar zamanda bulunsaydı, *"vardı"* sözcüğü vb., bu tür önermelerde, *"Allah bağışlayıcı ve esirgeyici idi."* sözünde olduğu gibi, konu ile yüklem arasındaki *"bağ"* dan başka bir şeye işaret etmezdi. *"Allah vardı, âlem yoktu, daha sonra Allah 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. Alemin, âlem var olduğu anda, yokluğu doğru olmadığına göre, bu yokluğun
151 varlıktan önce olması gerekir./ Buna göre yokluk varlıktan önce, âlem ise yokluktan daha sonradır; çünkü hareketteki öncelik ve sonralık ancak zamanla birlikte kavranabilir. Bu görüşün eksik yönü, karşılaştırmanın Allah ile âlem arasında yapılmış olmasıdır. İşte yalnızca bu yönden G a z z â l î'nin filozoflardan aktırdığı bu görüş, geçersiz olduğu gibi, kesin bir kanıt da oluşturmaz.

G a z z â l î, filozofların görüşüne karşı çıkma konusunda kelamcılar adına onlara yanıt olarak der ki:

> Bu iki sözcüğün temel anlamı, bir özün varlığı, öteki özün 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 *"Allah vardı, âlem yoktu"* dememiz gerekir. Kendisinden, ister ilk yokluğu isterse varlıktan sonra gelen ikinci yokluğu amaçlayalım, bu
> 152 görüşümüz doğrudur./ Bunun bir ilişkiyi gösterdiğinin belirtisi, *"gelecek"* in geçmiş olabileceği ve onun *"geçmiş"* sözcüğü ile ifade edilebileceğidir. Bütün bunlar, hayalgücünün bir şeyin öncesini düşünmeksizin, o şeyin başlangıcını düşünemeyeceğinden ileri gelir. Hayalgücünden ayrılamayan bu önceliğin gerçekte var olan bir şey olduğu düşünülür ki, bu da zamandır. Bu durum hayalgücünün, sözgelişi, baş yönünde, yüzeyinin ötesinde herhangi bir şey bulunmaksızın sonlu bir cismi düşünmekten aciz kalmasına benzer. Böylece âlemin

ötesinde dolu ya da boş bir mekanın bulunduğu düşünülür. Âlemin yüzeyinin üstünde bir şeyin ve onun ötesinde bir uzakhğın bulunmadığı söylenirse, hayalgücünün böyle bir şeyi kabul etmesi mümkün değildir. Aynı biçimde âlemin varlığından önce gerçekte var olan bir öncenin olmadığı ileri sürülürse, hayalgücünün böyle bir şeyi de kabul etmesi mümkün değildir. Bunun yanında, hayalgücünün, 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, hayalgücü, kabul etmese de, âlemin ötesinde boşluğun da doluluğun da bulunmadığı an-
153 laşılmış olur./ Mekandaki uzantının cisme tabi olduğu söylenebileceği gibi, zamandaki uzantının da aynı biçimde harekete tabi olduğu söylenebilir; çünkü zaman hareketin uzantısıdır; tıpkı bunun gibi, mekandaki uzantı da cismin boyutlarının uzantısıdır. Cismin boyutlarının sonlu olduğuna ilişkin kanıt, âlemin ötesinde mekanda 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 hayalgücü, kendi hayali ve tasavvuru dolayısıyla böyle bir şeyi kabul etmekte ve bundan geri durmamaktadır. *"Önce"* ve *"sonra"* ya oranla ayırdedilebilen zamandaki uzantı ile *"üst"* ve *"alt"* a oranla ayırdedilebilen mekandaki 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, doluluğunda da bulunmadığı hususunda birleşmişlerdir.

Derim ki :

Bu görüş özetle iki itirazdan oluşmaktadır: Bunlardan biri, *"önce"* ve *"sonra"* dan oluşan geçmiş ve geleceğin hayalgücüne kıyasla var olan iki nesne olduğunun düşünülmesidir; çünkü biz geleceğin geçmiş olacağını ve geçmişin de daha önce gelecek
154 olduğunu düşünebiliriz./ Durum böyle olunca, geçmiş ve gelecek, özleri dolayısıyla var olan nesnelerden olmayıp, bunların, insan nefsinin dışında ayrıca bir varlıkları da yoktur. Dolayısıyla bunlar, yalnızca insan nefsinin meydana getirdiği şeylerdir. Hareket ortadan kalkınca, bu ilişki ve karşılaştırmanın 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 hiçbiri ötekine dönüştürülemez. Aksi takdirde
155 zorunlunun mümküne 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 sükunu kabul eden bir nesnede mümkündür. Bunun nedeni, yokluğun, varlığa dönüşmesi mümkün olmaksızın, yoklukta kesinlikle bir imkân halinin 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. Sözgelişi, 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 özü şudur: Kendisinden önce hareketli nesne bulunmayan ilk hareketin başlamasından önce bir önceliğin bulunduğunu düşünmek,
156 hayalgücünün, âlemin sınırının, sözgelişi, en üst noktasının, zorunlu olarak, / ya bir başka cisimde ya da bir boşlukta son bulduğunu, 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 uzantının da varlığı mümkün değildir. Sonu olmayan bir uzantının varlığı mümkün olmadığına göre, her cismin bir başka cisimde ya da sözgelişi, 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 türündendir. "Safsata Kitabı" (Sophistici Elenchi)'nı okursan, bu gerçeği daha iyi anlarsın. Başka bir deyişle, G a z z â l î, zaman ve hareket gibi, herhangi bir durumu *(vaz')* bulunmayan ve bütünü de olmayan bir niceliği, cisim gibi, durumu ve bütünü
157 bulunan bir niceliğe benzetmekte ve / durumu bulunan nicelikte sonsuzluğun imkânsızlığını, durumu bulunmayan nicelikte sonsuzluğun imkânsızlığına bir kanıt olarak göstermektedir. Böylece G a z z â l î, cisim gibi, fiilen var olduğu düşünülen bir nicelikte artma olduğunu tasavvur ettiğinde, nefsin 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 ola-
158 rak geçmişle gelecek arasında bulunur./ Şimdi var olandan önce bir *"geçmiş"* in bu-

lunmadığını 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 halde "an" zorunlu olarak geçmişten sonra, gelecekten de öncedir. Kendi başına var olması mümkün olmayan şeyin, geçmiş bir zamanın sonu olmaksızın, geleceğin varlığından önce bulunması da mümkün değildir. O halde bu yanılgının nedeni *"an"* ın noktaya benzetilmesidir. Sonradan var olan her hareketten önce bir zamanın bulunduğunun kanıtı şudur: Her sonradan var olan nesnenin daha önce yok olması gerekir; sonradan var olduğu doğrulanan
159 nesnenin bu var olduğu anda yok olması mümkün değildir./ O halde 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 halde 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 niceliк" "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 hayalgücüne 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 bu kimse, mutlak
160 üstü ortadan kaldırmaktadır./ Mutlak üst ortadan kaldırıldığında, mutlak alt da ortadan kaldırılmış olur. Bu ikisi birden ortadan kaldırılınca da, ağır ve hafif ortadan kaldırılmış olur. Hayalgücünün, boyutları düz olan bir cismin başka bir cisimde son bulduğuna 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 sorunludur; 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, kelamcılar ve konuyu düzenli bir biçimde incelemeye girişmeyenlerce kavranamayan sorunlardır.

Aynı biçimde zaman, sonun büyüklüğe bağlı olması anlamında harekete bağ-
161 lı değildir; çünkü son, / büyüklükte bulunduğu için, büyüklüğe bağlıdır; bu durum, ilintinin kendisini belirleyen bir şeyde (konuda) 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 nedenledir ki, A r i s t o, zamanda hareketlerin varlığının, daha çok, sayıda sayılanların varlığına benzediğini ileri sürmektedir;[11] çünkü sayı, sayılanların çoğalmasıyla çoğalmadığı gibi, sayılanların yerlerinin belirlenmesiyle de sayının yeri belirlenemez. A r i s t o 'ya göre, bu nedenle, zamanın kendine özgü özel-
162 liği, tıpkı sayının sayılan nesneleri ölçmesi gibi, hareketleri ve/ hareketli olmaları yönünden hareketli varlıkların varlığını ölçmektir.[12] İşte bu nedenle A r i s t o, zamanı tanımlarken, onun harekette bulunan öncelik ve sonralık dolayısıyla hareketin sayısı olduğunu söylemektedir.[13] Durum böyle olduğuna göre, sonradan var olan belli bir sayılabilir nesnenin varlığını varsaydığımız takdirde, sayının sonradan var olmuş olması gerekmeyip, 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 sorunludur. 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.

G a z z â l î, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Şöyle denebilir: 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 verirsen,
163 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. Hattâ gökyüzünün, gündüzün senin üstünde bulunduğunu düşündüğünde parçalarından oluşan yön, geceleyin bütünüyle yeryüzünün altında bulunur. Yeryüzünün altında bulunan şey ise, günlük dönüş dolayısıyla yeryüzünün üstüne geri döner. Oysa âlemin varlığının başlangıcının, onun sonu haline dönüşmesi düşünülemez. Sözgelişi, bir ucu kalın, ötek 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 bir takım isimlerden ibarettir; çünkü bu odun parçası tersine çevrildiğinde, isimler de değişmiş olur. Oysa âlem değişmez. Dolayısıyla âlemin parçaları ve onda bulunan yüzeyler değişmediği halde, âlemdeki üst ve alt yalnızca senin durumuna göre değişmektedir. Âlemden önce gelen yokluğa ve onun varlığının başlan-

---

11. Aristo, *Fizik*, IV, 11. 219b, 6vd.; 220b, 7-10.
12. Aristo, *Fizik*, IV, 12. 220b, 15-24; 221b, 14-18.
13. Aristo, *Fizik*, IV, 11. 219b, 1-2; 220a, 24-25.

gıç noktasına gelince, bu, âlemin özüne ilişkin gerçek bir varlık olup, bunun
değişip, son haline gelmesi düşünülemez. Aynı şekilde, âleme ilişen ve âlemin
yok olması anında düşünülen yokluğun da âlemden önce gelen bir yokluk ol-
164 duğunu düşünmek mümkün değildir./ Âlemin varlığının önce ve sonra olan
iki ucu, âlemin özüne ilişkin ve gerçekte var olan uçlardır. Bunların üst ve altın
dışında kendilerine oranla değişmeleri suretiyle değişmeleri düşünülemez. Biz
(filozoflar) âlemin üstü ve altı bulunmadığını söyleyebilirsek de, siz (kelam-
cılar) 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 :

G a z z â l î'nin filozoflar adına verdiği bu yanıt, son derecede zayıftır. Bu yanıtın özü şudur: Üst ve alt göreceli olan şeylerdir. Bu nedenle onlarda hayalgücünün doğurduğu bir sonsuzca gidiş söz konusu olmaktadır. Oysa önce ve sonra ile ilgili olan sonsuzca gidiş, hayalgücünden 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 olası-
165 dır./ Oysa sonradan var olan bir şeyden önce gelen 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 hayalgücünde 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,
166 mutlak bir önce ve mutlak bir sonra kabul etmemeleridir./ İkincisi ise, onlara karşı çıkanların şu görüşü ileri sürmeleridir: Hayalgücünün üstün bir üstü bulunacağı ve bunun da sonsuza dek süreceğini düşünmesinin nedeni, onun göreceli olması değildir; aksine, böyle bir şey, hayalgücünün, 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 G a z z â l î, 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 halde iç ve dış sözcüklerini ele alarak şöyle diyebiliriz: Âlemin bir içi, bir de dışı vardır. [O halde acaba âlemin dışında dolu ya da boş bir nesne var mıdır? Onlar (filozoflar) diyeceklerdir ki: Alemin 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 ola-

rak 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" derseniz, "dışı bulunmayan bir cismin sonunun bulunabileceği de akla aykırıdır" denir. "Onun dışı yalnızca son bulduğu yüzeydir" derseniz, "onun öncesi yalnızca varlığın başlangıcıdır" deriz. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Allah var iken âlem yoktu. Bu gerçek, başka bir şeyi kabul etmeyi gerektirmez. Bu gerçek dışında bir şeyin kabulünün, hayalgücünün bir işi olduğunun kanıtı, onun hem zamana hem de mekana bağlı olarak işlemesidir; çünkü karşıtlarımız, her ne kadar cismin öncesizliğine *(kıdemine)* inanıyorlarsa da, sonradan olduğunu düşünürken hayalgüçlerine boyun eğmektedirler. Buna karşılık biz, cismin sonradan olduğuna inandığımız halde, büyük bir olasılıkla hayalgücümüz, 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 hayalgücü böyle bir şeyi mümkün bir varsayım olarak benimseyebilir; oysa zaman, cisim konusunda olduğu gibi, hayalgücü tarafından ortaya konamaz; çünkü cismin sonlu olduğuna inanan ve inanmayanlar ortaklaşa olarak, ötesinde boşluk da doluluk da bulunmayan bir cismi kavrayamazlar; hattâ hayalgücü de böyle bir şeyi kabule yanaşmaz. Bununla birlikte şöyle denebilir: Açık bir düşünceye sahip olan akıl, kanıta dayanarak cismin sonlu olduğunu reddedemediği takdirde, hayalgücüne değer vermez. Aynı biçimde bu niteliğe sahip olan akıl, öncesi bulunmayan bir varlığın başlangıcı bulunduğunu reddedemediği ve hayalgücü böyle bir şeyi kavrayamadığı takdirde de, yine hayalgücüne değer vermez; çünkü hayalgücü, bir başka cisim ya da hava ile sınırlı olmadan bir cismi algılamağa alışmadığı için, boşluğu da bu biçimde düşünür. Oysa algılanamadığı için boşlukta herhangi bir şey bulunamaz. Aynı biçimde hayalgücü, sonradan var olan bir şeyin varlığını ancak bir başkasından sonra düşünmeye alışık olduğu için, var olup ta sona ermiş bir öncesi bulunmayan sonradan var olan bir şeyi düşünmekten kaçınır.] İşte düşülen yanılgının nedeni budur ve burada söz konusu edilen tutum da bu tartışmanın bir sonucudur.

[Derim ki:]

G a z z â l î'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 halde bu konuya ye-
167 niden dönmeye gerek yoktur./

G a z z â l î der ki:

Filozofların, karşıtlarını zamanın öncesiz olduğunu kabule zorlamak için bir ikinci yöntemleri daha vardır. Onlar derler ki: Sizce Allah'ın âlemi yarat-

madan 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 halde âlemin varlığından önce biri ötekinden uzun olan ölçülebilir bir şeyin kabul edilmesi gerekir. (Bu durumda âlemin varlığından önce bir şeyin bulunması gerekmektedir).[14] ["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, sözgelişi, bin dönüş yaptığını düşünürsek, bu durumda Allah şu anda var olan âlemden önce, sözgelişi, şu ana dek binyüz dönüş yapan bir ikinci âlemi yaratabilir miydi? Bu soruya "hayır" karşılığını verirseniz, bu durumda öncesiz, güçsüzlükten güçlülüğe ya da âlem, imkânsızlıktan imkân haline dönüşmüş olacaktır. Bu soruya "evet" karşılığını verirseniz, ki öyle demeniz de gerekir, bu durumda acaba Allah şu ana dek bin ikiyüz 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 binyüz dönüş yapmaktadır. Dolayısıyla bunlar, dönerken, aynı uzaklığı eşit hızla geçmektedirler. Yukarıdaki soruya "evet" karşılığını vermeniz imkânsızdır; çünkü iki hareketin, sayıları farklı olduğu halde, aynı hıza sahip olup, aynı zamanda son bulması imkânsızdır. "Şu ana dek binikiyüz dönüş yapan üçüncü âlemin, şu ana dek binyüz dönüş yapan ikinci âlemle aynı zamanda yaratılmış olması imkânsız olup, onun, ikinci âlemle, hayalgücü, 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" derseniz, 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 halde bu ölçülebilir nicelikler, herhangi bir ölçüye sığmayan yüce Allah'ın 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 halde size (kelamcılara) 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

---

14. Bu tümce, gerek çeviride esas aldığımız S. 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.

onu ölçen bir uzantıyı da düşünmüş oluruz. Sanki bu uzantı, hareketi; hareket de bu
168 uzantıyı ölçmektedir./ Bu durumda biz, bu ölçü ve uzantıda, varsayılan ilk hareket-
ten daha uzun bir hareketi düşünebiliriz ve harekete eşit ve uygun olan bu uzantı
sayesinde bir hareketin ötekinden daha uzun olduğunu söyleriz. Durum böyle olunca
ve âlemin de sizce (kelamcılarca) başlangıcından şu ana dek bir uzantısı bulunduğuna
göre, bu uzantının, sözgelişi, bin yıl olduğunu düşünelim. Yüce Allah, sizce, bu
âlemden önce bir başka âlemi yaratma gücünde olduğu için, Allah'ın belirlemiş
olduğu uzantının, birinci alem için belirlenmiş olan uzantıdan belli bir miktar kadar
daha uzun olması düşünülebilir. Aynı şekilde Allah'ın bu ikinci âlemden önce de
bir üçüncüsünü yaratmış olması mümkündür. İşte bütün bu âlemlerden her birinin
varlığından önce var olması süresinin ölçülmesini mümkün kılan bir uzantının bu-
lunması gerekir. Âlemlerdeki bu imkân hali sonsuzca birbirini izlerse, yani bu âlem-
den önce başka bir âlemin, ondan önce bir başka âlemin bulunması mümkün olur ve
169 bu durum sonsuza dek devam ederse,/ bütün bu âlemlerden önce gelen bir uzantının
bulunduğu anlaşılmış olur. Bütün âlemleri ölçen bu uzantının yok olması mümkün
değildir; çünkü yokluk hiçbir şeyi ölçemez. O halde bu uzantının zorunlu olarak bir
nicelik olması gerekir; çünkü niceliği ölçen şey, zorunlu olarak bir niceliktir. O hal-
de biz bu ölçen niceliğe zaman adını vermekteyiz. Açıkça görüldüğü üzre, bu, varlık
bakımından sonradan var olduğu düşünülen her şeyden önce gelmektedir. Bu durum
tıpkı ölçünün varlık bakımından ölçülen şeyden önce gelmesine benzer. Eğer zaman
adı verilen bu uzantı bir ilk hareketin var olmasıyla var olsaydı, bu hareketten önce,
kendisini ölçen bu hareketin içinde var olacağı ve ölçüsü durumunda olan bir uzantı-
nın bulunması gerekirdi. Aynı şekilde varlığı düşünülebilen her âlemden önce de onu
ölçen bir uzantının bulunması gerekirdi. O halde bu uzantı sonradan var olmuş değil-
dir; çünkü sonradan var olmuş olsaydı, onun, kendisini ölçen bir uzantısı bulunurdu.
Her sonradan 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 İ b n
S î n â'nın zamanı kanıtlarken izlediği yoldur.[15] Fakat her mümkünle birlikte bir
170 uzantı ve/her uzantı ile birlikte onunla ilişkili olan bir mümkün bulunduğu için, izle-
nen bu yolu anlamak güçtür. Tartışma konusu olan da işte budur. Aksi takdirde,
âlemden önce gelen imkânların, âlemde var olan mümkünle aynı tabiata sahip olduğu
kabul edilmiş olur. Başka bir deyişle, âlemde bulunan bu mümkünün tabiatı, kendi-
siyle zamanın ilişkili olması olduğu gibi, âlemden önce gelen mümkünün tabiatı da,
kendisiyle zamanın ilişkili olmasıdır. Bu husus, bu âlemde bulunan mümkünde açıkça
görülmektedir. Bu bakımdan zamanın varlığını onun sayesinde düşünebiliriz.

G a z z â l î der ki:

Bu konuda yapılan itiraz, bütün bunların hayal gücünün bir işi olduğu noktasında toplanmaktadır. Bu itirazı reddetmenin en elverişli yolu, zamanı mekanla karşılaştırmaktır. Bununla ilgili olarak deriz ki: En yüksek gök küresini, bulunduğu büyüklükten bir kulaç daha büyük yaratmak, Allah'ın gücü dahilinde mi idi? Eğer "hayır" karşılığını verirlerse, bu, Allah'ın güçsüz olduğu anlamına

---

15. İbn Sînâ, *Kitâb eş-Şifâ*, Tahran 1886, ss. 72, 78; *Kitâb en-Necât*, ss. 186 vdd..

gelir. "Evet" karşılığını verirlerse, bu takdirde, o, iki kulaç ta, üç kulaç ta büyük olabilir ve bu olasılıklar sonsuzca arttırılabilir. Bu durumda deriz ki: Bu, âlemin ötesinde ölçüsü ve niceliği bulunan bir uzaklığın kabul edilmesi anlamına gelir; çünkü iki ya da üç kulaç daha büyük olan, bir kulaç daha büyük olan-
171 dan daha büyük bir yer kaplar./ Bu duruma göre, âlemin ötesinde cisim ya da boşluk gibi nicelik sahibi bir şeyi gerektiren bir nicelik var demektir. O halde âlemin ötesinde ya boşluk ya da doluluk bulunmaktadır. Bu durum karşısında ne cevap verebilirsiniz ?

Aynı şekilde şöyle bir soru da sorabiliriz: Acaba Allah, âlemin küresini yaratıldığından bir ya da iki kulaç daha küçük yaratabilir miydi? Doluluk ya da kapladıkları yerlerden bir bölümünün çıkarılması ve geriye onlardan bir miktarın kalması, bu iki büyüklük arasında bir farklılığa yol açmaz mı? Çünkü iki kulaçlık büyüklük çıkarıldığında, ortadan kaldırılan doluluk, bir kulaçlık büyüklük çıkarıldığında, ortadan kaldırılan doluluktan daha çoktur. Bu durumda boşluk, ölçülmüş olmaktadır; oysa boşluk bir şey değildir. O halde, o, nasıl ölçülmüş olmaktadır? Buna yanıtımız şudur: Âlemin varlığından önce zamana ilişkin bir takım imkânların bulunduğunu düşünmek, hayalgücünün kuruntusuna dayanmaktadır. Nitekim siz de bu konuda şu karşılığı vermektesiniz: Âlemin varlığının ötesinde mekana ilişkin bir takım imkânların bulunduğunu düşünmek, hayalgücünün kuruntusuna dayanmaktadır. Bu her iki görüş arasında da hiç bir 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 bir takım imkânların geçtiği sonlu bir şeyin Allah tarafından yaratılmış ol-
172 ması gerekir. Bu husus, büyüklükteki imkân konusunda geçerli ise,/ zamandaki imkân konusunda da geçerlidir. O halde 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 inanmaktadırlar. 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. A r i s t o da bunun imkânsızlığını ortaya koymuş ve büyüklüğün sonsuzca artmasının imkânsız olduğunu açıkça göstermiştir.[16] Yaratıcıya güçsüzlük

16. Aristo, *Fizik*, III, 8. 208a, 8-25.

isnat etmemek için, bu imkânı kabul eden kimseye karşı, bu itiraz doğrudur; çünkü buradaki imkân hali, filozoflara göre, âlemin varlığından önce bulunan bir imkân gibi, aklî bir imkândır. Bu nedenle âlemin zamanda var olduğunu ileri süren ve her cismin bir mekanda bulunduğunu söyleyen kimsenin âlemden önce de bir mekânın bulunduğunu kabul etmesi gerekir. Bu mekan, ya âlemin kendisinde var olduğu bir cisimdir ya da boşluktur; çünkü mekanın sonradan var olandan önce gelmesi zorunlu-
174 dur./ Boşluğun varlığını reddedip, cismin sonlu olduğunu söyleyen kimsenin âlemin sonradan var olduğunu ortaya koyması mümkün olmadığı için, boşluğun varlığını inkâr eden sonraki Eş'arîlerden kimileri, kelamcıların 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 halindeki uzantı,âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olduğunun düşünülmesi gibi, yanılgıya düşüren hayalgücünün 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 fiilinin hayalgücüne ait olan bir fiil olmayıp, onun akla dayanan gerçek bir fiili olması gerekir.

G a z z â l î der ki :

Buna şu itirazda bulunulabilir: Biz deriz ki: Mümkün olmayan şeyin, yapılması da güç dahilinde değildir. Aynı şekilde, âlemin de olduğundan daha büyük ya da daha küçük olması mümkün değildir; dolayısıyla böyle bir şeyin
175 gerçekleştirilmesi, gücün dışındadır./

Derim ki :

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

G a z z â l î, 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 kulaç kadar daha büyük ya da daha küçük olabileceğini düşünmesi, siyahla beyazın ve varlıkla yokluğun aynı anda birarada bulunduğunu düşünmesine benzememektedir. Burada imkânsız olan, olumlu ile olumsuzun aynı anda birarada bulunmasıdır. Bütün imkânsızlıklar da buna dayanır. O halde bu, aptalca ve yanlış bir iddiadan ibarettir.

Derim ki:

Bu görüş, G a z z â l î 'nin söylediği üzre, ilk bakışta akla hakaret gibi görünürse de, gerçek akıl söz konusu olduğunda, böyle bir hareket yoktur; çünkü bu görüşün mümkün olupolmadığını söylemek, kanıtlanması gereken bir husustur. Bu nedenle
176 onun, / bu görüşün, siyahla beyazın bir arada bulunmasını düşündüğümüzdekinin aksine, imkânsız olmadığına ilişkin sözü doğrudur; çünkü böyle bir şeyin(siyahla beyazın birarada bulunmasının)imkânsızlığı kendiliğinden bilinmektedir. Bununla birlikte âlemin, olduğundan daha küçük ya da daha büyük olamayacağı hususu, kendiliğinden bilinmemektedir. İmkânsız olan bütün hususlar, imkânsızlığı kendiliğinden bilinen hu-

suslara indirgenebilirse, bu takdirde bu indirgeme, ancak iki biçimde ortaya çıkabilir: Bunlardan birincisi, onun, imkânsız olduğunun kendiliğinden bilinmesidir. İkincisi ise, böyle bir şeyi kabul etmekten ergeç mutlaka imkânsızlığı kendiliğinden bilinen hususlara ilişkin bir imkânsızlığın ortaya çıkmasıdır. Sözgelişi, 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 imkânsızlıklar ortaya çıkar. Sözgelişi, boşluğun bulunmasından, onun tek başına bir uzantı olduğu cisimden, onun ya yukarı ya aşağı doğru ya da dairesel bir biçimde hareket ettiği sonucu çıkar. Eğer durum böyle ise, bunların başka bir âlemin parçası olmaları
177 gerekir. Oysa bu âlemle birlikte başka bir âlemin bulunmasının / imkânsız olduğu Tabiat Biliminde açıkça kanıtlanmıştır. Bundan, en azından bir boşluğun bulunduğu sonucu çıkar; çünkü her âlemin dört unsura ve kendi ekseni 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 kanıtla incelemesi gereken ön koşulları yerine getirmesinden sonra, yapılabilir.

Daha sonra G a z z â l î, ikinci nedeni zikrederek, şöyle der:

Eğer âlem şu anda bulunduğu durumda ise, onun daha büyük ya da daha küçük olması mümkün değildir. Dolayısıyla bulunduğu gibi olması mümkün olmayıp, zorunludur. Aslında zorunlunun nedene gereksinimi yoktur. O halde, D e h r î l e r i n (Maddecilerin) dediği gibi, yaratıcıyı ve nedenlerin nedeni
178 olan Nedeni inkâr ettiğinizi söyleyin. Oysa sizin görüşünüz bu değildir./

Derim ki:

İ b n S î n a 'nın, kendi görüşüne uygun olarak, buna verdiği yanıt, gerçeğe uygundur. Ona göre, varlığı zorunlu olan, özü dolayısıyla zorunlu ve başkası dolayısıyla zorunlu olmak üzre, iki kısma ayrılır.[17] Buna benim yanıtım ise, gerçeğe daha yakındır. Buna göre, zorunlu olan nesnelerin bir fâ'ilinin ya da bir yaratıcısının bulunması gerekir. Sözgelişi, odunu biçen âlet, niceliği, niteliği ve maddesi belirli bir âlettir; yani onun demirden 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 fâ'ilin bir yapıcı ve var olan nesneleri her etkileyenin de bir yaratıcı olması mümkün olurdu. Bütün bunlar aklı ve hikmeti *(bil-*
179 *geliği)* inkâr etmek demektir./

G a z z â l î der ki :

Üçüncü neden ise şudur: Bu görüş, karşıt görüşlü olanı aynı görüşle karşılık vermekten alıkoyamaz. Biz deriz ki: Alemin var olmadan önce var olması mümkün olmayıp, herhangi bir artma ve eksilme olmaksızın varlık imkânla aynı

---

17. İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, ss. 367-368.

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 sorarsanız, buna şu karşılığı veririz: Onun [Zamanın] bir anında imkânsız, ötekinde ise mümkün olması niçin imkânsız olsun? Eğer, anlar eşittir, derseniz, size şöyle denir: Ölçüler de eşittir, o halde nasıl olur da bir ölçü mümkün olup, bir tırnak kadar daha büyük ya da daha küçük olan bir başkası imkânsız olur? Eğer bu imkânsız değilse, öteki de im-
180 kânsız değil demektir./ Onlara karşı çıkmanın yolu işte budur.

Gerçek yanıt şudur: Onların, imkânların düşünülmesi konusunda ileri sürdüklerinin hiçbir anlamı yoktur. Herkesçe kabul edildiği üzre, Allah öncesizdir, güçlüdür ve dilediği şeyi yapmak onun için imkânsız değildir. Bu varsayımda, hayalgücü, Allah'ın kudretini başka şeylerle karıştırmak suretiyle, 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 haliyle birlikte gerçekleşir.

Derim ki : Mümkün olan bir şeyin imkân halinin önce geldiğini yadsımak, zorunlu olan şeyleri yadsımaktır; çünkü mümkünün karşıtı imkânsızdır ve aralarında
181 hiçbir orta terim yoktur./ Eğer bir şey var olmadan önce mümkün değilse, bu şey, zorunlu olarak, imkânsız demektir. İmkânsızı varsaymak, imkânsız bir yanlıştır. 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 halde 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 mümküne dönüşmesi gibidir. Bir şeyi belli bir zamanda imkânsız, bir başka zamanda ise mümkün olarak görmek, onu mümkün olma tabiatından alıkoymaz. İşte her
182 mümkünün durumu böyledir./ Sözgelişi, her mümkünün varlığı, kendisinin bulunduğu 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, safsatacıların işidir.

G a z z â l î'nin şu sözlerine gelince :

Gerçek yanıt şudur: Onların, imkânların düşünülmesi konusunda ileri sürdüklerinin hiçbir anlamı yoktur. Herkesçe kabul edildiği üzre, yüce Allah öncesizdir, güçlüdür ve dilediği şeyi yapmak O'nun için imkânsız değildir. Bu varsayımda, hayalgücü, Allah'ın 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
183 bulunur ve zaman da bu durumda olurdu;/ çünkü yüce Allah 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 Allah'ın belli bir anda güçsüz, bir başka anda ise güçlü olması imkânsızlığa işaret etmektedir. Ayrıca Allah'ın, öncesiz ve ezelî bir varlık olduğu halde, 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, Allah'ın 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 bu sorun akılla kavranabilecek
184 hususlardan değildir./ Eğer, ilk neden'in *(Allah'ın)* en üstün olan fiili terkedip, en değersiz olanı yapması mümkün değildir; çünkü bu O'nun için bir eksikliktir, dersek, Öncesiz'in 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 fâ'ilden değil, yalnızca sınırlı bir fâ'ilden çıkması düşünülebilir. O halde bütün bunlar, gördüğünüz üzre, 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,
185 kendi varlığından sonraya ertelenebilir./ Ya da bu varlık seçme gücüne sahiptir ve dolayısıyla onun fiili varlığından ve seçme gücünden sonraya ertelenebilir. Öncesizden ancak sonradan yaratılmış bir fiilin çıkabileceğini ileri süren kimse, Öncesiz'in fiilinin belirli bir yönden zorunlu olduğunu ve bu yönden dolayı da fiilinde herhangi bir seçme gücüne sahip bulunmadığını kabul etmiş olur.

Âlemin Öncesizliğine İlişkin Üçüncü Kanıt

G a z z â l î der ki :

Onlar, âlemin varlığının, var olmadan önce mümkün olduğu görüşünde ıs-

rar ederler; çünkü âlemin varlığının, imkânsız iken daha sonra mümkün olması düşünülemez. Bu imkân halinin 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 hali ezelden beri mevcutsa, bu imkân haline 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 halinin
186 ezelden beri var olduğu biçimindeki sözümüz de geçersiz olur./ Yine bu imkân halinin ezelden beri mevcut olduğu biçimindeki sözümüz geçersiz olunca, imkân halinin bir öncesinin bulunduğu biçimindeki sözümüz doğru olur. Bir öncesi bulunduğuna göre, onun varlığı daha önce imkânsız olur ve bu da âlemin mümkün olmadığı; yüce Allah'ın onun üzerinde bir kudretinin bulunmadığı bir durumun varlığının kabul edilmesi sonucuna iletirdi.

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, ezelî 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 Aristo, öncesiz şeylerdeki imkân halinin zorunlu olduğunu söylemektedir.[18]

Gazzâlî der ki :

Buna şu biçimde karşılık verilebilir : Âlemin sonradan var olması ezelden beri mümkündür. O halde 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 haliyle uyuşmayıp,
187 ondan farklıdır./ Bu, onların mekan hakkındaki 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 arttırılabileceği 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.

---

18. Aristo, *Fizik*, III, 4. 203b, 29.

Derim ki :

Âlemden önce sayı bakımından ezelden beri bir tek imkân halinin 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 varsayılmasında olduğu gibi, sonsuza dek sürüp gittiğini kabul etmesi gerekir. Sözgelişi, eğer
188 yüce Allah / bu 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 kelamcılar 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
189 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 suretler, 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 halde 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 sükunu kabul eder; başka bir deyişle, bu nitelik ve değişmelerin onda meydana gelmesi müm-

kündür. 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 Allah'ın 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 *(Allah'ın)* 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 halde 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 halinin, fâ'ilin imkân haliyle aynı olduğuna inanmamak gerekir. Sözgelişi, *"Zeyd, falan şeyi yapabilir"* de-
190 mek,/ yapılan şeyin mümkün olduğunu söylemekten farklıdır. Bu nedenle fiili kabul eden şeyin imkân hali, fâ'ilin imkân halinin koşuludur; çünkü fâ'il imkânsız olan bir şeyi yapamaz. Sonradan var olan şeyden önce gelen imkân halinin herhangi bir dayanakta *(mahalde)* bulunmaması ve fâ'ilin, onun dayanağı ve mümkün bir şey olması mümkün fiilen gerçekleşince, imkân hali ortadan kalktığı için, mümkün olmadığına göre, geriye yalnızca imkân halini 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 suretle birleşmesinden iler gelir.
191 Her oluşan şey, yalnızca belli bir şeyden 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 suretlerin 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 kuvvehalindenfiil haline dönüşmesi ve değişmesidir. Bu bakımdan bir şeyin yokluğunun varlığa dönüşmesi ve var olmakla nitelenmesi, yani onun oluştuğunun söylenmesi mümkün değildir. Böylece geriye, birbirine karşıt suretleri üzerinde bulunduran ve bu suretlerin, kendisinde birbirini izlediği bir şeyin
192 bulunması kalmaktadır./

G a z z â l î der ki :

Buna şöyle karşı çıkılabilir : Onların sözünü ettikleri imkân hali aklın bir yargısıdır. Akıln, 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 nitelendirebilecekleri bir var olana gerek duymayan aklî yargılardır. Bu konuda üç kanıt bulunmaktadır. Bunlardan birincisi şudur: Eğer imkân hali, kendisinin ilişkili olabileceği var olan bir şeyi gerektirse ve bu imkânın, onun imkân hali olduğu söylense idi, o zaman imkânsızlık da var olan bir şeyi gerektirir ve bu imkânsızlığın, onun imkânsızlık hali 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 halinin var olan bir maddeyi gerektirdiği açıktır; çünkü bütün doğru aklî kavramların, kendileri dışında var olan bir şeyi gerektirmeleri zorunludur; zira *"doğruluk"*, tanımlandığı üzre, nefste *(zihinde)* bulunanın nefsin *(zihnin)* dışındakine ta-
193 mamıyla uymasıdır./ O halde bir şeyin mümkün olduğunu söylediğimizde, bundan, onun, kendisinde imkân halinin 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. Sözgelişi, 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 halde burada söz konusu edilen bu
194 yanıltmacayı göz önüne almanın bir anlamı yoktur./

G a z z â l î der ki :

İkinci kanıt da şudur: Akıl siyah ve beyazın, var olmadan önce, mümkün olduklarına hükmeder. Eğer bu imkân hali, 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 hali onunla ilişkilidir. O halde deriz ki : Özü bakımından siyahın kendisi ne durumdadır? Mümkün müdür, zorunlu mudur, yoksa imkân-

sız mıdır? Onun mümkün olduğunu söylemek gerekir. Bu göstermektedir ki, akıl imkân konusunda hüküm verirken, imkân halinin 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 dayanağa verilen adın karşıtı *"imkânsız"* dır.
195 Kabul edilen şeye verilen adın karşıtı da *"zorunlu"* dur./ İmkânla nitelendirilen ve imkânsızın karşıtı olan şey, fiil haline çıkmış olduğu için, imkân halinden fiil haline çıkan şey değildir; çünkü fiil haline çıktığı anda imkân hali ortadan kalkmış olur. O ancak *"kuvve"* halinde (henüz gerçekleşmemiş bir durumda) olması bakımından imkân haliyle nitelendirilebilir. Bu imkân halini kendisinde bulunduran şey, kuvve halindeki varlıktan fiil halindeki 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 halinde bulunması bakımından mümkündür. İşte bu nedenledir ki, / M u't e z i l î l e r *"yok, bir tür*
196 *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 haline dönüştüğünde, oluşma, değişme ve imkân niteliği ondan kalkmış olur. O halde 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 halinde olup, tözde kuvve halinde 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 halde burada imkân halini kabul eden, değişme ve oluşmayı kendisinde bulunduran bir dayanağın zorunlu olarak var olması gerekmektedir. *"Oluştu"*, *"Değişti"* 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 M u't e z i l e birleşmişlerdir. Ancak filozoflar, onun fiilen var olan suretten, yani varlıktan, ayrılamayacağını
198 ve ancak nutfenin *(spermanın)* kana,/ kanın da ceninin *(embriyonun)* organlarına 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 *(heyulâ)* adı verilmiştir. Bu tabiattan yoksun olan her varlık, onlara göre, ne oluşur ne de yok olur.

G a z z â l î der ki :

Üçüncü kanıt ise şöyledir: Onlara (filozoflara) göre, insanların nefsleri, kendi başına bulunan cisim ve maddede bulunmayıp, maddede herhangi bir yer de etmeyen tözlerdir. İ b n S î n â[19] ve filozofların önde gelenlerinin görüşüne göre, bunlar sonradan var olmuşlardır ve var olmadan önce imkân haline sahip oldukları halde, ne bir özleri ne de bir maddeleri bulunmaktadır. Onların imkân hali göreceli bir nitelik olup, ne güçlünün (Allah'ın) gücüne ne de Fâ'ile dayanır. O halde bu imkân hali neye dayanır? Bu güçlükler, böylece, onların
199 aleyhine dönmüş olur./

Derim ki :

İ b n S î n â 'dan aktarılanlar dışında nefsin gerçek anlamda sonradan yaratılmış olduğunu söyleyen hiçbir filozof görmedim. Tersine bütün filozoflar, nefsin sonradan yaratılmış olmasının, birleşmeyi kabul eden cisimsel imkânlara bağlı olduğu ve onlarla ilgili bulunduğu görüşünde birleşirler. Bu imkânlar, Güneş ışınlarının kendisine çarpıp, yansımalarından dolayı, aynalarda bulunan imkânlara benzer. Onlara (filozoflara) göre, bu imkân gelip geçici suretlerin sahip olduğu imkân türünden olmayıp, kesin kanıtın ilettiğini 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. G a z z â l î, bu gibi konuları, böylece, kendisinden beklenmeyen bir biçimde ele almıştır. Bu da şu iki nedenden ileri gelmiş olabilir: Ya G a z z â l î, bu konuları gerçek biçimiyle anlamış olmakla birlikte, gerçek durumlarından saptırmıştır, ki böyle bir şeyi ancak
200 kötü amaçlı kişiler yapabilir;/ ya da onları gerçek biçimiyle anlamamış ve anlayamadığı 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 G a z z â l î 'nin tökezlemesi de bu kitabı yazmış olmasıdır. Belki de G a z z â l î, bu kitabı, yaşadığı zaman ve mekanın bir gereği olarak yazmak zorunda kalmıştır.

G a z z â l î, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Şöyle denilebilir : İmkân halini aklın yargısına indirgemek imkânsızdır: çünkü aklın yargısının, imkânı bilmekten başka bir anlamı yoktur. İmkân bil-
201 gi olmayıp, bilinen bir şeydir./ Daha doğrusu, imkânı içerir, onu izler ve onunla, olduğu gibi, 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 halini düşünmekten yüz çevirdikleri ve onu önemsemediklerini düşünecek olursak, şöyle dememiz gerekir: İmkân hali ortadan kaldırılamaz; çünkü imkân

---

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

halleri, kendi başlarına vardırlar. Fakat akıllar ya bunu önemsememişler ya da bu akıllar ve akıl sahibi kişiler ortadan kalkmıştır. O halde geriye, imkân halinin bulunduğunu 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 birarada bulunması anlamına gelir. Sözgelişi, bir nesne beyazsa, onun, bu beyazlık bulunduğu sürece, siyah olması imkânsızdır. O halde bir nitelikle nitelendirilen söz konusu nesnenin bulunması gerekir. Bu sırada o niteliğin karşıtının onda bulunmasının imkânsız olduğu söylenir. O halde bu imkânsızlık, bir nesnede bulunan ve onunla ilişkili olan göreceli bir
202 niteliktir./ Zorunluluğun ise, zorunlu olanın varlığı ile ilişkili olduğu açıktır.

İkinci kanıta 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 hale 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 nefsle ilgilidir. Kimilerine göre, nefsin, öncesiz olmakla birlikte, bedenlere ilişmesi mümkündür. O halde bu kanıt, bu filozoflara karşı ileri sürülemez. Nefsin sonradan yaratılmış olduğunu kabul eden kimselerden bir bölümü, onun, bazı yerlerde G a l e n'in de belirttiği gibi, maddede yer ettiğine ve unsurların dengeli bileşimine (mizac) bağlı olduğuna inanmışlardır. O halde onlara göre, nefs bir maddede bulunur ve onun imkân hali 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 hali 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 hali nefse bağlanmış olur.

Derim ki :

G a z z â l î'nin bu bölümde ileri sürdükleri doğrudur. Mümkünün tabiatını an-
203 ; ırsan, bu hususu açıkça kavramış olursun./

Daha sonra G a z z â l î filozoflara karşı çıkarak der ki :

Buna şöyle cevap verilebilir: İmkânı, zorunluluğu ve imkânsızlığı akli yargılara indirgemek doğrudur. Onların, "aklın 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 bir takım 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'iyyât)* olduğunu 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 suret olduğu söylenebilir. Bunun böyle olma-
204 sı imkânsız değilse, bizim söylediklerimiz de imkânsız değildir./

Derim ki:

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 halde tümelin tabiatı tümele sahip olan nesnelerin tabiatı ile aynı değildir. Bu noktada G a z z â l î yanılgıya 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 halinde 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 bakımın-
205 dan tikel olsaydı, mümkün olurdu./ Oysa 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, yanılgıya düşmüş ve onun hakkında bir takım yanlış hükümler vermiştir. Eğer akıl,tikellerde bulunan bu tabiatları maddelerden soyutlayıp, onları tümel hale 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 halinde var olduklarını kastetmişlerdir. Eğer onlar dış âlemde kesinlikle var olmasalardı, düzmece kavramlar olurlardı. Tümeller zihinlerin dışında kuvve halinde var olduklarına ve mümkün de nefsin (zihnin) dışında kuvve halinde olduğuna göre, onların tabiatı bu yönden mümkünün tabiatına benzemektedir. İşte G a z z â l î bu noktada yanılmaktadır; çünkü o, imkânla tümeller gerçekte kuvve bakımından birlikle bulundukları için, imkânı tümellere
206 benzetmiştir./ Daha sonra G a z z â l î, filozofların tümellerin zihnin *(nefsin)* dışında hiçbir varlığının bulunmadığını söylediklerini sanarak, imkânın da nefsin *(zihnin)* dışında bir varlığı bulunmadığı sonucuna varmıştır ki, bu son derecede çirkin ve kaba bir yanıltmacadır.

G a z z â l î der ki :

Onların, "eğer akıl sahiplerinin ortadan kalktığı ya da önemsemez bir tutum takındıkları düşünüldüğü takdirde, imkân hali 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, Allah'ın bilgisinde sürekli olduğunu ileri sürerlerse, imkân konusunda söylenecek söz de bundan başka bir şey değildir. O halde sözünü ettiğimiz görüş gerçektir ve amacımız da onların sözlerinin çelişikliğini göstermektir.

Derim ki :

G a z z â l î'nin bu görüşünün değersiz ve çelişik olduğu açıkça görülmektedir.
207 Bu hususu ifâde edebileceğimiz en inandırıcı yol, onu iki öncüle dayandırmaktır./ Bu öncüllerden birincisi olan, imkânın kısmen tikel, yani nefsin *(zihnin)* dışında bulunduğu; kısmen de tümel olduğu, yani bu tikel olan imkânlardan kavrandığı biçimindeki, açık önerme doğru değildir. İkinci öncül olarak, nefsin *(zihnin)* dışındaki mümkün varlıklarla ilgili olan tikellerin tabiatının zihindeki tümelin tabiatıyla aynı olduğu ve bu durumda mümkünün ne bir tikel 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 nefsin *(zihnin)* dışında bir tür varlığı bulunmaktadır.

G a z z â l î der ki :

Onların, "imkansızlık, bir şeyle nitelendirilen maddeyle ilişkilidir; çünkü maddenin bu şeyin karşıtı ile nitelendirilmesi imkânsızdır" biçiminde imkânsızlıkla ilgili olarak saptıkları dolambaçlı yola gelince, aslında her imkânsızlık
208 böyle değildir;/ çünkü yüce Tanrı'nın bir ortağının bulunması imkânsız olmakla birlikte, kendisine imkânsızlığın iliştiği bir madde yoktur. Eğer "Allah'ın bir ortağının bulunmasının imkânsız olmasının anlamı Allah'ın özü bakımından tek başına bulunması ve bir olması zorunludur ve tek başına bulunmasının O'nunla ilişkili olmasıdır" derlerse, deriz ki : Böyle bir şey zorunlu değildir; çünkü âlem Allah'la birlikte vardır ve Allah tek başına değildir. "Allah'ın benzerinden ayrı olarak tek başına bulunması zorunludur; zorunlunun karşıtı imkânsızdır ve imkânsız da onunla ilişkilidir" derlerse, deriz ki : Bu durumda Allah'ın 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, nefsin *(zihnin)* dışındaki nesnelerin tabiatları ile ilgili yargılar olduğu konusunda kuşku yoktur. Eğer nefsin *(zihnin)* dışında mümkün ve imkânsız olan hiçbir şey bulunmasaydı, bu konuda aklın
209 verdiği hüküm, hüküm olmaktan çıkar ve akılla kuruntu arasında bir fark kalmazdı./ Nasıl ki Allah'ın varlığı gerçekte zorunlu ise, O'nun bir benzerinin bulunması da gerçekte imkânsızdır. O halde bu konuda sözü fazla uzatmanın bir anlamı yoktur.

G a z z â l î der ki :

Bundan başka sonradan var olan nefsler hakkında bir takım dolambaçlı

yollara sapmak da doğru değildir; çünkü bu nefslerin kendi başlarına bulunan özleri ve yaratılmalarından önce gelen imkân halleri bulunup, bu özlerin ve imkân hallerinin 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 halinin anlamı, onu yaratma gücünde olanın onu yaratmasının mümkün olmasıdır. Bu durumda, nasıl ki bu imkân hali bedende yer etmemekle birlikte, edilgin bedene ilişmişse, aynı şekilde o, fâilde yer etmemekle birlikte, fâ'ile de ilişmiştir. Bu iki şey üzerinde hiçbir yerleşme söz konusu olmadığına göre, bu imkân halini fâ'ile iliştirmekle, edilgine iliştirmek arasında hiçbir fark
210 yoktur./

Derim ki :

G a z z â l î, nefsin sonradan var olma imkânının maddede yer etmediğini ileri sürenlerin, fiil halini kabul edende bulunan imkânın, fiil fâ'ilden çıktığı için, fâ'ilde bulunan imkâna benzediğini ve dolayısıyla bu imkânın eşit olduğunu kabul etmek zorunda bırakmak istemektedir. Çirkin olan da işte G a z z â l î'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 âleti durumunda ise, nefs ayrı bir yatkınlık demektir. Bu durumda âlette bulunan imkân, fâ'ilde bulunan imkân gibi değildir. Doğrusu, âlet, her iki durumda, yani edilginde bulunan imkân ve fâ'ilde bulunan imkân hallerinde bulunmaktadır. Bu nedenle âletler hem hareket ettirici hem de hareketlidir. O halde hareket ettirici olmaları bakımından âletlerde, fiilde var olan imkân hali; hareketli olmaları
211 bakımından ise fiil halini kabul edende var olan imkân hali bulunmaktadır./ Onların nefsin ayrı bir varlığı olduğunu düşünmeleri, fiili kabul edende var olan imkânın, fâ'ilde bulunan imkânla aynı şey olduğunu kabul etmelerini gerektirmez. Ancak filozoflara göre, fâ'ilde bulunan imkân yalnızca aklî bir hüküm olmayıp, nefsin dışındaki bir şey hakkında verilmiş bir hükümdür. O halde bu iki imkândan birini ötekine benzetmek suretiyle tartışmanın bir yararı yoktur.

G a z z â l î, aslında yalnızca safsatacıların 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 karşılama 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 yanılgıları 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 iddia-
212 ları geçersiz kılmaktır./Gerçek görüşün ortaya konmasına gelince, Tanrı'nın dileği ve yardımıyla bu kitabı bitirdikten sonra, bu konuda yeni bir kitap yazacak ve buna "**Kavâ'id el-Akâ'id**" (İnançların Temelleri) [20] adını vereceğiz. Nasıl ki bu kitapta filozofların görüşlerini çürütmeye çalışıyorsak, o kitapta da gerçek görüşü ortaya koymağa çalışacağız. En doğrusunu Allah 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 (G a z z â l î'nin) filozoflara karşı ileri sürdüğü görüşlerin çoğu bir takım kuşkulardan ibarettir ve bu kuşkular da filozofların görüşlerinden bir kısmını öteki ile karşı karşıya koymasından ve farklı görüşleri birbirine benzetmesinden doğmuştur. Böyle bir şek ise eksik bir itirazdır. Eksiksiz itiraz ancak bir kimsenin kendi görüşüne göre değil, gerçeklere uygun olarak onların görüşlerini geçersiz kılmayı sağlayan bir itirazdır. Sözgelişi 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**
214 **el-Envâr**" adlı kitabıdır./

---

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

İKİNCİ TARTIŞMA

FİLOZOFLARIN, ALEMİN, ZAMANIN VE HAREKETİN SONSUZLUĞU KONUSUNDA SÖYLEDİKLERİNİN GEÇERSİZLİĞİ

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: Alem nedenli bir varlık olup, nedeni öncesiz ve sonrasızdır; nedenle nedenli arasındaki durum da böyledir. Yine derler ki :Neden değişmedikçe, nedenli 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 bulunduğu-
215 nu kanıtlar./

Üçüncü yolları da şudur: Var olma imkânı kesintiye uğramaz; aynı biçimde mümkünün varlığının da imkâna uygun olarak bulunması mümkündür. Ancak bu kanıt yetersizdir; çünkü biz âlemin öncesiz olmasını imkânsız görüp, eğer Allah 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. Alemin kesinlikle bir sonunun bulunması gerektiğini Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'tan başka hiç kimse ileri sürmemiştir;[21] çünkü o bu 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,

---

21. Onun bu konuya ilişkin görüşleri çeşitli kaynaklarda geçmektedir. Sözgelişi, *Kitâb el-İntisâr*'da (neşr.: A.N. Nader, Beyrut 1957, s. 20) şöyle dediği aktarılmaktadır: "Eğer sen ilintilerin bütününün cisimlerin bütününden ayrı olduğunu söylersen, hem cisimlerin hem de ilintilerin bir bütünü bulunduğunu kabul etmiş olursun... Bütün varolacaklar bir gün varolmuş şeyler olarak niteleneceklerdir... Böylece sen hem varolmuş şeylerin bütününün bulunduğunu hem de varolacak şeylerin bir bütününün bulunduğunu kabul etmektesin". Yine *el-İntisâr*, s. 18'de gelecekte sonsuz olmanın geçmişte de sonsuz olmayı gerektireceğini ileri sürdüğü belirtilmektedir. Aynı yapıtın 56. sayfasında ise Cennet ehlinin fiilleri ile ilgili olarak Ebû'l-Huzeyl'den şunlar aktarılmaktadır: "Eğer Cennet ehlinin fiillerinin bir sonu bulunmasaydı, Cennetteki fiillerinden dolayı da yine ödüllendirilmiş olmaları gerekirdi".

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 Şerî'at yoluyla bilebiliriz. Bu konuyu yalnızca akılla incelemek mümkün değildir.

Derim ki :

G a z z â l î'nin, onların, geçmişte âlemin öncesiz olduğu konusundaki birinci kanıtları, ancak onun gelecekte de sonsuz olduğu sonucuna iletir" biçimindeki sözü
216 doğrudur./ Onların ikinci kanıtı da bu durumdadır. Fakat G a z z â l î'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 E b û'l - H u z e y l'in aksine, gelecekte sonrasız olmasını mümkün görebileceğimizi söylemesi doğru değildir. Çünkü onların âlemin imkân halinin geçmişte öncesiz olduğu ve imkân haline, kendisiyle birlikte uzayıp, bu imkân halini ölçen bir halin ilişmesinin, tıpkı mümkün varlığın, fiil haline çıktığında bu hale ilişmesine benzediği ve bu uzantının da bir öncesinin bulunmadığının açıkça ortaya çıktığı biçimindeki görüşleri kabul edilirse, onların zamanın 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 haline ve imkân hali de hareketli varlığa ilişik olduğuna göre, hareketli
217 varlığın da bir öncesi yok demektir./ Kelamcıların, "geçmişte var olan her şeyin bir öncesi vardır", biçimindeki sözlerine gelince, bu geçersiz bir yargıdır; çünkü Önce (Allah) gelecekte olduğu gibi, geçmişte de öncesiz olarak bulunmaktadır. Onların bu konuda önce ile fiilinin birbirinden 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 bakımdan 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
218 mümkündür. Bir şeyin hem yok olmayı/ hem de öncesiz olmayı kabul etmesinin mümkün olması, kavranması imkânsız bir şeydir. Bu konunun incelenmesi gerekir. Bu konuyu önceki filozoflar incelemişlerdir. E b u'l - H u z e y l, 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
219 ve her 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. Sözgelişi, gerçekte hareketli varlıkta bulunan, yalnızca bir anlık zaman ve hareketlinin bir uzantı *(mesâfe)* üzerinde hareket etmesiyle sürekli değişerek ortaya çıkan yalnızca bir anlık hareket-tir. 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 da söyleyebiliriz. Sözgelişi, 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 takdirde, şu sonuç ortaya
220 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 bulunması 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 halde 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 bulundu-
221 ğunu kabul eden kimse, onun bir başlangıcının bulunduğunu da kabul etmiş olur./ Oysa böyle bir şey savı kanıtsamadır (**yüsâdiru alâ'l-matlûb = petitio principii**). O halde 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 bu-

lunmayan fiillerin de varlığını kabul etmesi gerekir. Bu durumda O'nun *(Allah'ın)* 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. Kelamcılar Allah'ın varlığının öncesiz olduğunu kabul ettikleri halde, fiilinin öncesiz olmasını imkânsız görmüşlerdir. Fakat bu görüş son derecede yanlıştır. Bununla birlikte, Şerî'atın yaptığı gibi âleme *"sonradan var olma"* deyimini iliştirmek, bu konuda E ş'a r î l e r i n ileri sürdükleri görüşten daha uygundur; çünkü fiil, fiil olmasıbakımından, sonradan var olmuştur; bu fiilin öncesiz olması, ancak bu sonradan var etme ve sonradan var olan fiilin öncesi vesonrasıbulunmaması bakımından, düşünülebilir. Ayrıca derim ki : İşte bundan ötürü, müslümanların, hem âlemin hem de Allah'ın öncesiz olduğunu söylemeleri güçtür; çünkü müslümanlar, öncesizden yalnızca bir nedeni bulunmayanı anlamışlardır. Bununla birlikte, kimi İslâm bilginlerinin bu
223 görüşü benimsediklerini gördüm./

G a z z â l î der ki :

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

Derim ki :

Eğer suretlerin, içinde bulundukları bir tek şey üzerinde döngü biçiminde birbirini izledikleri ve bu izlemeleri meydana getiren fâ'ilin öncesiz olduğu kabul edilirse, böyle bir varsayım imkânsızlığı gerektirmez. Fakat bu izlemelerin sonsuz sayıda maddeler üzerinde meydana geldiğinin ya da suretlerin tür bakımından sonsuzca birbirini izlediğinin kabul edilmesi imkânsızdır. Aynı biçimde, bu izlemelerin öncesiz bir fâ'il bulunmaksızın ya da öncesiz olmayan bir fâ'il 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 fâ'iller aracılığıyla meydana gelmesidir. İşte
224 bu açıdan / bir insanın zorunlu olarak ötekinden meydana gelmesi, bu birbirini izleyen dizilerin önce gelen insanların sonrakilerin maddesi olabilmesi ve fâ'ili 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 fâ'ilin âleti gibidir. Bütün bunlar ayrıntılı bir biçimde açıklanmadığı takdirde, bu konuları inceleyen kimse, kendisini çözümlenemeyecek güçlüklerden kurtaramaz. Gelin, Allah'tan sizi ve bizi, O'nun sonsuz fiillerinden mümkün ve zorunlu olanları hakkında gerçeğin zirvesine ulaşan bilginler 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, araş-
225 tırdığı her konuda çeşitli görüşleri de gözönüne alması gerekir./

G a z z â l î der ki :

Bütün bunların yanıtı daha önce verilmişti. Filozofların bu konuda iki kanıtları olduğu için, biz bu meseleyi başlı başına ele almayı uygun bulduk. Bu kanıtlardan birincisi, G a l e n'in benimsediği kanıttır, çünkü G a l e n der ki: Sözgelişi, Güneşin yok olması mümkün olsaydı, uzun bir süre için Güneşte 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 bir kaç yönden karşı çıkılabilir: Birinci itiraz şudur: Bu kanıtı şöyle ortaya koyabiliriz : Eğer Güneş yok olsaydı, onda bir küçülmenin meydana gelmesi gerekirdi. Oysa sonurtu imkânsız olduğu için, önerti 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"*, bi-
226 çimindeki sözüdür./ Bu durumda sonurtu, ancak bir koşulun eklenmesiyle, önertiyi gerektirir ki, bu da, ya *"eğer Güneş küçülmek suretiyle yok olsaydı, uzun bir süre içinde küçülmesi gerekirdi"*, biçiminde ifade edilirdi, ya da sonurtunun önertiyi gerektirebilmesi için, Güneşin ancak küçülmek suretiyle yok olduğu açıkça ortaya konurdu. Oysa biz, bir şeyin yalnızca küçülmek 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 G a z z â l î, şu bakımdan karşı çıkmaktadır: Önerti ile sonurtu arasındaki bağlantı doğru değildir; çünkü yok olan şeyin küçülmesi, yok olma bir şeye, küçülmeden önce ilişebileceği için, zorunlu değildir. Bu bağlantı, ancak yok olmanın zoraki olmayıp, tabii bir biçimde meydana geldiği ve ayrıca gök cisimlerinin canlı olduğu kabul ediliyorsa, doğrudur; çünkü her canlı doğal bir biçimde yok olup, yok ol-
227 madan önce zorunlu olarak küçülmektedir./ Bununla birlikte, bu öncülleri, karşıt görüşte olanlar, kesin kanıt bulunmaksızın, gök küresi hakkında kabul etmemektedirler. İşte bu nedenle G a l e n'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 suretini bırakıp, bir başka sureti kabul etmesi dolayısıyla yok olurdu. Bu durum dört unsurun, birbirlerine dönüşmesi dolayısıyla, basit cisimlerin suretlerinin 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; hattâ bu parçaların gök küresine oranı, noktanın daireye oranı gibidir. Eğer gök küresi kendi suretini bırakıp, bir başka suret kabul edecek olsaydı, bu unsurlara karşıt olan al-

tıncı bir cisim bulunurdu ki, bu altıncı cisim ne gökyüzüdür, ne topraktır, ne sudur,
228 ne hava ne de ateştir. Oysa bütün bunlar imkânsızdır./ Onun (G a l e n'in), Güneş'in küçülmediğine ilişkin olan sözü, yaygın bir sözdür ve kesinlik ifade eden zorunlu önermelerin dışında kalmaktadır. Bu öncüllerin hangi türden olduğu *"Kitâb el-Burhân"* (Analitica Posteriora) adlı kitapta açıklanmıştır.

G a z z â l î der ki :

İkinci itiraz ise şöyledir : Eğer G a l e n'in "yok olma ancak küçülme dolayısıyla olur" şeklindeki görüşü kabul edilirse, küçülmenin Güneşte gerçekleşmediğini kendisi nereden bilmektedir? Onun gözleme dayanması imkânsızdır ; çünkü güneşin büyüklüğü gözlemle ancak yaklaşık olarak bilinebilir. Eğer yeryüzünden yüzyetmiş ya da buna yakın bir ölçüde daha büyük olduğu söylenen Güneş, sözgelişi, 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-Menâzir — 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 bir takım unsurlardan oluşmuştur. Eğer bir yakut yüz yıl süreyle bir yerde bırakılırsa, ondaki eksilme duyularla kavranamaz. Belki de gözlemin yapıldığı uzun süre içinde Güneşin eksilme oranı, yüz yılda yakutun eksilme oranına eşittir ve bu durum duyularla kavranamaz. Bu, onun (G a l e n'in) kanıtının son derecede geçersiz olduğunu göstermektedir.

Biz, burada, akıl sahibi kimselerin de yaptığı gibi, bu türden bir çok kanıtları ortaya koymaktan kaçındık. Biz terkettiğimiz 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 sınır-
229 landırdık./

Derim ki :

Eğer Güneş küçülseydi ve gözlem sırasında onu oluşturan parçalar, Güneşin 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 halleri de değişirdi. Eğer onların ve özellikle yıldızların etkinlik ve edilginlik halleri değişseydi, bu âlemdeki cisimler de değişmiş olurdu. Bu durumda gök cisimlerindeki küçülme, filozoflara göre, bu âlemde var olan ilâhi düzenin bozulması sonucunu düşündürebilirdi. Bu görüş, kesin kanıt derecesine
230 ulaşmamaktadır./

G a z z â l î 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, dada sonra dileseydi, 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 da daha kuvvetli bir güçlüğü daha belirteceğiz. Bu güçlük şudur : İrade edilen şey, hiç kuşkusuz, irade edenin bir fiilidir. Fâ'il değilken, daha sonra fâ'il olan bir kimse, kendi özü bakımından değişmiyorsa, onun fiilinin yok iken var olması
231 gerekir; çünkü o, daha önce olduğu gibi kalsaydı, onun, önce olduğu gibi,/ şu anda da bir fiili bulunmazdı. O halde bu kimse, hiçbir şey yapmamış demektir ve yokluk ta bir şey olmadığına göre, nasıl olur da bir fiil olabilir? Âlem yok olduğu halde, 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 halde 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, fâ'ilin yaptığı ve var edenin var ettiği bir şey olduğu söylenebilsin. Filozoflar, kelamcıların bu güçlükten kurtulmak için dört fırkaya ayrıldıklarını ve her fırkanın da güçlüklerden kurtulamadığını ileri sürmüşlerdir.

Derim ki :

G a z z â l î '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 anla-
232 mı yoktur./ G a z z â l î 'nin ileri sürdüğü, "âlemin sonradan var olduğunu kabul eden bir kimsenin, fâ'ilin fiilininin yokluğa iliştiğini ve bunun sonucu olarak da fâ'ilin yalnızca yok olan bir şeyi yaptığını kabul etmesi gerekir", biçimindeki özel güçlüğe gelince, bu, hiçbir fırkanın kabul edemeyeceği kadar çirkin bir şeydir. Bu nedenle, bu fırkalar daha sonra G a z z â l î 'nin kendilerinden aktardığı görüşlere sığınmak zorunda kalmışlardır. Bu, fâ'ilin fiilinin yalnızca mutlak var etmeye, yani daha önce ne kuvve halinde bulunan ne de mümkün olan, ancak daha sonra fâ'ilin kuvve halinden fiil haline çıkardığı, daha doğrusu, yok iken var ettiği bir şeyi var etmeye iliştiğini ileri süren kimsenin zorunlu olarak kabul etmesi gereken bir sonuçtur. Filozoflara göre ise, fâ'ilin fiili, kuvve halinde bulunan bir şeyi, fiil haline çıkarmaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu fiil, onlarca, her iki bakımdan da, yani ya bir şeyi kuvve halindeki varlıktan fiil halindeki varlığa dönüştürmek ve dolayısıyla yokluğu ortadan kaldırmak suretiyle var etme bakımından, ya da bir şeyi fiil halindeki varlıktan kuvve halindeki varlığa dönüştürmek ve böylece onun yokluğunun ortaya çıkma-

sını sağlamak suretiyle yok etme bakımından, var olan bir şeye ilişmiştir. Fâ'ilin fiilinin bu biçimde olmadığını düşünen bir kimsenin şu güçlükle karşı karşıya kalması zorunludur: Fâ'ilin fiili her iki yönden de, yani var etme ve yok etme yönünden de
233 yokluğa ilişebilir. Şu kadar var ki, bu husus yok etme konusunda daha açık olarak görüldüğünden, kelamcılar, karşıtlarının görüşlerinden kendilerini kurtaramamışlardır. Çünkü açıkça görülmektedir ki, bu görüşte olan bir kimsenin, fâ'ilin yok olan bir şeyi yapabileceğini kabul etmesi gerekir. Bu bakımdan fâ'il, bir şeyi varlıktan salt yokluğa aktarınca, bir şeyin fiil halindeki varlıktan kuvve halindeki 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 (kelamcılar), fâ'ilin fiilinin yalnızca var etmeye iliştiğini söyledikleri halde, aynı şeyin yok etme konusunda da geçerli olduğunu söyleyememişlerdir; çünkü bu hareketteki amaç, yokluktur. İşte bu nedenle onlar, fâ'ilin fiilinin yokluğu ortadan kaldırmağa değil, yalnızca var etmeğe iliştiğini söyleyebilmiş-
234 lerdir. Bu durumda yokluğun söz konusu olmaması gerekir. Bununla birlikte onlar, fâ'ilin fiilinin yokluğa iliştiğini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Çünkü onların görüşüne göre, var olanın, ancak mutlak yok olarak, içerisinde bulunduğu bir durumu ile, fiil halinde var olarak içerisinde bulunduğu bir durumu vardır. Fâ'ilin fiili, var olan şey fiil halinde var olarak bulunduğunda, ona ilişmediği gibi, yok olarak bulunduğunda da, ona ilişmez. O halde geriye, şu iki seçenekten biri kalmaktadır: Ya fâ'ilin fiili, varlığa ilişmektedir, ya da yokluğa ilişip, bu yokluk bütünüyle varlığa dönüşmektedir. Fâ'ili bu biçimde kavrayan kimsenin, yokluğun kendisinin varlığa ve varlığın kendisinin de yokluğa dönüşeceğini ve dolayısıyla fâ'ilin fiilinin, bu iki karşıt şeyden birinin bütünüyle ötekine dönüşmesine ilişeceğini mümkün görmesi gerekir. Oysa bütün bunlar, yokluk ve varlık bir yana, öteki bütün karşıt şeyler konusunda da son derecede imkânsızdır.

Onlar (kelamcılar), fâ'ili, kıt görüşlü kimselerin var olan şey yerine, o şeyin gölgesini kavramaları ve bunun sonucu olarak da o şeyin gölgesini kendisi sanmaları gibi
235 kavramışlardır. Bu durum, gördüğünüz gibi, var etmekten, bir şeyi kuvve halindeki varlıktan fiil halindeki varlığa çıkarmayı, yok etme konusunda ise, bunun tersini, yani onun fiil halinden kuvve haline 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.

G a z z â l î'nin E ş 'a r î l e r d e n, 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 G a z z â l î, yok etme konusunda kendilerinin karşı karşıya bıra-

kıldıkları bu güçlüğe ilişkin olarak fırkaların verdikleri yanıtı anlatarak, şöyle der :

M u' t e z i l e der ki :[22] Allah'tan çıkan fiil, var olan bir şeydir ve bu da Allah'ın hiçbir mahalde 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.

G a z z â l î, onlardan, sözü edilen güçlüğe verdikleri bu cevabı aktardıktan son-
236 ra şöyle der:/

Bu cevap bir kaç 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, biraraya gelirler. Onların birarada bulunmaları mümkün olduğuna göre, karşıt değiller demektir ve dolayısıyla yok olma varlığı ortadan kaldırmamaktadır. Eğer yok olma, ne âlemde ne de bir mahalde olmaksızın, yaratılmışsa, onun varlığının, âlemin varlığına karşıt olması nereden gelmektedir? Bu görüşte bir başka çirkin durum da, yüce Allah'ın bu âlemin kimi parçalarını yok etme gücünde olup, kimi parçalarını yok etme gücünde olmaması, hattâ Allah'ın âlemi bütünüyle yok edecek olan bir yok olmayı var etmekten başka bir gücü bulunmamasıdır; çünkü yok olma bir mahalde bulunmadığına göre, onun bütünle olan ilişkisi de aynı durumdadır.

Derim ki :

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

G a z z â l î der ki :

K e r r â m î l e r e göre, Allah'ın fiili, yok etmedir; yok etme ise, Allah'ın Kendi özünde var ettiği var olan bir şeyden ibarettir ve âlem onunla yok olur (Allah, onların söylediklerinden yücedir). Aynı biçimde onlarca, varlık da Allah'ın Kendi özünde var ettiği bir var etme ile ortaya çıkar ve böylece var olan şey onunla var olmuş olur. Bu görüş te 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. Do-

22. 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-Firak*, neşr.: Kevserî, Kahire 1367/1948, ss. 110, 118; türk. çev.: E. R. Fığlalı, İstanbul 1979, ss. 162, 173.

layısıyla 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 :

K e r r â m î l e r burada şu üç şeyin söz konusu olduğu görüşündedirler. Bunlar; fâ'il, var etme dedikleri fiil ve fiilin iliştiği işlenen şey (mef'ûl) dir. Yine onlara
238 göre, burada, yok eden, yok etme dedikleri fiil ve yok olan şey söz konusudur./ Onlarca, fiil, fâ'ilin kendisinde bulunan bir şeydir ve böyle bir durumun fâ'ilde 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 , fâ'ilin özünde bulunduğunu söylemeleri yanlıştır; fiil yalnızca fâ'il ile işlenen şey arasında bulunan bir ilişki olup, ona, fâ'ile iliştiğinde, fiil, işlenen şeye iliştiğinde ise, edilginlik adı verilir. K e r r â m î l e r, böylece, E ş'a r î l e r i n 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 nede-
239 nin bulunmasıdır;/ çünkü fâ'il, 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 fâ'ilde bulunmayan bir niteliğin ortaya çıktığı açıkça görülür. [Bu nitelik sonradan olduğuna ve] her sonradan olanın bir sonradan var edicisi bulunduğuna göre, İlk nedenden önce başka bir nedenin bulunması ve bu durumun sonsuzca davam etmesi gerekir. Bu husus daha önce açıklanmıştı.

G a z z â l î der ki :

Üçüncü fırka olan E ş'a r î l e r e gelince, onlar da şöyle derler : İlintiler 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 ise, kendi başlarına sürekli olmayıp, varlıklarına sonradan eklenmiş bir süreklilik (bekâ') dolayısıyla süreklidirler. Yüce Allah sürekliliği yaratmayınca, süreklilik yok olduğundan ötürü, töz de yok olur.[23] Bu görüş te aynı şekilde yanlıştır; çünkü bu görüş, sözgelişi, siyahın ve beyazın sürekli olmadığını ve bunların varlıklarının sürekli yenilendiğini ifade ederken, duyularla algılanan hususlara aykırı düşmektedir.
240 Akıl,/ "cisim her an varlığı yenilenen bir şeydir" diyenin sözünden uzaklaştığı gibi, anılan görüşten de uzaklaşır. Bugün bir insanın başında bulunan saçın, dünkü saçın benzeri olmayıp, ayni olduğuna hükmeden akıl, saçın siyahlığı (ve beyazlığı) konusunda da aynı hükmü verir. Burada bir güçlük daha söz konusudur: Sürekli olan şey, süreklilik dolayısıyla sürekli olunca, yüce Allah'ın sıfatla-

---

23. İmâm el-Harameyn ve Bâkillânî dışındaki Eş'arîler bu görüştedir. Bu görüş için bkz., Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, İstanbul 1346/1928, ss. 42 ve 56; Cüveynî, *Kitâb el-İrşâd*, ss. 138-139; *Kitâb eş-Şamil*, ss. 204 ve 270.

rının 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 bir çoğu 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 halde, 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 (fenâ') karşıtıdır ve iki karşıtın da aynı yönden bir tek şeyde bulunması mümkün
241 değildir. Bu nedenle,/ salt varlığa sahip olan bir şeyde yok olmanın 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 halde 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; keşki bunu anlayabilseydim! Bütün bunlar, akılda bozukluk bulunduğunun bir belirtisidir. O halde gelin, bu fırkanın görüşünden uzaklaşalım; çünkü onların görüşünün imkânsızlığı herhangi bir tartışmaya gerek bırakmayacak
242 kadar açıktır./

G a z z â l î der ki :

E ş ' a r î l e r d e n bir bölümü de derler ki : İlintiler *(arazlar)* kendiliğinden yok olur. Tözler ise yüce Allah'ın onlarda hareket, sükun, birleşme ve ayrılmayı yaratmaması dolayısıyla yok olur, çünkü hareket ve sükun halinde bulunmayan bir cismin, sürekli olması imkânsız olduğundan, zorunlu olarak yok olması gerekir.[24] Öyle görünüyor ki, E ş'a r î l e r d e n 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 söylense bile, âlemin yok edilebileceğini söylemenin bir anlamı kalmamaktadır. Çünkü filozoflar, insan nefsinin sonradan var olduğunu kabul ettikleri halde, daha önce sözünü ettiğimiz yola benzer bir biçimde onun yok edilemiyeceğini ileri sürerler. Kısaca, onlara göre, bir mahalde 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 olma-

---

24. Bu görüşün temsilcileri İmâm el-Harameyn el-Cüvennî ile Bâkillânî'dir. Bkz., Cüveynî, *Kitâb el-İrşâd*, ss. 78, 139; *Kitâb eş-Şâmil*, s. 270.

243 yıp, buhara dönüşmüştür; buhar da daha sonra su haline gelir;/ dolayısıyla heyûlâ denilen ilk madde havada sürekli bir varlıa sahiptir ve bu maddede suyun sureti bulunmaktadır; burada heyûlâ yalnızca su suretini bırakıp, hava suretine bürünmüştür; bu hava iyice soğuyup su haline gelince, burada madde yenilenmemiştir, daha doğrusu madde, unsurların ortak dayanağı olup, yalnızca onun üzerindeki suretler 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 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 halde ilintiler, nasıl olur da bir koşul olabilir? Bu durumda an, ilintilerden varolanın yokluğunun sonu ve onlardan var olan parçanın varlığı-
244 nın da başlangıcı olduğuna göre,/ tözün işte bu anda yok olması zorunludur, çünkü bu anda 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 halde, akıp giden şey nasıl olur da değişmeyenin (tözün) 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, H i p o k r a t e s der ki : "Eğer insan bir tek nesneden meydana gelseydi, onun be-
245 deni acı duymaz, yani yok olmaz ve değişmezdi./ Aynı biçimde onun oluşmaması, daha doğrusu geçmişte ve gelecekte her zaman var olarak bulunması gerekirdi".

G a z z â l î'nin, nefsin var olması ve yok olması arasındaki ayrılıkla ilgili olarak İ b n S î n â'dan aktardıklarına gelince, bunların bir anlamı yoktur.

G a z z â l î, filozoflara yanıt vererek, der ki :

Sizin sözünü ettiğiniz çeşitli zümrelerden her birinin görüşünü savunmamız ve kendi ilkelerinize 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 Allah'ın iradesi ile gerçekleşir; Allah dilerse var eder, dilerse yok eder, Allah'ın her

bakımdan güçlü olmasının anlamı işte budur; bütün bu durumlarda değişme Allah'ın özünde olmayıp, yalnızca fiilindedir" diyen kimsenin bu görüşünü nasıl reddedersiniz? Sizin, "evet, fa'ilden mutlaka bir fiilin çıkması gerekir; ama bu çıkan şey nedir?" biçimindeki sorunuza gelince, deriz ki: Fa'ilden yeni bir şey, yani yokluk çıkar; çünkü yokluk bulunmazken, daha sonra yokluk ortaya çıkmıştır ki, işte fa'ilden çıkan da budur. "Yokluk bir şey olmadığına göre, nasıl olup da fâ'ilden çıkmıştır?" diye sorarsanız, biz de buna karşılık şu soruyu
246 sorarız: "Yokluk bir şey olmadığına göre, nasıl olup da gerçekleşmiştir?"/ "Yokluğun fâ'ilden çıkmasının" gerçekleşen şeyin fâ'ilin gücüyle ilişkili olmasından başka bir anlamı bulunmamaktadır. Yokluğun gerçekleşmesi akılla düşünüldüğüne göre, onun kudretle (güçle) 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 halindeki varlıktan kuvve halindeki varlığa dönüştürmesi bakımından iliştiğini söylerler. O halde yokluğun gerçekleşmesi ve var olması, yok eden varlığa bağlıdır. İşte bu yönden yokluk, yok eden varlıkla ilişkilidir. Oysa var olan bir şey üzerinde fâ'ilin fiilinin bir sonucu olarak yokluğun gerçekleşmesi, fâ'ilin bu fiili birincil ve özünlü olarak yapmış olmasını gerektirmez. Bu konuda G a z z â l î'nin ileri sürdüğü "yokluk mutlaka yok eden varlığın, yok olan bir şey üzerindeki fiilinin 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 fâ'ilin fiili yokluğa, yok olması dolayısıyla, yani birincil ve özünlü olarak ilişmez. Aynı şekilde, eğer duyularla algılanan varlıklar basit varlıklar olsaydı bu varlıklar, fâ'ilin fiili birincil ve özünlü olarak yokluğa ilişmediği sürece, oluşmaz ve bozul-
247 mazlardı./ Oysa fâ'ilin fiili yokluğa yalnızca ilinti bakımından ve ikincil olarak ilişir; bu da yapılan şeyi fâ'ilin fiil halindeki 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.

G a z z â l î der ki :

Sizinle, yokluğun ilintilere ve suretlere 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 iliştiği düşünülebilir. O halde, kendisine ister şey densin ister denmesin, ilişmekle nitelenen şeyin gerçekleşmesi aklen düşünülebilir. İşte bu akılla kavranan gerçekleşmiş şeyin, Allah'ın (Öncesizin) 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 fâ'ilden çıkmaktadır.

Bununla birlikte, yokluğun fâ'ilden çıkması, ya da akılla düşünülebilir olması, onun
248 özünlü ve birincil olarak ortaya çıkmasını gerektirmez./ Filozoflarla, yokluğun gerçekleşmesini reddedenler arasındaki fark, filozofların yokluğun gerçekleşmesini kesinlikle reddetmeyip, ancak birincil ve özünlü olarak fâ'ilden çıkarak gerçekleşmesini inkâr etmeleridir; çünkü onlarca fâ'ilin fiili yokluğa, zorunlu olarak birincil ve özünlü olmak bakımından ilişmez. Filozoflara göre, yokluğun gerçekleşmesi, ancak gerçekte fâ'ilin fiiline bağlıdır. Âlemin kesinlikle var olmayacak bir biçimde yok olabileceğini söyleyen kimsenin işte bu gerçeği kabul etmesi gerekir.

G a z z â l î 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 gerçekle-
249 şen şeyin, siyahlığın bulunmaması olduğu söylenemez./

Derim ki :

Filozoflar adına verilen bu yanıt yanlıştır; çünkü filozoflar, yokluğun, birinci amaca bağlı olmamakla birlikte, fâ'ilden çıkıp, gerçekleştiğini inkar etmezler; nitekim bu sonucu, bir şeyin salt yokluğa dönüşebileceğini kabul edenlerin de benimsemesi gerekir. Daha doğru bir deyişle, onlarca yokluk, yok olan bir şeyin sureti kalkıp, onun zıddı olan bir suret var olduğunda, gerçekleşir. İşte bu nedenle G a z z â l î'nin bu görüşe karşı çıkması doğrudur.

G a z z â l î 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 akılla 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
250 söylemeleri imkânsızdır./ Onun sonradan olduğunu 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 halde yokluk kesinlikle gerçekleşmiştir. Bu gerçekleşen şey

de, akılla kavranabilen bir şeydir. O halde bu gerçekleşen şeyin Allah'ın kudretine bağlı olması zorunludur.

Derim ki :

Bu, gerçekleşen ve akılla kavranan bir şeydir. Allah'ın kudreti ona öz bakımından değil, ilinti bakımından bağlıdır; çünkü fâ'ilin fiili mutlak yokluğa ve herhangi bir şeyin yokluğuna ilişmez; zira Allah 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 fâ'ilin 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
251 madde ve suret olmak üzere iki, ilinti bakımından ise yokluk olmak üzere/ bir ilkeleri bulunduğunu söylemişlerdir; çünkü 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.

G a z z â l î 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 sükun arasındaki karşıtlık, ancak varlığı olma ile *(melke)* yoksunluğun, başka bir deyişle, bir varlığın ötekine karşıt olması değil, varlık ile yokluğun karşıtlığıdır. Sükun ise, hareketin yokluğu anlamına gelir; dolayısıyla hareket yok olunca, onun zıddı olarak sükun gerçekleşmez; çünkü bu tür bir sükun salt yokluktur. Duyularla algılanan şeylerin gözün camsı cismi *(er-rutûbet el-celîdiyye)*, hatta akılla kavranan suretlerin nefs 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 ol-
252 ması ise, kendisini zıddı izlemeksizin, varlığın kalkması demektir./ O halde 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, Allah'ın 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 fâ'ilden 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 fâ'ilden bir varlık türü aracılığıyla çıktığı, başka bir deyişle, fâ'ilin bir mahalde bulunan fiil halini ortadan kaldırmak suretiyle fiil halindeki varlığı kuvve halindeki varlığa dönüştürdüğü kabul edildiği takdirde, böyle bir farklılık söz konusu değildir. Bu bakımdan filozoflara göre, âlemin bir başka surete dönüşmesi yoluyla yok olması imkânsız değildir; çünkü yokluk burada bir başka duruma bağlıdır ve ilintilidir. Filozofların imkânsız

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

G a z z â l î, bütün söyledikleri boyunca, ilintili olanı özünlü olanın yerine koymuş ve filozofları, imkânsızlığını kabul ettikleri bir şeyi kabule zorlamıştır. Bu kitabın içerdiği görüşlerden çoğu bu türdendir. İşte bundan dolayı, G a z z âlî'nin kitabına verilmesi gereken doğru isim, *"Filozofların Tutarsızlığı"* (Tehâfut el-Felâsife) değil, *"Mutlak Tutarsızlık Kitabı"* (Kitab et-Tehâfut el-Mutlak), ya da *"Ebû Hâmid'in (Gazzâlî'nin) Tutarsızlığı"* (Tehâfut Ebî Hâmid)'dır. Bizim kitabımıza verilmesi en doğru isim ise, *"Doğruyu Tutarsız Görüşlerden Ayırma Kitabı"* (Kitâb et - Tefrika beyne'l - Hakk ve't - Tehâfut min el - Ekâvîl)'dır.

ÜÇÜNCÜ TARTIŞMA

FİLOZOFLARIN, "YÜCE ALLAH ALEMİN YAPICISI VE YARATICISIDIR VE ALEM ONUN BİR YAPITI VE FİİLİDİR" DERKEN, YAPTIKLARI SAHTEKARLIĞIN VE BU SÖZÜN GERÇEK ANLAMDA DEĞİL, MECAZİ ANLAMDA SÖYLENDİĞİ KONUSUNDA İLERİ SÜRDÜKLERİ GÖRÜŞLERİN AÇIKLANMASI

Gazzâlî der ki :

[Dehrîler dışında kalan bütün filozoflar, âlemin bir yapıcısı olduğu, Allah'ın âlemin yapıcısı ve 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 Allah'ın bir yapıtı olduğu, fâ'il yönünden, fiil yönünden ve fiille fâ'il arasındaki ortak ilişki yönünden olmak üzere, üç yönden düşünülemez. Fâ'il yönünden düşünülemez; çünkü fâ'il *(Allah)'ın* dilediği şeyi yapabilmesi için, dilediği şeyi kesinlikle irade ve seçme gücüne sahip olması ve bilen bir varlık olması zorunludur. Oysa onlara göre, yüce Allah irade gücüne sahip değildir; hattâ 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 fâ'il arasındaki ortak ilişki yönünden de düşünülemez; çünkü, onlara göre, Allah her bakımdan birdir; dolayısıyla onlarca birden yalnızca her yönden bir olan çıkabilir.] Oysa âlem çeşitli unsurlardan oluştuğuna göre, nasıl olur da âlem, O'ndan çıkabilir?

Derim ki :

Gazzâlî'nin, "fâ'ilin, dilediği şeyi yapabilmesi için, dilediği şeyi irade eden, seçen ve bilen bir varhk olması gerektiği" biçimindeki sözü, kesin kanıt ortaya konmadıkça veya bu âlemle ilgili bir hükmün öteki âleme de uygulanması doğru olmadıkça, kendiliğinden bilinmeyen bir söz ve âlemin yapıcısı hakkında kabul edilmesi / mümkün olmayan bir tanımdır; çünkü biz, dış âlemde etkili fâ'illerin iki bölüme ayrıldığını görüyoruz. Bunlardan birinci bölüme giren fâ'iller ancak bir tek şeyi yaparlar; bu da sıcaklığın sıcaklığı, soğukluğun da soğukluğu meydana getirmesi gibi öz bakımından olur. Bu türden olan fâ'illere, filozoflar *"doğal fâ'iller"* adını verirler. İkinci bölüme giren fâ'illere 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 fâ'iller yalnızca bilgiye ve ayrıntılı incelemeye dayanarak bir şeyi yaparlar. Oysa İlk Fâ'il olan yüce Allah, filozoflara göre, oluşan ve yok olan şeyleri nitelendirmesi bakımından bu iki fiilden biri ile nitelendirilmekten uzaktır; çünkü seçen ve irade eden varlık idare ettiği şeyden yoksundur, oysa yüce Allah irade ettiği şeyden yoksun olamaz./ Öte yandan seçme gücüne sahip olan varlık kendisi için üstün gördüğü iki şeyden birini seçer; oysa yüce Allah Kendisi için üstün bir duruma muhtaç değildir. Ayrıca irade edilen şey gerçekleştiğinde irade edenin iradesi sona

255

256

erer. Kısaca irade bir edilginlik ve değişmedir; oysa yüce Allah, edilginlik ve değişmeden uzaktır. Bundan başka Allah, 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 kanıtla açıklanmıştır ki, yüce Allah'ın fiili bilgiye dayanmaktadır. Allah'ın hangi yönden fâ'il ve irade sahibi olduğu burada açıkça ortaya konmamıştır; çünkü bu âlemde Allah'ın iradesinin bir benzeri yoktur. O halde nasıl olur da fâ'ilden ancak inceleme ve seçme sonucu olarak bir şeyi yapanın anlaşılabileceği ve bu tanımın hem bu âleme hem de öteki âleme aynı ölçüde
257 uygulanabileceği söylenebilir?/Oysa filozoflar, bu tanımın her iki âleme de birden uygulanabileceğini kabul etmezler. Dolayısıyla onların bu tanımı İlk Fâ'il hakkında kabul etmemelerinden, fiilin de O'dan 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 Allah, insan iradesine benzemeyen bir irade ile irade eder" diyen kimse ile "Allah, 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.

G a z z â l î der ki :

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

Bu üç yönden birincisi ile ilgili olarak şöyle deriz: Fâ'il, seçme yoluyla fiili irade ederek ve irade edilen şeyi bilerek kendisinden bir fiilin çıktığı varlıktır. Oysa size (filozoflara) göre, âlemin Allah'la olan ilişkisi, eserin nedene olan ilişkisi gibidir; bu ilişki zorunlu olup, gölgenin kişiden, ışığın da güneşten ayrılmaması gibi Allah'tan 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 mecâzî anlamda kullanarak, bu terimin aslında uygulandığı nesne ile kendisine aktarılarak uygulandığı nesne arasında bir benzerlik bulunduğu hususuna dayanmıştır. Başka bir deyişle, fâ'il genel anlamda bir neden; lamba ve güneş te ışığın bir nedenidir; oysa fâ'ile yalnızca bir neden olması dolayısıyla değil, özel bir biçimde bir neden olması, yani irade ve seçme gücü ile bir şeye neden olması dolayısıyla yaratıcı fâ'il denmiştir. O halde, sözgelişi, bir kimse "duvar, taş ve cansız şeyler fâ'il 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, fiileri 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 fâ'il *(etkin)* nedenlerden sayılabilir;

çünkü fâ'ilin, tabiatı dolayısıyla başka bir şeyi yapması, fâ'il nedenlerden sayılmaz. İkinci nokta ise şudur: Filozoflar, "âlemin yüce Allah'tan çıktığı" biçimindeki görüşlerini, gölgenin kişiye, ışığın güneşe, aşağı doğru düşmenin taşa zorunlu olarak bağlı olduğu türden bir takım örneklere dayandırırlar. Oysa böyle bir şeye fiil adı verilemez, çünkü burada fiil fâ'ilden ayrı değildir.

Derim ki : Bütün bunlar yanlıştır; çünkü filozoflar, nedenlerin *"fâ'il"*, *"madde"*,
259 *"sûret" ve "gâye"* olmak üzere dört bölüme ayrıldığını düşünürler./ Onlarca fâ'il, başkasını kuvveden fiile ve yokluktan varlığa çıkaran şeydir. Bu çıkarma işlemi bazan inceleme ve seçmeye, bazan da tabiata dayanır. Filozoflar, kişiye, gölgeyi meydana getirdiği için, ancak mecâzî anlamda fâ'il adını verirler, çünkü gölge kişiden ayrı değildir. Oysa fâ'il, ortak görüşe göre, yapılan şeyden ayrılır. Onlar yüce Allah'ın âlemden ayrı olduğuna inanırlar; dolayısıyla Allah tabîî nedenler türünden olmadığı gibi, bu âlemde gördüğümüz seçme gücü olan ve seçme gücü bulunmayan fâ'il anlamında bir fâ'il 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 fâ'illerden farklı olarak, en yetkin ve en şerefli bir biçimde yapar. O halde filozoflar, böyle bir itirazdan etkilenmezler; çünkü onlarca Allah'ın 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 Allah zorunlu olarak, irade ve seçme gücüne sahip olanların en üst derecesinde bir irade ve seçme günüce sahiptir, çünkü bu dünyada
260 gördümüz irade sahibine ilişen eksiklik O'na ilişmez./ Filozofların önderi olan A r i s t o (el-Hakîm) metafizik konusunda yazdığı bazı makalelerinde aynen şöyle demektedir: "Bir zümre, Allah alemi hiçbir şeyden (yoktan) nasıl yarattı ve onu nasıl hiçbir şeyden (yoktan) bir şey haline getirdi, diye sorarsa, buna cevap olarak deriz ki: Ya fâ'ilin kuvvetinin gücü ölçüsünde, gücünün iradesi ölçüsünde ve iradesinin de hikmeti (bilgeliği) ölçüsünde olması, ya da kuvvetinin gücünden, gücünün iradesinden ve iradesinin de hikmetinden (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 ilişti 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 Allah, irade ettiğinde, güce sahiptir ve güce sahip olduğunda da, kuvveti vardır ve bütün bunlar da en üstün bir bilgeliğe (hikmete) dayanmaktadır. O halde Allah, dilediğini dilediği biçimde hiçbir şeyden (yoktan) meydana getirerek, var olagelmiştir. Bu duruma, ancak bizde bulunan bu eksiklikten ötürü, hayret edilebilir. "A r i s t o ayrıca der ki : "Bu âlemde bulunan her şey, yüce Allah tarafından kendisinde var edilen kuvvet sayesinde, birbirine bağlıdır. Nesnelerde böyle bir kuvvet bulunmasaydı, bu nesneler bir an bile var olamazlardı."[25]

Derim ki : Birleşik varlık, iki bölüme ayrılır. Birinci bölümde bileşiklik, bileşik olanların varlığına eklenmiş bir kavram *(ma'nâ)'dır.* İkinci bölümde ise, bileşik olan-

---

25. İbn Rüşd'ün aktardığı bu görüşleri Aristo'nun *Metafizik'inde* bulamadık. Öyle anlaşılıyor ki, bu metinler aslında Aristo'ya ait olmayan, fakat ona mal edilen bir yapıttan alınmıştır. Bu görüşlere temelde en yakın metin Aristo'nun *De Mundo* (6. 379b, 9-26) adlı yapıtında bulunmaktadır.

ların varlığı,bileşiklikleri bakımından, maddenin suretle 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 Allah, varlığı bileşiklikte ortaya çıkan âlemin parçalarının bileşikliğinin bir nedeni
262 ise, Allah'ın onların varlığının da bir nedeni olması gerekir./ Buna göre, herhangi bir şeyin varlığının nedeni olan varlık, aynı zamanda onun fâ'ili demektir. Filozofların görüşü, bu konuyu inceleyene göre, doğru ise, onların görüşüne uygun olarak, konunun bu biçimde anlaşılması gerekir.

G a z z â l î, filozoflar adına cevap vererek, der ki :

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, fâ'il olduğuna bakmadığınız gibi, biz de bu nedenin, tabiat ya dairadedolayısıyla fâ'il olduğuna bakmaksızın, fâ'il 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. Sözgelişi, biz *"tabiat dolayısıyla yaptı"* dediğimizde, buradaki *"tabiat dolayısıyla"* sözümüz *"yaptı"* sözümüze aykırı düşmediği gibi, onu reddetmiş ya da onunla çelişmiş de olmaz; tersine bu sözümüzle 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 olsaydı, *"tabiat dolayısıyla yaptı"* sözümüz, *"yaptı"* ve *"yapmadı"* sözümüzde olduğu gibi, çelişik olurdu.

Derim ki :

Bu görüşte özet olarak iki cevap bulunmaktadır: Bu cevaplardan biri şudur : Varlığı başkası dolayısıyla zorunlu olan her şey, varlığı özü dolayısıyla zorunlu olanın *(Allah'ın)* yaptığı şeydir; fakat bu cevaba itiraz edilebilir; çünkü başkası dolayısıyla
263 zorunlu olan varlık aracılığıyla varlığı zorunlu olanın,/ gerçek fâ'il, yani kuvveden fiile çıkaran fâ'il olduğu ortaya konmadıkça, fâ'il olması gerekmez.

İkinci cevap ise şudur: Fâ'il sözü hem seçme gücü ve inceleme ile bir işi yapan, hem de tabiatı dolayısıyla bir işi yapan için kullanılan bir cinse benzemektedir. Bu görüş doğrudur ve "fâ'il" sözü konusundaki tanımımız da bunu kanıtlamaktadır. Ancak bu görüş, filozofların, İlk Fâ'ilin *(Allah'ın)* irâde sahibi olduğu görüşünde olmadıkları kanısını uyandırmaktadır. Buna göre bu bölümleme, yani her varlığın ya özü dolayısıyla varlığı zorunlu olan ya da başkası dolayısıyla var olan biçimindeki ayırım, kendiliğinden bilinen bir şey değildir.

G a z z â l î, filozofların görüşünü reddederek, der ki :

Böylesine bir adlandırmaya başvurmak yanlıştır; çünkü biz, her ne yönden olursa olsun, her nedene fâ'il diyemediğimiz gibi, her nedenliye de *"yapı-*

264 *lan şey"* diyemeyiz. Eğer durum böyle olsaydı,/ cansız varlığın fiili bulunmayıp, yalnızca canlı varlığın fiili bulunduğunun söylenmesi doğru olmazdı. İşte bu, herkesçe kabul edilen ve doğru olan sözlerden biridir.

Derim ki :

G a z z â l î'nin her nedene fâ'il adı verilemeyeceğini söylemesi doğrudur. Onun cansız varlığa fâ'il 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 halinde bulunanı fiil haline çıkarmak suretiyle, kendisine benzer bir ateşe dönüştürmesi gibi, benzerlerini kuvveden fiille çıkararak, varettiklerini görürüz. İşte bu nedenle, kendisinde kuvve hali bulunmayan ve ateşin fiilini kabule elverişli olmayan herhangi bir şeyde ateşin kendi benzerini meydana getirmesi mümkün değildir. Bununla birlikte onlar (kelamcılar), ateşin fâ'il olmasını
265 inkar ederler. Bu konu daha sonra ele alınacaktır./ Ayrıca canlı varlıkların bedenlerinde besini, beslenenin bir parçası haline getiren ve canlı varlığın bedenini yöneten bir takım tabîî kuvvetlerin bulunduğundan hiç kimsenin kuşkusu yoktur. Eğer bu kuvvetlerin yönetiminin ortadan kalktığı düşünülürse, G a l e n (Câlînûs)'in de dediği gibi, canlı varlıklar yok olur. İşte bu yönetim dolayısıyla ona *"diri"*, bu kuvvetlerin onda bulunmaması halinde de ona *"ölü"* adını veririz.

Daha sonra G a z z â l î der ki :

Cansız varlığa ancak istiâre yoluyla fâ'il adı verilebilir; nitekim ona mecâzi 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 fâ'il adının verilmesi ve bundan da irade edenin fiilini yerine getirmesinin anlaşılması, tıpkı onu isteyen ve dileyen olduğu söylendiğinde olduğu gibi, mecâzî anlamdadır. Fakat cansız varlığın yapan, isteyen ve dileyen olmasından onun kendisinden başkasını kuvveden fiile çıkarması anlaşılıyorsa, o tam anlamıyla gerçek
266 fâ'il demektir./

Daha sonra G a z z â l î der ki:

Sizin, *"yaptı"* sözünüzün genel bir anlam ifade ettiğini; tabiî ve iradî fiil olmak üzere ikiye ayrıldığını söylemeniz kabul edilemez. 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) fâ'ilin irade eden ve irade etmeyen olmak üzere ikiye ayrıldığını söylemeleri doğru olup, bu hususu fâ'ilin tanımı da kanıtlamaktadır. Bunu, iradenin bilgiye dayanan ve bilgiye dayanmayan biçiminde ikiye ayrılmasına benzetmek yanlıştır; çünkü iradeye dayanan fiil, bilenin tanımında da bulunmaktadır ve do-

267 layısıyla bu ayırım, boş bir ayırımdır. 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 Allah'ın *"yıkılmayı dileyen (yıkılmaya yüz tutmuş) bir duvar gördüler"* (Kur'ân, *Kehf*, XVIII, 77) âyetinin bir istiâre olduğunu söylemişlerdir.

Daha sonra G a z z â l î 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 mecâzî bir anlam söz konusudur. Tabiat bir bakıma neden olduğu ve fâ'il de yine bir neden olduğu için, ona mecâzî anlamda fiil adı verilmiştir. Öte yandan *"seçme gücüyle yaptı"* dendiğinde, 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, fâ'il olduğu söylenemeyip, fâ'ilin tanımı kendisine uygun düştüğü
268 için, onun gerçek anlamda fâ'il olduğu söylenebilir./ Fâ'ilin, tabiat dolayısıyla yapan ve seçme gücü sayesinde yapan olmak üzere ikiye ayrılması, ortaklaşa bir ada sahip bölümleme olmayıp, yalnızca bir cinsin bölümlemeye tabi tutulmasıdır. İşte bundan dolayı bir kimsenin, fâ'ilin, tabiat dolayısıyla fâ'il ve seçme gücü dolayısıyla fâ'il olmak üzere iki bölüme ayrıldığını söylemesi doğrudur; çünkü kendisinden başkasını kuvveden fiile çıkaran, işte bu iki bölüme ayrılmaktadır.

G a z z â l î der ki :

Bununla birlikte, *"yaptı"* sözünün hem mecâzî 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, *"mecâzî olarak değil gerçek bir fiil olarak yaptı"*
269 demektir;/ çünkü görme yerine mecâzî anlamda *"kâlp"* 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 mecâz olasılığı yoktur. İşte bu, insanın sürçmesine neden olacak ince bir noktadır. O halde, o akılsızların yanılgıya düştükleri konuda dikkatli davranılsın !

Derim ki :

Bilgiye sahip olduğu iddia edilen bir kimsenin böylesine geçersiz bir benzetmeyi ve insanların, fiili, tabiî 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 bö-
270 lümleri olduğu inancıyla söylemez;/ tersine, yalnızca gerçek anlamda bakmayı vurgulamak ve ondan mecâzî anlamda bakmanın anlaşılmasını imkânsız kılmak için *"gözüyle baktı"* der. İşte bundan dolayı gören kimse, ilk bakışta gerçek anlamın amaç-

landığını 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 mecâzi 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, kelamcılara karşı
271 çıkanlar,/ bu kanıtı onlara karşı kullanarak şöyle derler : *"Tabiatı dolayısıyla yaptı"* sözü, *"gözüyle baktı"* sözüne benzer; *"iradesiyle yaptı"* sözü ise, özellikle insanın hiçbir kazanma fiili *(iktisâbı)* ve var olan nesneleri etkileyen bir fiili bulunmadığını ileri süren Eş'arîlerce mecâzî anlamdadır. Eğer bu âlemde bulunan fâ'il bu durumda ise, öteki dünyadaki gerçek Fâ'ilin tanımında, O'nun, bilgi ve iradenin sonucu olarak, bir fiili yaptığının söylenmesi nereden bilinebilir?

G a z z â l î, filozoflar adına cevap vererek, der ki :

Filozoflar diyebilirler ki : Fâ'ilin fâ'il diye adlandırılması, ancak dil aracılığıyla bilinir. [Böyle olmasaydı, akıl bir şeyin nedeninin irade eden ve etmeyen biçiminde ikiye ayrılabileceğini açıkça düşünebilir ve her iki durumda da *"fiil"* sözcüğünün gerçek anlamda olup olmadığı hususunda bir tartışma ortaya çıkabilirdi. Ortaya çıkan bu durumun inkarı mümkün değildir; çünkü araplar, *"ateş yakar"*, *"kılıç keser"*, *"buz soğutur"*, *"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 mecâz 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, mecâzî anlamda değil, gerçek anlamda fâ'il derler. Dolayısıyla bu kanıt, cedelî olup, cevap olarak hiçbir değeri bulunma-
272 maktadır./

G a z z â l î, filozoflara cevap vererek, der ki :

Bütün bunlar mecâzî 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, kâtil ateş değil, o insanı ateşe atan kimsedir. Böylece, *"onu falan kimse öldürdü"* sözü doğru olmuş olur. [Eğer *"fâ'il"* sözcüğü hem irade eden hem de irade etmeyen hakkında, biri gerçek, öteki ise mecâzî 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 halde, dil, görenek ve akıl yönünden, niçin irâde sahibine bağlanmış olsun? Fakat bu bir araya getirme irade saye-

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

Derim ki :

Bu cevap, yanlış üzerine yanlış yapan kimselerin vereceği bir cevaptır. G a z z â l î ise, bu bakımdan en üstün yeri işgal etmektedir. Bununla birlikte belki de çağdaşları onu, kendisinden filozofların görüşünde olduğu sanısını ortadan kaldırmak için, bu kitabı yazmağa zorlamışlardır. Çünkü hiç kimse fiili bir âlete bağlamamaktadır. Fiil yalnızca kendisini ilk hareket ettirene bağlanmaktadır. O halde bir kimseyi ateşe ata-
273 rak öldüren kimse gerçek fâ'il; ateş ise öldürme işini yapmayı sağlayan bir âlettir. Hiç kimse, ateşin yaktığı kimseyi, bu yakma işi herhangi bir kimsenin dilemesine dayanmaksızın, ateşin mecâzî anlamda yaktığını söyleyemez. Buradaki yanılgının 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 Allah'ın mutlak anlamda irade sahibi olmadığını söylememektedirler; çünkü Allah bilgi sayesinde ve bilginin sonucu olarak fâ'ildir ve O, her ikisi de mümkün olan bir birine karşıt iki fiilden en üstününü yapandır. Filozoflar, yalnızca, Allah'ın insan iradesine benzer bir irade ile irade eden olmadığını söylerler.

G a z z â l î, filozoflar adına cevap vererek, der ki :

Filozoflar şöyle diyebilirler : Yüce Allah'ın fâ'il olmasından biz, O'nun dışındaki her varlığın var olmasının bir nedeni olduğunu ve âlemin O'nunla varlığını sürdürdüğünü anlarız. Eğer Allah var olmasaydı, âlemin varlığı da düşünülemezdi. [Tıpkı güneşin yokluğu düşünüldüğünde, ışığın da yok olacağı gibi, Allah'ın yokluğu düşünülecek olsaydı, âlem de yok olurdu. Allah'ın fâ'il olmasından biz işte bunu anlıyoruz. Eğer karşıtlarımız, bu anlamı *"fiil"* sözcüğüne vermekten kaçınırlarsa] anlam açıkça ortaya çıktığına göre, sözcükler üzerinde
274 tartışmaya gerek yoktur.

Derim ki :

Kısaca bu cevaptan filozofların, karşıtları karşısında, yüce Allah'ın fâ'il 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 sureti imiş gibi, bir ilke olduğu sonucuna varmaları gerekir. Oysa filozoflardan hiçbiri böyle bir şey söylememektedir.

Daha sonra G a z z â l î, filozoflara cevap vererek, der ki :

Deriz ki : Amacımız, bu anlamın *"fiil"* 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 kullan-

maktasınız. Fakat din, kendi anlamlarına sahip olmayan sözcükleri kullanmakla olgun bir duruma gelmez. O halde, Allah'ın hiçbir fiili bulunmadığını açıkça söyleyiniz ki, inancınızın İslâm dinine aykırı olduğu ortaya çıksın. Allah'ın, 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 G a z z â l î'nin kendilerine söylettiği şeyi söylüyor olsalardı, bu görüş filozoflar için bağlayıcı olurdu; çünkü bu duruma göre filozofların, âlemin ne tabiat ne de irade dolayısıyla bir fâ'ilinin bulunduğunu ve ayrıca bu iki durum dışında fâ'il olabilecek bir şeyin de olmadığını kabul etmeleri gerekmektedir. G a z z â l î'nin söylediklerinin, onların aldatmalarının açıkça ortaya konmasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Tersine asıl aldatmayı G a z z â l î, filozoflara söylemedikleri sözleri isnat
275 etmekle yapmaktadır./

G a z z â l î der ki :

Filozofların ilkelerine göre, âlemin, yüce Allah'ın 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 halde fiilin koşulu, sonradan var olmaktır. Buna karşılık, filozoflarca âlem öncesiz olduğuna göre, nasıl olur da Allah'ın 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 fâ'ili 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 Allah tarafından sonradan var edilmiştir. Dolayısıyla âlemin sonradan var olduğunu söylemek, öncesiz olduğunu söylemekten
276 daha uygundur./ Filozoflar ise, âlemin, bir şeyden var olduğunu, bir zamanda bulunduğunu ve yokluk halinden sonra var olduğunu söylemekten kaçınmak için, öncesiz olduğunu söylemişlerdir.

Daha sonra G a z z â l î, filozoflar adına cevap vererek, der ki :

Filozoflar şöyle diyebilirler : "Sonradan var olan" *(hâdis)* yokluktan sonra var olan anlamına gelir. O halde fâ'il, 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. Fâ'ille ilişkili olan şeyin daha önce gelen yokluk olduğunu söylemek yanlıştır; çünkü fâ'ilin yokluk üzerinde hiçbir etkinliği yoktur. Aynı şekilde, onunla ilişkili olan şeyin hem salt varlık hem de salt yokluk olduğunu söylemek de yanlıştır; çünkü yokluğun fâ'ille hiçbir şekilde ilişkili olmadığı ve yokluğun yokluk olması bakımından

bir fâ'ile asla ihtiyacı bulunmadığı açıkça bilinmektedir. O halde geriye onun var olması bakımından fâ'ille ilişkili olduğu, fâ'ilden çıkan şeyin salt varlık olduğu ve fâ'il için varlık dışında bir ilişki bulunmadığı hususu kalmaktadır. Eğer varlığın sürekli olduğu var sayılırsa, ilişkinin de sürekli olduğu varsayılıyor
277 demektir./ Bu ilişki sürekli olunca, ilişkinin söz konusu olduğu şey de etkinlik bakımından daha üstün ve daha sürekli olmuş olur; çünkü yokluğun fâ'ille hiç bir zaman ilişkisi yoktur. O halde geriye onun sonradan olması bakımından fâ'ille ilişkisi olduğunu söylemek kalmaktadır. Onun sonradan var olmasının, yokluktan sonra var olmasından başka bir anlamı yoktur. Yokluğun ise, fâ'ille ilişkisi yoktur.

[Eğer daha önce gelen yokluk varlığın bir niteliği sayılıp, fâ'ille 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 fâ'ilin fiili ve bir yapıcının yapıtı değildir; çünkü bu varlığın, fâ'ilinden çıkması, ancak yokluk daha önce geldiği takdirde, düşünülebilir. Yokluğun daha önce gelmesi ise, fâ'ilin fiili olamaz. O halde, varlıktan önce gelen yokluğun fâ'ilin fiili olmamasından, onun fâ'ille ilişkisi bulunmadığı sonucu ortaya çıkar. Dolayısıyla yokluğun, fiilin fiil olması için, şart olduğunu ileri sürmek, kendisi üzerinde fâ'ilin hiçbir etkisinin bulunmadığı bir şeyi şart olarak ileri sürmek demektir.]

Derim ki :

Bu görüş, İ b n S î n â, nın bu konuda filozoflar adına verdiği bir yanıttır.[26] Ancak bu yanıt safsatadan ibarettir; çünkü İ b n S î n â, tam bir bölümlemenin ifade etmesi gereken hususlardan birini dışarıda bırakmaktadır. Zira İ b n S î n â diyor ki: Fâ'ilin 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
278 yokluğa ilişmesi imkânsızdır; çünkü fâ'il yokluğu meydana getiremez./ İşte bu nedenlerle onun her ikisine birden ilişmesi imkânsızdır. O halde geriye, onun yalnızca varlığa iliştiği hususu kalmaktadır. Nitekim var etme, fiilin varlığa ilişmesinden başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, fâ'ilin 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, fâ'ilin fiilinin ancak yokluk durumundaki varlığa, yani kuvve halindeki varlığa ilişmesi, buna karşılık, fiil halinde olması bakımından fiil halindeki varlığa ve yokluk olması bakımından yokluğa ilişmeyip, tersine kendisinde yokluğun bulunduğu eksik varlığa ilişmesidir. O halde fâ'ilin fiili yokluğa ilişmez; çünkü yokluk fiil değildir. Ayrıca yoklukla ilgisi bulunmayan varlığa da ilişmez; çünkü varlığın
279 en yetkin durumuna ulaşan her nesne ne var edilmeye/ ne de bir var edene gereksinme 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.

---

26. İbn Sînâ'nın bu görüşü için bkz., *Kitâb en-Necât*, ss. 347-348.

Filozoflardan gerçeği araştıranlar, ayaltı âleminde olduğu gibi, gök âleminin de yüce Allah'la 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 fâ'ile muhtaçtırlar.

G a z z â l î der ki :

Var olanın var edilemeyeceği biçimindeki sözünüzle, yokluktan sonra
280 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 edilebileceğini göstermiştik. Çünkü bir şey, ancak fâ'il onu var ettiğinde, var olmuş olur ; dolayısıyla fâ'il onu yokluğu anında değil, fâ'ilden çıkarak var olduğu anda, var etmiş olur. Var etme, fâ'ilin 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 halde var etmeden, fâ'ilin 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, Allah'ın öncesiz ve sonsuz (ezelî ve ebedî) bir fiili olduğuna; O'nun, âlemin fâ'ili olmadığı bir anın bulunmadığına hükmederiz, çünkü fâ'ille ilişkili olan şey varlıktır. Bu ilişki devam ederse,
281 varlık da devam eder;/ bu ilişki sona ererse, varlık da sona erer. Bu durum yüce Allah'ın yok olduğu düşünülse bile âlemin yine de varlığını sürdüreceği biçimindeki düşüncenize benzemez; çünkü siz, Allah'ın, yapıyı yapan ustaya benzediğini sanıyorsunuz; zira usta yok olduğu halde, yapı varlığını sürdürür. Dolayısıyla yapının varlığını sürdürmesi, ustanın varlığına bağlı olmayıp, yapıyı oluşturan şeylerin sağlamlığından ileri gelmektedir; çünkü suda olduğu gibi, yapıyı bütün halinde tutan bir güç bulunmasaydı, fâ'ilin fiilinin onda meydana getirdiği şeklin varlığını sürdürmesi düşünülemezdi.

Derim ki :

Belki de âlem bu niteliğe sahiptir. Fakat genel olarak bu görüşü ileri sürmek doru değildir; çünkü bu görüşe göre, var eden fâ'ilin var etme işi, kendisinde hiçbir eksiklik bulunmayıp, hiçbir kuvve hali 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 fâ'il tarafından var edilmiş olur. Eğer onun bir var eden tarafından var edilmiş olması, tözüne eklenmiş bir şey ise, var eden fâ'il 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 dayanıyorsa, İ b n S î n â'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 İ b n S î n â'nın söyledikleri bundan ibarettir ve maddelerinden ayrı olarak
282 bulunan suretleri / kavrayan gök cisimlerinin suretleri hakkında doğrudur. Filozoflar böyle bir iddiada bulunurlar, çünkü varlıkları düşünmeleri demek olan ve maddelerin-

den ayrı olarak bulunan bir takım suretlerin var olduğu açıkça ortaya konmuştur. Oysa bu dünyada bilgi, ancak bilinen şey maddede bulunduğu için, bilinenden başkadır.

G a z z â l î, filozoflara cevap vererek, der ki

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

Derim ki :

Bütün bu söylenenler doğrudur, çünkü fâ'ilin fiili yapılan şeye, ancak hareketli olması bakımından, ilişir. Kuvve halindeki varlıktan, fiil halindeki varlığa hareket ise, oluş *(hudûs)* adı verilen şeydir. G a z z â l î'nin de dediği gibi, yokluk, hareket ettiricinin meydana getirdiği hareketin varlığının koşullarından birisidir İ b n S î n â'nın ileri sürdüğünün tersine, fâ'ilin fiilinin koşulu olan şeye, (yani varlığa) fâ'ilin fiili ilişmedikçe, bu fiil onun zıddına da (yani yokluğa) ilişmez. Fakat filozoflar tözsel (cevherî) ayırımları, rüzgâr vb. gibi harekette söz konusu olan bir takım 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
284 varlıklar sürekli olarak öncesiz ve sonsuz bir biçimde oluşma halinde 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 halinde olması niteliğine sahip bulunmasaydı, tıpkı bir evin, tamamlanıp, işi bittikten sonra, daha önceki kanıtında İ b n S î n â'nın açıklamağa çalıştığı üzere, kendisiyle ilişki kurulan şey türünden olmadıkça, ustaya muhtaç olmaması gibi âlem de var olduktan sonra yüce Allah'a muhtaç olmazdı. Biz, daha önce, bu görüşte olan İ b n S î n â'nın gök cisimlerinin suretleri konusunda haklı olduğunu söylemiştik. Durum böyle olunca, âlemin, varlığı anında, tözü harekette bulunduğu ve kendisine süreklilik kazandıran sureti ile varlığı, nitelikle ilgili bölümde sözü edilen şekiller ve yetiler gibi, nitelik tabiatında olmayıp, kendisiyle ilişki kurulan şey tabiatında olduğu için, fâ'il olması yönünden bir fâ'ilinin bulunması gerekir. Çünkü sureti bu cins içinde yer alan ve bu cins içinde sayılan her
285 şey var olduğunda ve varlığı sona erdiğinde, fâ'ile muhtaç değildir. İşte bütün bunlar senin kuşkunu ortadan kaldırır ve senden bu karşıt görüşler dolayısıyla insanların

düştükleri şaşkınlığı giderir.

G a z z â l î, filozoflar adına cevap vererek, der ki :

Filozoflar şöyle diyebilirler : Eğer fiilin fâ'ilden sonra gelmeksizin fâ'ille birlikte bulunabileceğini kabul ederseniz, fâ'il sonradan olmuşsa, fiilin de sonradan olduğunun; fâ'il öncesiz ise, fiilin de öncesiz olduğunun kabul edilmesi gerekir. Fiilin zaman bakımından fâ'ilden 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 halde, suyun hareketi elin bir eseri ve onun bir fiili olurdu. Eğer elin suda, bir öncesi bulunmaksızın, sürekli hareket ettiğini varsayacak olursak, suyun hareketi de öncesiz olacak ve öncesiz olduğu halde, elin bir eseri ve onun yaptığı bir şey olacaktır. Böyle bir şey sürekliliğin varsayılmasıyla imkânsız olmaz. Alemin Allah'la olan
286 ilişkisi de işte böyledir./

Derim ki :

Bu görüş, hareketin hareket ettirici ile birlikte bulunması konusunda doğru olmakla birlikte, sükun halindeki varlığın onu var edenle birlikte bulunması veya tabiatı sükun ya da hareket halinde bulunmak olmayan bir şey konusunda, bu tür şeyler varsayılsa da, doğru değildir. O halde bu ilişkinin, hareketli olması bakımından, yalnızca fâ'ille âlem arasında bulunduğunu kabul edelım. 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 halde, E ş a r î l e r i n 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
287 bir bakınız. İşte bütün bunlar, filozoflara göre, boş ve saptırılmış şeylerdir./

G a z z â l î, daha önceki görüşlerle ilgili olarak, filozoflara cevap vererek der ki:

Deriz ki : Yokluktan var olan suyun hareketinde olduğu gibi, fiil var olduktan sonra onun fâ'ille birlikte bulunmasını imkânsız görmeyiz; dolayısıyla suyun bu hareketinin, ister fâ'ilin 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 mecâzdır. 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 mecâzî 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 hali 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; fâ'il, yalnızca parmağın sahibi olan iradeli kimsedir. Eğer
288 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 Allah'ın fiilinin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Her ne suretle olursa olsun, onun fiil olması, sonradan var olması bakımındandır; ancak, sonradan olması bakımından bir fiil olduğu halde, onun var oluşu süreklidir.

Daha sonra G a z z â l î, filozoflar adına cevap vererek, der ki :

Filozoflar şöyle diyebilirler: Eğer siz, fiilin var olması bakımından fâ'ille 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 Allah'la 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 verdiğinizi; size göre ne Allah'ın gerçek anlamda fâ'il, ne âlemin gerçek anlamda O'nun fiili olduğunu ve bu sözcüğü gerçek anlamda değil, mecâzî anlamda kullandığınızı açıklamaktır. Bu husus da böylece açıklığa kavuş-
289 muştur.

Derim ki :

Bu görüşü ileri sürerken G a z z â l î, filozofların, Allah'ın fâ'il olmasından yalnızca âlemin nedeni olduğunu ve nedenin nedenli ile birlikte bulunduğunu, amaçlayarak, kendisine uyduklarını sanmaktadır. Fakat böyle bir şey filozofların asıl görüşlerinden dönmeleri anlamına gelir; çünkü nedenli, kendisinin, suret ya da gaye olmak bakımından, nedeni olan bir nedenden çıktığı halde, fâ'il *(etkin)* neden olan bir nedenden çıkmaz; daha doğrusu etkin neden bazan bulunduğu halde, nedenli bulunmayabilir. Böylece G a z z â l î, müvekkilinin açıklama yapılmasına izin vermediği bir konuda açıklamada bulunan bir vekile benzemektedir. Gerçekte ise filozoflar, âlemin, öncesiz ve sonsuz olarak fâ'il durumunda olan, yani âlemi öncesiz ve sonsuz olarak yokluktan varlığa çıkaran bir fâ'ilinin bulunduğu görüşündedirler. Bu konu
290 daha önce Aristocularla Eflatuncular arasında tartışılmıştır. Buna göre, E f l a t u n (Plato), âlemin sonradan olduğu görüşünü ileri sürdüğü için, onun âlemin bir yaratıcısı ve yapıcısı bulunduğunu kabul ettiğinden kuşku yoktur.[27] A r i s t o ise, âlemin öncesiz olduğunu ileri sürdüğünden, Eflatuncular, onun bu görüşüne karşı böyle bir kuşkuya düşmüşler ve A r i s t o'nun alemin bir yaratıcısı bulunduğu görüşünde olmadığını söylemişlerdir.[28] Dolayısıyla Aristocular, A r i s t o'nun gerçekte

---

27. Bkz., Eflatun, *Timaeus*, 28A-29A. Ancak Eflatun burada, parçada belirtildiği gibi yoktan var eden bir yaratıcıyı değil, biçimlendiren bir yaratıcı, bir sanatkârı kastetmektedir.

28. Nitekim D. Ross ta Aristo'nun yapıtlarının incelenmesinden bu sonucu çıkarmaktadır. Bkz., *Aristotle*, Londra 1966, s. 184.

âlemin bir yaratıcısı ve yapıcısı bulunduğu görüşünde olduğunu ifade eden bir takım yanıtlar vermek zorunda kalmışlardır. Yeri gelince bu husus yeterince açıklanacaktır.

Burada ilke olarak ileri sürülen fikir şudur: Onlara (Aristoculara) göre, gök cisimlerinin varlıkları, kendilerinde bulunan hareketle süreklilik kazanır. Hareketi onlara veren ise, gerçekte bu hareketin fâ'ilidir. Gök cisimlerinin varlığı ise, ancak hareketle yetkinliğe ulaştığına göre, onlara hareketi veren aynı zamanda gök cisimlerinin
291 de fâ'ili demektir./ Ayrıca onlara göre, bu fâ'il *(Allah)* 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 *(yüce Allah'ın)* durumu işte böyledir. Onların, *"fiil sonradan var olmuştur"* sözü doğrudur; çünkü fiil hareket demektir. Burada harekete 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 E ş'a r î l e r bu hususu iyice anlayamadıklarından, Allah'ın da âlemin de öncesiz olduğunu söylemekte güçlük çekmişlerdir. İşte bundan ötürü, âlem için *"sürekli var olma"* sözcüğü, *"öncesizlik"* sözcüğünden
292 daha doğru görülmüştür./

G a z z â l î der ki :

Filozofların kabul ettikleri ilkelere göre, âlemin yüce Allah'ın bir fiili olmasının imkânsızlığına ilişkin üçüncü yön, fâ'il ile fiil arasında ortak bir koşulun bulunmasına bağlıdır; çünkü filozoflara göre, birden yalnızca bir tek şey çıkar. İlk İlke, her bakımdan bir olduğu halde, âlem çeşitli nesnelerden oluşmuştur. Dolayısıyla onların kabul ettikleri ilkelere göre, âlemin yüce Allah'ın 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 İslâm filozofları ileri sürmüşlerdir.[29]

Daha sonra G a z z â l î, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Filozoflar şöyle diyebilirler: Alem, bir bütün olarak, hiçbir aracı bulunmaksızın, yüce Allah'tan çıkmamıştır. Tersine, O'ndan çıkan bir tek varlıktır ve bu varlık ta yaratıkların ilkidir. Bu ilk yaratık salt akıldır; başka bir deyişle o, herhangi bir yer kaplamaksızın, tek başına var olan bir töz olup, hem kendi nefsini hem de kendi ilkesini bilir ve Şerî'at dilinde ona *"melek"* adı verilir. Daha sonra bundan da bir üçüncü ve bu üçüncüden de bir dördüncü ilke çıkar ve böy-
293 lece varlıklar bir takım aracılar 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 *(fâ'il kuvvetlerin)* farklı olmasından, ya tıpkı güneşin yıkanmış giysileri beyazlaştırması, insanın yüzünü esmerleştirmesi, bazı tözleri eritip, bazılarını katılaştırması gibi, madde-

---

29. Sözgelimi, bkz., İbn Sînâ, *Kitâb en - Necât*, s. 453.

lerin farklı olmasından, ya tıpkı bir tek marangozun, bıçkı ile biçmesi, keserle kesmesi ve matkapla delmesi gibi, âletlerin farklı olmasından ileri gelir, ya da fiilin çoğalması, önce bir fiili, daha sonra bu fiilin başka bir fiili meydana getirmesi suretiyle fiilin çoğalması biçiminde, bir takım aracılar sayesinde olur. Bütün bu olasılıklar İlk İlke söz konusu olduğunda, imkânsızdır, çünkü İlk İlkenin özünde, daha sonra Allah'ın 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, sözgelişi, ilk madde olan ilk nedenli hakkındadır. Öte yandan burada âletin farklılığı da söz konusu değildir; çünkü Allah'la birlikte kendisine eşit düzeyde bir varlık yoktur; dolayısıyla buradaki tartışma ilk âletin sonradan var olması hakkındadır. O halde geriye âlemdeki çokluğun, daha önce de geçtiği gibi, bir takım ilintiler vasıtasıyla yüce Allah'tan çıkmış olmasından başka bir şek kalmamak-
294 tadır.

Derim ki :

Bu görüş kısaca şöyle ifade edilebilir: İlk İlke bileşik olmayıp, bir tek ise, O'ndan ancak bir tek nesne çıkabilir. Dolayısıyla fâ'ilin fiili ancak ya maddelerden ötürü farklılık gösterir, çoğalabilir ki, aslında bu İlk İlke ile birlikte hiçbir madde yoktur; ya da âletten ötürü farklılık gösterip, çoğalabilir ki, aslında O'nunla birlikte bir âlet te bulunmamaktadır. Böylece geriye, farklılığın ve çoğalmanın bir takım aracılardan ötürü olması kalmaktadır ki, bunun sonucu olarak O'ndan önce *"bir"*; bu birden de başka bir *"bir"*; yine bu birden de bir başka *"bir"* çıkmak suretiyle çokluk meydana gelir.

Daha sonra G a z z â l î, onların bu görüşüne karşı çıkarak, şöyle der:

Deriz ki : Filozofların bu görüşünden şu sonuç çıkar. Alemde 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, suret ve ilk maddeden bileşik olarak meydana gelmekte; ve bunların biraraya gelmesiyle de bir tek şey ortaya çık-
295 maktadır. 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 nefs sahibi olan bir gök cismidir. Böyle olduğu halde ne nefs bu gök cisminden ne de gök cismi bu nefsten meydana gelmektedir; tersine, her ikisi de bunların dışında bir başka nedenden çıkmaktadır. O halde bu bileşik varlıklar nasıl var olmuşlardır? Acaba bir tek nedenden mi var olmuşlardır? Bu durumda onların *"birden ancak bir çıkar"* sözü geçersizdir. Acaba bileşik bir nedenden mi var olmuşlardır? Bu durumda ise, bu nedenle ilgili aynı soru, bileşik ve basit, zorunlu olarak buluşuncaya kadar, tekrarlanır. Çünkü İlk İlke basittir; 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 Fâ'ili, bu dünyadaki basit fâ'il gibi gördükleri ve bütün varlıkları da basit sandıkları takdirde, filozoflar için bağlayıcıdır. Bununla birlikte, bu söz, ancak
296 onu genel olarak bütün varlıklara uygulayan kimse için geçerli olur. Varlığı,/ ayrık *(soyut)* varlık ve duyularla algılanan maddî 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 suret olarak görmüş; gök cismine varıncaya dek, bu varlıklardan bazılarını bazılarının fâ'ili saymış ve akılla kavranan tözleri, bir bakıma surete, bir bakıma gayeye, bir bakıma da fâ'ile benzeyen bir ilkeye sahip İlk İlkeye 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. A r i s t o'nun da görüşü işte bu yöndedir. (30)

297 Eski filozoflar, âlemin İlk İlkesini, kendilerinin kesin kanıtlama/ yolu sandıkları *"cedel"* yoluyla araştırdıklarında, *"birden ancak bir çıkar"* biçimindeki bu hüküm üzerinde birleşmişlerdir. Böylece onlardan hepsi, İlk İlkenin 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 İlkeler, 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 düzene benzer bir biçimde bu âlemde var olan düzene yönel-
298 diğini anladıklarından,/âlemin bu durumda olması gerektiğine inanmışlardır. Allah'ın *"yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, her ikisi de bozulurdu" (Kur'ân, Enbiyâ*, XXI, 22) sözünün anlamı işte budur. Böylece onlar, her varlıkta iyilik bulunduğu için, kentlerin erdemli yöneticilerinin koymuş oldukları cezalar gibi, kötülüğün ilintili 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 görüldüğü gibi, ancak kötülükle karışık olarak var olabilir. Dolayısıyla bu filozoflara göre, tanrısal bilgelik (ilâhî hikmet), az bir miktar kötülük karışmış da olsa, iyiliğin miktar bakımından çok olarak bulunmasını zorunlu kılmıştır; çünkü az bir miktar kötülükle birlikte çok miktarda iyiliğin bulunması, az bir kötülüğün bulunmasından dolayı, bu çok miktarda iyiliğin hiç bulunmamasından daha yeğ tutulur.

Sonuç olarak onlar, İlk İlkenin bir tek olması gerektiğini kabul ettikleri halde,
299 bu bir tek İlk İlke konusunda kuşku ortaya çıktığında,/bu konuda üç ayrı yanıt verirler: Onlardan kimileri, çokluğun ancak ilk maddeden ileri geldiğini belirtirler ki, bu

---

30. Bkz., Aristo, *Metafizik*, I, 2. 983a, 8 - 10.

görüşte olanlar A n a x a g o r a s ve yandaşlarıdır.[31] Kimileri ise, çokluğun ancak âletlerin çokluğundan ileri geldiğini, kimileri de, bu çokluğun ancak bir takım aracılardan doğduğunu ileri sürerler. Bu son görüşü ileri sürenlerden ilki E f l a t u n'dur[32] 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 öncülü , yani *"birden ancak bir çıkar"* öncülünü kabul edenler, ortak bir güçlükle 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 halde, yaşadığımız çağda, bu çağda yaşayan kişilerle, ancak
300 bu öncül üzerinde tartışmak gerekir.

G a z z â l î,nin Aristoculara *(el-Meşşâ'iyyîn)* karşı yaptığı, *"çokluk bir takım aracılar 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 ayaltı varlıkların çokluğu ise, ancak ilk madde, suret ve gök cisimlerinden ileri gelmektedir. O halde bu güçlük, hiçbir bakımdan onları bağlamaz. Gök cisimleri her şeyden önce hiçbir şekilde maddede bulunmayan hareket ettiriciler vasıtasıyla hareket ederler. Bu gök cisimleri, suretlerini bu hareket ettiricilerden alırlar; Ayaltı âlemindeki varlıklar ise, suretlerini, ister bu suretler ne var ne de yok olan ilk maddede bulunan basit cisimle-
301 rin suretleri,/ister basit cisimlerden oluşan cisimlerin suretleri olsunlar, gök cisimlerinden ve birbirlerinden alırlar. Gerçekten de bu ayaltı 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 bir çok bilimlerde ve bir çok bilimler vasıtasıyla açıklanan ilkelere ve öncüllere dayandırmışlardır.

E b û N a s r e l - F â r â b î ve İ b n S î n â gibi İslâm filozofları, görülmeyen âlemdeki fâ'ilin, görülen âlemdeki fâ'ile benzediği, bir tek fâ'ilden ancak bir tek eser çıkabileceği ve herkese göre İlk'in mutlak Bir olduğu konusundaki karşıtlarına uyduklarından, O'ndan çokluğun nasıl çıktığını açıklamakta güçlük çekmişlerdir ve bu güçlük onları İlk'in, günlük hareketi meydana getiren varlık olmadığını söylemek zo-
302 runda bırakmıştır. 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 altında yer alan ikinci gök küresinin hareket ettiricisinin çıktığını söylemişlerdir; çünkü bu hareket ettirici varlık İlk'in ve kendi özünün

---

31. Anaxagoras diyor ki: "Bütün nesneler, hem sayıca hem de küçüklük bakımından sonsuz olarak, biraradaydı". Bkz., Simplicius, *Fizik*, 155, 26; karş., Sextus Empiricus, *Adv. Phys.*, *(Against the Physisists)*, I, 6.

32. Eflatun, aracılardan alemin yetkinleşmesini sağlayan yaratılmış tanrıları anlıyor. Bkz., *Timaeus*, 41A - D. İslâm Felsefesinde ise bu aracılar İlk İlke'den sudur eden öncesiz soyut varlıklardır.

bilincinde olan şeyden oluşmaktadır. Oysa bu, onların benimsedikleri ilkelere göre, yanlıştır; çünkü akıl eden ve akıl edilen şey insan aklında aynı şeydir[33] ve bu durum ayrık akıllar için çok daha doğrudur. Bütün bunlar A r i s t o'nun görüşünü bağlamamaktadır; çünkü görülen âlemde kendisinden bir tek fiilin çıktığı bir tek fâ'ilin, ancak ortak bir ada sahip oldukları için, İlk Fâ'ilin durumunda olduğu söylenebilir. Zira görülmeyen âlemdeki İlk Fâ'il, mutlak bir fâ'ildir; görülen âlemdeki fâ'il ise, sınırlı bir fâ'ildir. Mutlak fâ'ilden ancak mutlak fiil çıkar; mutlak fiil ise, özellikle
303 belli bir esere ilişik değildir./ İşte bu suretle A r i s t o, insan aklı ile kavranan şeylerin fâ'ilinin maddeden soyutlanmış ve her şeyi kavrayan bir akıl olduğunu kanıtlamıştır. Aynı biçimde A r i s t o, edilgin aklın da, her şeyi kavradığından dolayı, ne oluşan ne de bozulan bir şey olduğunu ortaya koymuştur.[34] A r i s t o'nun görüşüne göre, söz konusu soruna şöyle cevap verilebilir : Maddenin suretle ve âlemin basit parçalarının birbirleriyle bağlantılı olması gibi, varlıkları ancak birbirleriyle bağlantıları dolayısıyla mümkün olan nesneler, bu bağlantılarının bir sonucu olarak varlıklarını elde ederler. Bu durumda bu bağlantıyı sağlayan, varlığı da sağlayandır. Her bağlı olan nesne, kendisinde *"bir"* bulunması bakımından, bağlı olduğuna ve onun 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 *"bir"* in bubunması ve bu "bir"in de ancak özü dolayısıyla bir tek anlam vermesi zorunludur. İşte bu birlik, varlıkların tabiatlarına göre çeşitlilik gösterir. Tek tek varlıklara verilen
304 bu birlikten onların varlıkları ortaya çıkar/ ve bütün bu birlikler, tıpkı tek tek sıcak olan varlıklarda bulunan sıcaklığın, ateş olan ilk sıcak şeyden meydana gelmesi ve ilk sıcaklığa doğru yükselmesi gibi,[35] ilk birliğe yükselir. Böylece A r i s t o, duyularla algılanan varlıkla akılla kavranan varlığı birleştirmiş ve şöyle demiştir: Alem bir olup, bir'den çıkmıştır, bu bir, bir bakımdan birliğin, bir bakımdan da çokluğun nedenidir.

---

33. Aslında İbn Sînâ insan aklının genel anlamda hem akıleden hem de akıledilen olduğunu söylememektedir. Ona göre insan aklı, kendi özünü kavraması dolayısıyla hem akıleden hem de akıledilendir. Bunu bir yana bırakırsak, İbn Sînâ, akıledilirler insan nefsinde akıledilir olma niteliğine kavuştukları ve insan nefsi bu akıledilirlerin kendisi olmadığı için, akıl, âkil ve makûlün bizim nefslerimizde aynı şey olmadığını söylemektedir. Bkz., *Avicenna's De Anima*, ss. 239 - 240. O, bu niteliği yalnızca ayüstü alemdeki akıllara vermektedir. Sözgelişi, bkz., *Kitâb en - Necât*, s. 316.

34. Aristo, nefste bulunan bir edilgin akılla nefsin dışında bulunan bir etkin akıl ayırımı yapmaz. Ona göre, "Nefste her nesnenin dayanağı ve kuvve halinde bu nesnelerin kendileri olan madde ile onları vareden etkin neden arasındaki ayırıma benzer bir ayırım söz konusudur". Aristo, bu ayırıma sanatla maddesi arasındaki ayırımı örnek olarak veriyor. Bkz., Aristo, *De Anima*, III, 5. 430a, 10 - 14. Kuvve halinde olan (edilgin) şey, ancak daha önce fiil halinde bulunan bir şey sayesinde fiilen var olabileceği için,(bkz., *Metafizik*, IX, 1049b, 24), etkin akıl edilgin aklın fiilen soyut suretleri kavramasını sağlar *(De Anima*, III, 5. 430a, 16) ve böylece onu kendi düzeyine ulaştırır; aralarındaki ayırım giderilmiş olur. Bizde bedenden ayrılabilir, basit, oluşup - bozulmayan akıl işte bu duruma gelmiş olan akıldır (bkz., *De Anima*, III, 5. 430a, 17 - 20). Yoksa edilgin akhn kendisi değildir.

35. Bu benzetme için bkz., Aristo, *Metafizik*, II, 1. 993b, 24 - 25.

A r i s t o'dan önce hiç kimse bu hususu kavrayamadığı ve bu hususun anlaşılması da zor olduğu için, daha önce de söylediğimiz gibi, A r i s t o'dan sonra gelenlerin çoğu, bu hususu anlayamamışlardır. Durum böyle olunca, kendisinden bir tek kuvvetin çıktığı bir tek varlığın bulunduğu ve bu kuvvetle bütün varlıkların meydana geldiği
305 açıkça ortaya çıkar. Bu varlıklar çok olduğuna göre,/ bir olması bakımından bir'den çokluğun var olması, ya da çokluğun çıkması zorunludur. Bu konuda hangi deyişi kullanırsanız kullanın, durumu değiştirmez. A r i s t o'nun sözünün anlamı işte budur ve bu görüş, *"bir'den ancak bir çıkar"* diyenlerin sandıklarından farklıdır. O halde filozofların düştükleri yanılgının ne denli büyük olduğuna bakın! Sizin, onların bu görüşlerinin kesin kanıt olup olmadığını, metafizik konusunu işlerken eski filozofların görüşlerini zannî olacak bir biçimde değiştiren İ b n S î n â ve yandaşlarının kitaplarında değil, özellikle eski filozofların kitaplarında araştırmanız gerekir.

G a z z â l î, filozoflar adına cevap vererek, der ki :

Filozoflar şöyle diyebilirler : Bizim görüşümüz iyice anlaşıldığında, güçlükler ortadan kalkar. Çünkü var olan nesneler, ilintiler ve suretler gibi, bir mahalde bulunan ve bir mahalde bulunmayanlar olmak üzere iki bölüme ayrılırlar.
306 Bir mahalde bulunmayan varlıklar da/cisimler gibi, başkasının mahalli olan ve kendi başlarına var olan tözler gibi, bir mahalde bulunmayan varlıklar olmak üzere iki bölüme ayrılır. Yine bu sonuncular da, cisimler üzerinde etkisi olup, *"nefsler"* adını verdiğimiz varlıklar ve cisimler üzerinde etkili olmayıp, nefsler üzerinde etkisi olan ve soyut akıllar adını verdiğimiz varlıklar olmak üzere iki bölüme ayrılır. İlintiler gibi, bir mahalde 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 mahalde 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 nefsler, soyluluk bakımından ortada bulunurlar; çünkü onlar, akıllardan etkilenir ve cisimleri
307 etkilerler. Cisimlerin sayısı 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, farketmez; çünkü biz adlar üzerinde durmuyoruz. Bu ilk aklın varlığından üç şey ortaya çıkar. Bunlar, akıl, 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, Zuhal (Saturn) küresinin nefsi ve cismi çıkar.

308 Bundan sonra dördüncü akıldan beşinci akıl,/ Müşteri *(Jupiter)* küresinin nefsi ve cismi çıkar ve bu durum, kendisinden ay küresinin aklı, 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 (Allah'tan) sonra akılların sayısı ondur; gök kürelerinin sayısı ise dokuzdur. İlk İlke'den sonra bu soylu ilkelerin toplamı ondokuzdur. Dolayısıyla ilk akıllardan her birinin altında üç şey yer alır. Bunlar, akıl, gök küresinin nefsi ve cismidir. O halde akıllarda
309 başlangıcından itibaren bu üçlemenin bulunması zorunludur./İlk Nedenlide çokluk ancak bir tek bakımdan 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 nedenliden en soylusunun bu anlamlardan en soylusuna bağlanması gerekir. Dolayısıyla ondan, kendi ilkesini düşünmesi bakımından, 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 halde, 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 nedenli, ilkesi dolayısıyla değil, kendiliğinden göreceli olsa da, olmasa da, bir takım zorunlu şeyleri gerektirdiği halde, birden bir çıkmasını imkânsız
310 görmeyiz. Böyece çokluk ortaya çıkar ve o, çokluğun varlığının bir ilkesi olur./ Bu bakımdan bileşiğin basitle bir araya gelmesi, bu biraraya 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 sokulabilir.

Derim ki :

Bütün bunlar, İbn Sînâ,[36] Ebû Nasr el-Fârâbî[37] ve ötekilerin filozoflara karşı uydurdukları sözlerdir. Oysa eski filozofların görüşleri şöyledir: Bu âlemde bir takım ilkeler bulunmaktadır ve bu ilkeler de gök cisimleridir. Gök cisimlerinin il-

---

36. İbn Sînâ nın *"sudûr"* kuramı için bkz., *Kitâb en - Necât*, ss. 448 - 455; *Kitâb eş - Şifâ*, Tahran baskısı, ss. 618 vdd. .

37. Fârâbî' nin sudûr görüşü için bkz., *Arâ' 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.

keleri ise, maddelerden ayrı olarak bulunan bir takım varlıklardır ve bu varlıklar gök cisimlerini hareket ettirirler. Gök cisimleri bu ilkelere doğru, uysallık (tâ'at) ve sevginin *(mehabbet)* bir sonucu olarak ve onların hareket etme ve kendilerini anlama buyruklarına uymak amacıyla hareket ederler. Onlar ancak böyle bir hareket için yaratıl-
311 mışlardır;/ çünkü gök cisimlerini hareket ettiren ilkelerin maddelerden ayrı oldukları ve onların 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
312 cisminin, sürekliliği ancak bu ayrık ilkelerden aldığı doğrudur./ Ayrıca onlara göre, bu ayrık ilkelerin varlığının 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 kimsenin bu kitabı incelemesi gerekir. Bütün gök kürelerinin, filozofların ileri sürdüklerine göre, kendilerine özgü hareketleri bulunduğu halde, günlük bir harekete sahip olmalarından, bu hareketi buyuranın İlk İlke olan yüce Allah 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 Allah da Kur'an da şöyle demektedir: *"Allah, her göğe, yapacağı işi bildirdi (vahyetti)"*
313 (Kur'ân, *Fussilet,* XLI, 12)./ 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. İ b n S î n â'nın, bu ilkelerin birbirinden çıkması konusunda anlattıkları, eski filozoflar arasında bilinmeyen bir görüştür. Bu eski filozoflara göre, bu ilkelerin İlk İlke'ye oranla bilinen bir takım makamları vardır ve bu ilkelerin varlığı ancak İlk İlke'ye oranla yetkinliğe ulaşır. Nitekim yüce Allah bu konuda şöyle demektedir: *"Bizden (meleklerden) her birinin bilinen bir makamı vardır"* (Kur'ân, *Sâffât,* XXXVII, 164). Onlar arasında bulunan bu bağlantı, onların birbirinin nedeni olmalarını ve hepsinin de İlk İlke'ye dayanmalarını gerektirmektedir. Böyle bir var olma söz konusu olunca, fâ'ilden, yapılandan, yaratıcıdan ve yaratılandan, ancak bu husus anlaşılır. Oysa bizim her var olanın varlığının Bir'le bağ-
314 lantısı konusunda söylediklerimiz, bu âlemde fâ'ilden, yapılandan,/ yaratıcıdan ve yaratılandan anlaşılandan farklıdır. Bir emredicinin (buyurucunun) bir çok kişilere emrettiği (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 ol-

dukları düşünülürse, bütün varlıklara, var olmalarını sağlayan bir nitelik verenin, *İlk Buyuran Varlık* olması zorunludur. Çünkü buyurulan olması bakımından var olan bir şey, ancak İlk Buyurucudan ötürü bir varlığa sahiptir. Filozoflar da Şerî'atın yaratma, yoktan var etme ve yükümlülükten amaçladığı şeyin bu olduğu görüşündedirler. Burada G a z z â lî'nin filozofların görüşleri hakkında ileri sürdüğü ayrıntıları dinleyen kimseye ilişen çirkin durum kendilerine ilişmeksizin, insanlara, onların görüşlerini anlayabilecekleri bir biçimde öğretmenin en iyi yolu işte budur. Filozoflar bütün bu hu-
315 susların kendi kitaplarında açıklığa kavuşturulduğunu ileri sürerler./ Dolayısıyla onların ileri sürdükleri koşullar altında kitaplarını inceleyebilen bir kimse, onların görüşlerinin doğruluğunu ya da yanlışlığını kavramış olur. Bu kimse, A r i s t o ve E f l a t u n'un görüşlerinden, bundan başka bir şey anlayamaz. Aslında insan aklının ulaşabileceği en son nokta da işte budur.

Bazan 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"*
316 demişlerdir. Bir kimse, *"belirli hareketlerle hareket eden her nesneden/ belirli 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 fiiler, 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 ayaltı âleme yaklaşıp, uzaklaşmasaydı,[38] ayaltı âlemde dört mevsim bulunmayacaktı. Yine bu ayaltı âlemde dört mevsim bulunmasaydı, ne bitkiler ne de canlılar var olur, ne de unsurların, varlıklarını korumaları için, birbirlerinden oluşmasında bir düzen bulunurdu. Sözgelişi, güneş gü-
317 neye doğru uzaklaşınca,/ kuzeyde hava soğur ve yağmur yağar; dolayısıyla su unsuru artar. Buna karşılık güneyde hava unsuru çoğalır; su unsuru azalır. Yazın güneş bizim zenit noktamıza yaklaştığı zaman, bunun tersi ortaya çıkar. Güneşin, daima aynı mekanda 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, bir çok âyette, bütün göklerin insanın buyruğu-

---

38. Eski gökbilime göre, güneş dünyamızın çevresinde basık bir gök küresi içinde hareket etmektedir.

na verildiğini belirterek, ona verdiği büyük değeri ortaya koymuştur. Sözgelişi, yüce Allah bir âyetinde bu konuda şöyle demektedir: *"(Allah) gece ile gündüzü sizin buyruğunuza verdi"* (Kur'ân, *İbrâhîm*, XIV, 33; *Nahl*, XVI, 12). İnsan, sabit *(durağan)*
318 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 kısalığına ve cesetlerinin karanlıklığına rağmen, tamamıyla hayattan yoksun olmadıklarını ve ilâhî cömertliğin, onların kendi özlerini yönetmelerini 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 ayaltı âlemdeki cisimlerden daha layık olduklarını kesinlikle bilmiş olur. Nitekim yüce Allah da bu konuda şöyle
319 demektedir:/ *"Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılması, insanların yaratılmasından daha büyük bir şeydir. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler"* (Kur'ân, *Mü'min*, XL, 57). 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 halde, 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 halde, bu fiillerden ötürü özel bir çıkarları da yoktur. O halde bu gök cisimlerini içeren bütün gök küreleri, bu âlemdeki nesneleri korumak ve onların varlığının
320 sürekliliğini sağlamak amacıyla,/ buyruk ve yükümlülük sayesinde hareket ederler. İşte bu buyuran varlık yüce Allah'tır ve bütün bunların ifade ettiği anlamı ,yüce Allah'ın şu sözü içermektedir: *"(Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi, ona ve yeryüzüne, 'isteyerek veya istemeyerek buyruğuma gelin' dedi. İkisi de) 'isteyerek geldik' dediler"*(Kur'ân, *Fussilet*, XLI, 11).

Örnek olarak şu kanıt ileri sürülebilir: Bir insan, önemli ve üstün kişilerden oluşan büyük bir insan topluluğunun, varlıkları için zorunlu olmadığı ve kendileri muhtaç olmadıkları halde, belli bir takım 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, rutbe ve değer bakımından, onlar arasında en üstün kişidir. Yüce Allah Kutsal Kitabında şu âyetle bu anlama işaret etmektedir: *"Kesinlikle bilenlerden olması için İbrâhîm'e göklerin ve yerin hükümranlığını şöylece gösteriyorduk"* (Kur'ân En'am,
321 VI, 75). İnsan başka bir hususu gözönüne alıp,yedi uydudan her birinin,/ bütünün evrensel hareketine hizmet eden bir takım hareketlere sahip olduğunu ve bütünün bir parçası olarak onların cisimlerinin de bütünün 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 ilk 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 Allah'a bağlıdır. İnsan, bu gök cisimlerinin yaratılış ilkesinin nasıl olduğu-
322 nu ve/ öteki buyurucuların varlığının *İlk Buyurucuya* 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 öncesiz olsalardı, onlardan her birinin kendilerine boyun eğdirecek 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 Buyurucunun buyruğunu dinleme ve bu buyruğa uymayı gerektiren bir ilişki var demektir. Bu da, bu buyurucuların, ilinti bakımından değil, varlıklarının özü bakımından, İlk Buyurucunun hükümran 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 Allah'ın şu sözünün anlamı da işte budur: *"Göklerde ve yerde olan her şey Allah'ın kulundan başka bir şey değildir"* (Kur'ân, *Meryem*, XIX, 93). Bu hükümranlık, yüce Allah'ın aşağıdaki âyeti H z. İ b - r â h î m'e bildirmiş olduğu göklerin ve yerin hükümranlığıdır. *"Kesinlikle bilenlerden olması için İbrâhîm'e göklerin ve yerin hükümranlığını şöylece gösteriyorduk"* (Kur'ân, *En'am*, VI, 75). Siz de bilirsiniz ki, durum böyle olunca, bu cisimlerin
323 yaratılışı ve onların var oluş ilkesi bu dünyadaki cisimlerin var oluşuna benzemez/ ve insan aklı, varlığını kabul etse de, bu işin nasıl olduğunu kavrayamaz. Bu her iki varlığı (ayüstü ve ayaltı âlemdeki varlığı) birbirine benzetmeye çalışıp, ayüstü âlemin fâ'ilinin bu dünyadaki fâ'illere benzer bir fâ'il olduğunu ileri süren kimse, büyük bir düşüncesizlik, isabetsizlik ve yanılgı 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 cisimlerinin, 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
324 kullandıkları öncüller onları, açıklamayı amaçladıkları sonuca götürmemektedir./ Biz bunu daha sonra yüce Allah'ın varlığını kanıtlama yollarını ele alırken açıklayacağız. Bu durum açıkça ortaya konduğuna göre, G a z z â l î'nin filozoflardan aktardığı hususları reddederken ileri sürdüğü şeylerden bazılarını teker teker bir kez daha ele alıp, onun ileri sürdüklerinin doğruluk derecesini gösterelim; çünkü bu kitabın başlıca amacı işte budur.

G a z z â l î, filozofların görüşlerini reddederek, der ki :

Deriz ki : Sizin ileri sürdükleriniz bir takım varsayımlardan ibarettir ve gerçekte bir takım kapalı görüşleri başka bir takım 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 fıkhî konularda aynı türden kanıtlar ileri sürse, bu kanıtların sanı derecesine bile ulaşmayan bir takım saçmalıklar olduğu söylenir.

Derim ki :

Bu durum, bigisizlerin bilginlerle, halk tabakasının da seçkinlerle olan ilişkileri-
325 ne benzer./ Nitekim aynı durum, halk tabakası için, yapay ürünlerde de söz konusudur. Çünkü sanatkârlar halk tabakasından olanlara, meydana getirdikleri ürünlerin bir çok niteliklerini gösterip, bu niteliklerin olağanüstü fiilleri gerektirdiğini ileri sürdüklerinde, halk onlarla alay eder ve bu sanatkârların birsamlı olduklarını sanır; oysa gerçekte onlar, kendileri, akıl sahibi kişilere oranla birsamlı, bilginlere oranla da kara cahil durumundadırlar. Bu tür sözleri bizim, bilginlerin ve araştırıcıların görüşleri olarak kabul etmememiz gerekir. G a z z â l î, bu görüşleri ileri sürerken, dinleyicinin bu görüşlerle onları geçersiz kılmayı amaçlayan kanıtları karşılaştırabilmesi için, filozofları bu görüşlere yönelten nedenleri belirtmesi gerekirdi.

G a z z â l î der ki :

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

Birinci Yol

Deriz ki : Siz, İlk nedenlideki çokluğun anlamlarından birinin, onun varlı-
326 ğının mümkün olması olduğunu ileri sürmektesiniz./ Buna karşılık biz deriz ki : 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 halde bu çokluktan dolayı ondan çeşitli varlıkların çıktığını varsayalım. 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 halde, var olduğunun bilinebileceğini ve dolayısıy-

la onların birbirinden ayrı şeyler olduklarını söylersenız, zorunlu varlığın da, aynı biçimde, varlığının bilinmesi mümkün olduğu halde, zorunluğunun ancak başka bir kanıtla bilinebileceğini de kabul etmeniz gerekir; o halde bunların da birbirinden ayrı olduklarını varsayalım. Kısaca, varlık genel bir anlam ifade edip, zorunlu ve mümkün olmak üzere iki bölüme ayrılır. Bu iki bölümden birinin özel ayırımı bu genel anlama eklenmiş ise, ikincinin özel ayırımı da böyle olup,
327 aralarında hiçbir ayrılık yoktur./ Eğer onun varlık 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 halde, varlığın zorunluluğu inkar edilebilir? Her yönden gerçek olan Bir, ne inkarı 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 halinin, mümkün varlıktan başka bir şey olduğu hususunda ileri sürdükleri doğru ise, bu birliğin İlk İlke'de bulunması düşünülemez.

Derim ki :

G a z z â l î, bir şey hakkında, varlığının mümkün olduğunu söylediğimizde, bu
328 imkân halinin ya varlığın aynı ya da / varlıktan başka bir şey, yani varlığına eklenmiş bir şey olması 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. G a z z â l î burada üçüncü bir bölümü gözönüne 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, nedenin 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
329 olan şeyin 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 varlığı mümkün olandan söz ettiğimizde de, bundan, gerçek mümkünden 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 do-

layısıyla zorunlu olmadığı gibi, aslında zorunlu bir varlık ta olmadığı, yani ondan varlığının zorunlu olma niteliğinin kaldırılmış olduğu görülür. Sanki böylece G a z z â l î, 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 ayırım-
330 lar olduğundan kuşkusu yoktur./ Bunlar, ancak bir şeyin var olduğunu söylediğimizde olduğu gibi, olumsuz veya göreceli durumlardır; çünkü bir şeyin beyaz olduğunu söylediğimizde olduğunun tersine, bir şeyin var olması, onun varlığının nefsin dıdışında(nesnel olarak) bu şeyin tözüne eklenmiş bir şey olduğunu göstermemektedir. İşte bundan ötürü İ b n S î n â, yanılgıya 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, İ b n S î n â'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
331 nitelenen şeydir;/ oysa bu görüş yanlış bir görüştür. Ancak bundan bizim değindiğimiz anlam anlaşılırsa, G a z z â l î'nin İ b n S î n â'ya karşı ileri sürdüğü güçlük ortadan kalkar. İlk nedenliden, onun varlığının imkânını anladığında, geriye şu soruyu sorması kalmaktadır: Acaba bu imkân hali ilk nedenlide bileşik bir şeyi mi gerektirmektedir, yoksa bileşik bir şeyi gerektirmemekte midir? Çünkü nitelik göreceli ise, bileşikliği gerektirmez. Herhangi bir şeyde akılla kavranabilen değişik bir takım 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, G a z z â l î, 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
332 ikiye ayrılır./ Eğer bu iki bölümden birinin özel ayırımı genel kavrama eklenmiş ise, ikincisinin özel ayırımı 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 ayırmağa benzemez; çünkü bunlar, cinse eklenmiş şeyler olup, eklenmiş bir takım türleri ifade ederler; sözgelişi, canlılık onların ortak kavramıdır. Bu özel ayırımlar, onlara eklenmiş şeylerdir. Öte yandan İ b n S î n â'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
333 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, var-

lığın, zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılması, mümkünden gerçek mümkün anlaşılmadıkça, geçersiz bir bölümlemedir. Bu konuyu daha sonra yeniden ele alacağız.

Burada söylediklerimizin özeti şudur : Varlık bölümlemeye tabi tutulduğunda, ya özünlü ayırımlara, ya göreceli durumlara, ya da öze eklenmiş ilintilere bölünebilir. Varlığın özünlü 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 bir takım niteliklere bölünmesinin bir takım fiilleri gerektirdiğini ileri sürerse, bu durumda İlk İlke'den zorunlu olarak çokluk çıkmış demektir ve bu çokluk ta İlk İlke'den çıkan ve çokluğun ilkesi olan bir nedenliye muhtaç değildir. Öte yandan, durum belirten
334 niteliklerin çokluğunun, çeşitli fiillerin çıkmasını gerektirmediği ileri sürülürse,/ bu durumda ilk nedenlideki durum bildiren nitelikler de, kendisinden çeşitli fiillerin çıkmasını gerektirmiyor demektir. İlk nedenlinin durumunu bu biçimde belirlemek gerçeğe daha uygundur.

G a z z â l î'nin, "kendi özü dolayısıyla sahip olanla başkası dolayısıyla sahip olan, nasıl olur da aynı olur?" sorusuna gelince; bu adam (G a z z â l î) imkânın yalnızca zihinde bir varlığı bulunduğunu ileri sürmekte idi; o halde burada bu soru, kendisini de bağlamıyor mu? Bir tek özün, kendisinde çokluk ortaya çıkmaksızın, sahip olduğu çeşitli durumlarda olumluluk ve olumsuzluğu gerektirmesi imkânsız değildir. Oysa G a z z â l î bunu imkânsız görmektedir. Bu hususu anladığınız takdirde, G a z z â l î'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, onda neden ve nedenli sayesin-
335 de bir bileşiklik bulunduğunu kavrar./ Eğer bu başkası dolayısıyla varlığı zorunlu olan şey, oluşup bozulmayan bir cisim ise, onda bir bakımdan birliğin, yani fiilî birliğin, bir başka bakımdan da çokluğun, yani kuvve halindeki çokluğun bulunması gerekir; eğer o, cisim değilse, akıl onda ne fiil ne de kuvve halinde 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 *(yalın)* olduğunu ileri sürerler. Bu nedenle onlara göre, İlk İlke bu varlıkların en basitidir *(yalınıdır)*; çünkü İlk İlke'de kesinlikle ne neden ne de nedenli bulunduğu anlaşılabilir. İlk İlke'den sonra gelen varlıklarda ise, bir bileşikliğin bulunduğunu akıl anla-
336 yabilir. İşte bundan ötürü, filozoflara göre, ikinci ilke de üçüncüden daha basittir./ Filozofların görüşlerini işte bu biçimde anlamak gerekir. O halde bu varlıklarda bulunan neden ve nedenlinin anlamı, bu varlıklarda nedenlide görülen kuvve halinde bir çokluğun bulunmasıdır. Başka bir deyişle, ondan, kendisinde hiçbir zaman var olmayan bir çok nedenliler ortaya çıkar. Eğer onların sözlerinden bu anlaşılır ve kabul edilirse, G a z z â l î'nin yönelttiği itirazların onları ilgilendirmediği görülür. Öte yandan onların sözlerinden, G a z z â l î'nin de anladığı gibi, ikinci ilkenin kendi özünü ve ilkesini bildiği; iki sureti 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 suretten daha çok şeyden oluşmuş olur ve dolayısıyla bu suret, nefste söz konusu olduğu gibi, içinde

bulunduğu şey bakımından tek. tanım bakımından ise çok olurdu. Fakat kelamcıların bu sanısını, söz konusu ilkelerin birbirinden çıktığına ilişkin olarak ileri sürdükleri
337 görüşler kuvvetlendirmiştir Sanki kelamcılar, böylece bunu, duyularla algılanan fâ'illere benzetmek yoluyla anlamak istemişlerdir. Gerçekten de İlâhî bilimler, bu görüşlerle alabildiğine doldurulduğu için, *Fıkıh'tan* (İslâm Hukukundan) daha çok sanıya dayanır bir duruma gelmiştir

Bu görüşten de açıkça anlayacağın üzere, G a z z â l î'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.

G a z z â l î der ki :

İkinci itirazımızda şöyle deriz : Onun kendi ilkesini bilmesi, varlığının ve
338 kendi özünü bilmesinin[39] aynı mıdır, yoksa başka bir şey midir?/ Eğer varlığının ve kendi özünü bilmesinin aynı 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 hattâ varlıkları, hepsinden daha üstün ve daha yetkin bir biçimde, içermektedir. İşte bundan dolayı, bu görüş G a z z â l î'nin isnat ettiği çirkin bir
339 takım sonuçları gerektirmez./

G a z z â l î der ki :

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 değlidir. 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

39. Akılla kavramasının.

ile ilgili bilimlerde ortaya konduğu üzere, bilenin yetkinliğidir.

G a z z â l î der ki :

Biz filozoflara şöyle karşılık veririz : Nedenlinin kendi özünü bilmesi, özünün aynıdır; çünkü o, tözü dolayısıyla, düşünür ve özünü bilir. Akıl (bilgi), akleden (bilen) ve akıledilen (bilinen) aynı şeydir. Ayrıca onun kendi özünü bilmesi, özünün aynı ise, o halde bırakın da özünü bir nedenin nedenlisi olarak biliversin; çünkü gerçekte de durum böyledir. Akıl, akıledilire 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 hal-
340 de bırakın, O'ndan çeşitli varlıklar çıkıversin./

Derim ki :

G a z z â l î'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 ta yoktur; ayrılık ancak neden ve nedenli 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 halde 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 varsayıldığı halde, öteki ilkeler birbirleriyle ilişkileri bakımından varsa-
341 yılırlar./

G a z z â l î'nin "onun kendi özünü bilmesi, özünün aynıdır; o halde bırakın da, özünü bir nedenin nedenlisi olarak biliversin; çünkü gerçekte de durum böyledir; Akıl, akledilire 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 akıledilirin 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 Akılda* 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 akıledilen, 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
342 şeyin tabiatına uygun olmazdı. Bütün bunlar, filozoflara göre, imkânsızdır./ Bütün bu kanıtlar ve onlara verilen yanıtlar, cedele ilişkindir. Bu konuda kesin kanıttan, ancak insan, kısıtlı inceleme olanaklarına karşın, belirli bir düzeye ulaşıp, aklın ne olduğunu bildiğinde, söz edebiliriz. Gerçekten de insan, nefsin ne olduğunu bilmedikçe, aklın ne olduğunu ve nefs sahibi olanı bilmedikçe de, nefsin neolduğunubilemez. O halde daha ilk bakışta özel bir bilgiye dayanmayan ve konuyla ilişkisi ortaya konmayan genel bir takım 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 E ş'a r î l e r, filozofların görüşlerini aktarır-

ken, bu görüşleri çok çirkin ve insanın varlıklar hakkındaki ilk görüşlerine bile yabancı kalacak bir biçimde ortaya koymuşlardır.

G a z z â l î der ki :

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

Derim ki :

G a z z â l î bu sözüyle şunu amaçlamaktadır. Filozoflar, İlk İlke'nin kendi özünü düşündüğünü *(aklettiğini)* ve kendi özünden ötürü kendisinin, başkasının bir nedeni olduğunu bildiğini *(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 G a z z â l î'nin ifade ettiği bu görüş, M e ş ş â'- î l e r d e n (Aristoculardan) kimilerinin görüşüdür. Bunlar, bu görüşün A r i s t o'ya ait olduğu biçiminde bir yoruma giderler.

G a z z â l î der ki :

Eğer "İlk İlke ancak kendi özünü bilir; özünü bilmesi, özünün aynıdır; dolayısıyla akıl *(bilgi)*, akıllı *(bilen)* ve akıledilen *(bilinen)* bir olup, kendisinden başkasını bilemez" denirse, buna iki yönden karşılık verilebilir. Birincisi, İ b n S î n â ve öteki araştırıcılar bu görüşü, çirkinliğinden dolayı terketmişler ve İlk İlke'nin, kendi özünü kendislnden 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; fa-
344 kat bu İlke kendisinden çıkanı bilmez; O'nun neden olduğu şey akıldır;/ bu akıldan bir akıl, gök küresinin nefsi ve gök küresinin cismi çıkar; bu akıl kendi özünü ve neden olduğu üç şeyi bildiği halde, kendisinin nedeni ve ilkesi, yalnızca kendi özünü bilmektedir" görüşünü uygun görmemişlerdir; çünkü bu durumda nedenden ancak bir tek şey, nedenliden ise, üç şey çıktığına göre, nedenli nedenden daha üstün demektir. İlk İlke, yalnızca kendi özünü bilir; nedenli ise hem kendi özünü, hem ilkesini, hem de nedenlilerin özünü bilmektedir. Yüce Allah hakkındaki görüşü bu durumuyla doyurucu bulan bir kimse, Allah'ı, kendi özünü ve Allah'ı bilen her varlıktan daha aşağı bir düzeye indirmiş olur; çünkü Allah'ı ve kendi özünü bilen bir varlık, Allah'tan daha üstündür, zira Allah, [bu görüşe göre] kendi özünden başkasını bilmemektedir. Filozofların, Allah'ın yüceliği konusunda ileri sürdükleri aşırılığa varan düşünceleri, onların, Allah'ın yüceliğinden anlaşılan her şeyi reddetmeleri ve Allah'ın durumunu, bu âlemde meydana gelen şeylerden habersiz, cansız bir varlığın durumuna koymaları sonucunu doğurmuştur. Ancak, burada Allah'ın cansız varlıktan tek farkı, kendi özünü bilmesidir. Allah, kendi yolundan ayrılanları, doğru yoldan sapanları ve
345 O'nun,/ *"ben onları ne göklerin ne yerin yaratılmasında, ne de kendilerinin yaratılmasında hazır bulundurdum"*(Kur'ân *Kehf*, XVIII, 51) âyetini inkar edenleri, *"Allah'a kötü sanıda bulunanlar"* (Kur'ân, Feth, XLVIII, 6)'ı, Allah'la 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, G a z z â l î'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 bir tatım 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. Sözgelişi, sıradan halka ve onlardan daha üstün bir kültür
346 düzeyinde bulunan bir kimseye / göze bir ayak büyüklüğünde görünen güneşin yerküresinden yaklaşık olarak yüzyetmiş 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 bir takım öncüllerle ikna etmemiz güçtür. Aslında böyle bir bilgiyi elde etmenin tek yolu, gerçeğe ulaşmak isteyenin kesin kanıta 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 açıklandığı zaman ilk bakışta çirkin ve kötü görünüp, bir rüyaya benzer. Çünkü bu türlü bilgilerde, başlangıç durumunda bulunan akıl, yani sıradan halkın aklı 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
347 zamanda pratik *(ameli)* konularda da görülebilir. İşte bu nedenle/ herhangi bir sanatın önce yok olduğunu, daha sonra var olduğunu düşünmemiz, daha ilk bakışta imkânsızdır. Bu nedenledir ki, insanlardan bir çoğu bu sanatların insan üstü bir niteliğinin bulunduğuna inanır. Kimileri bu sanatların cinlere, kimileri de peygamberlere ait olduğunu söylerler; hattâ İ b n H a z m, peygamberliğin varlığının en güçlü kanıtının busanatlarınvarlığı olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir.

Durum böyle olunca, gerçeği aramak isteyen bir kimsenin, gerçekdışı bir görüşe rastlayıp, bu gerçekdışılığı ondan giderecek güvenilir öncüller bulamadığı takdirde hemen bu görüşün geçersiz olduğuna inanmayıp, bu görüşü ortaya atanın 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 da çok söz konusu olması gerekir; çünkü bu bi-
348 limler, başlangıç durumunda bulunan bilimlerden çok daha uzaktadır./ Durum böyle olduğuna göre, metafizikte, öteki konularda olduğunun tersine, cedeli bir tartışmanın söz konusu olamayacağının 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 düzey-

de olurdu. durum böyle ise, bu konularda gelişigüzel görüşler ortaya atanlar ve Allah hakkında gerçek bilgiye dayanmadan tartışmaya başvuranlar konusunda hükmü Allah'a bırakalım. İşte bu nedenle filozofların bu bilimlerde son derecede zayıf oldukları sanılır ve G a z z â l î de aynı nedenle onların metafizik bilgilerinin sanıya dayandığını söyler.

Fakat durum ne olursa olsun, biz kimi güvenilir esasları ve herkesçe bilinen ki-
349 mi öncülleri, kesin kanıta dayanmasalar da, açıklamağa çalışacağız./ Aslında biz, böyle bir işe girişmeyi düşünmüyorduk; ama bu adam (G a z z â l î), böylesine hayalî bir düşünceyi bu büyük bilime sokmağa çalıştığı ve insanların erdemli işler yaparak mutluluğa ulaşmalarını imkânsız kıldığı için, bu işe girişmeyi doğru bulduk. Kuşkusuz, Allah 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 kuşkuları açıklayacağız. Ayrıca biz, İslâm kelamcılarını İlk İlke ve öteki varlıklar konusunda belli bir inanca sahip olmaya yönelten nedenleri, bu konuda kendilerinde ortaya çıkan kuşkuları ve yine bu konuda akıllarının ulaşabileceği son noktayı açıklayacağız. Bu suretle biz, gerçeğe ulaşmak isteyen kimseyi uyarmış; her iki zümrenin (filozofların ve kelamcıların) sahip olduğu bilimleri araştırmaya yöneltmiş ve bu konularda Allah'ın da kendisine yardımıyla çalışmasını sağlamış olacağız.

Biz deriz ki : Filozoflar kendilerini, kesin bir kanıt olmadan, görüşlerini kabul
350 etmeye çağıran bir kimsenin sözüne dayanmaksızın,/ yalnız kendi akılları sayesinde varlıkları bilmeye çalışmışlardır. Daha doğrusu, onlar, böyle davranmakla, bazan duyularla algılanan şeylere aykırı hareket etmişlerdir; çünkü onlar ayaltı âlemde duyularla algılanan nesnelerin, canlı ve cansız olmak üzere iki bölüme ayrıldığını ve bütün oluşan bu şeylerden her birinin suret adı verilen bir nesne ile *madde* adı verilen bir nesneden olduğunu görmüşlerdir. Burada *suret*, onların yok iken varolmalarını; *madde* ise, onların kendisinden oluşmalarını sağlayan şey anlamına gelmektedir. Filozoflar, ayrıca bu âlemde oluşan her şeyin, *fâ'il* adı verilen bir şeyden ve *gâye* (amaç) adı verilen bir şey için oluştuğunu görmüşlerdir. Böylece onlar, dört nedenin bulundu-
351 ğunu ortaya koymuşlardır./ Filozoflar, oluşan bir şeyin oluşmasını sağlayan *suret* ile bu oluşmayı meydana getiren *yakın fâ'ilin* 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, İlk ve varlığı sürekli olan bir fâ'il nedenin varlığını kabul etmişlerdir. Onlardan kimilerine göre, işte bu niteliğe sahip olan neden, gök cisimleridir. Onlardan kimileri bu nedeni gök cisimleri ile birlikte bulunan ayrık bir ilke saymışlar; kimileri bu ilkenin *İlk İlke* olduğunu ileri sür-
352 müşler/ 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 fâ'il 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*, *sureti* ve *hikmeti* verendir. G a l e n, bu ilkeye *"suretlendiren güç"* (el - kuvvet el-musavvira) adını vermektedir. Filozoflar-

dan kimileri, bu gücü ayrık bir ilke olarak; kimileri akıl olarak; kimileri nefs olarak; kimileri gök cismi olarak ve kimileri de İlk İlke olarak görmüşlerdir. G a l e n, bu güce *"yaratıcı"* adını vermekte, fakat onun Tanrı olup olmadığından kuşku duymakta-
353 dır./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. Ayaltı 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 alemdeki 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 ta-
354 mamlanabileceği anlaşılır; zira oluşan nesne, ancak bir şeyden kaynaklanarak,/ bir şey vasıtasıyla bir mekanda ve bir zamanda oluşur. Filozoflar, gök cisimlerinin duyularla algılanan şeylerin bir koşulu olduğunu görmüşlerdir; çünkü onlarca gök cisimleri, *uzak fâ'il nedenlerdir*. Eğer gök cisimleri bu biçimde oluşmuş olsalardı, onlardan önce gelen ve başka bir âlemin parçası olarak onların oluşmalarının bir koşulu olan bir takım cisimler bulunur ve böylece bu cisimlere benzeyen başka bir takım gök cisimlerinin varlığı söz konusu olurdu. Öte yandan bu başka âlemin cisimleri de oluşmuş olsalardı, onlardan önce de yine bir takım 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 tanımı, 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 bir takım ilkeleri bulunduğu-
355 nu açıkça görmüşlerdir./ Filozoflar bu ilkeleri araştırdıklarında, onları hareket ettiren bu ilkelerin cisim olmadığı gibi, cisimlerde bulunan bir takım güçler de olmaması gerektiğini açıkça anlamışlardır. Bu ilkelerin cisim olmamasının nedeni, onların âlemi kuşatan cisimlerin ilk ilkeleri olmalarıdır. Onların cisimlerde bulunan bir takım güçler olmamalarının nedeni ise, cisimlerin, bu dünyadaki canlı varlıkların sahip olduğu bileşik ilkelerde 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 *(heyulâ)* ve suretten meydana gelen bir şeydir. İlk madde de, suretin varlığının bir koşuludur. Aynı biçimde, gök cisimlerinin ilkeleri ayaltı âlemin ilkelerine benzeseydi, gök cisimleri de ayaltı âlemin cisimlerine benzer ve dolayısıyla kendilerinden önce gelen bir takım başka gök cisimlerine muhtaç olurdu. Böylece bu niteliğe sahip olan, yani ne cisim ne de cisimde bulunan güçler durumunda olan ilkelerin varlığı filozoflar için
356 kesinlik kazanınca,/ insan aklına ilişkin olarak, suretin iki tür varlığı bulunduğu da kesinlik kazanmıştır. Bunlardan biri, maddeden soyutlanmış, akılla kavranan varlık; ikincisi ise, maddede bulunan, duyularla algılanan varlıktır. Sözgelişi, taşın cansız ve

nefsin dışında (nesnel olarak) maddede bulunan bir sureti ve kavrayış ve akıl (düşünce) durumunda bulunan ve nefste maddeden soyutlanmış olan bir başka sureti vardır. O halde, 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 da uygun düşer. Yine filozoflara göre, bu akılların kavradığı şeylerin de, insan aklında olduğu gibi, âlemdeki varlıkların ve düzenin suretleri olması zorunludur; çünkü akıl, varlıkların suretlerini, maddeden soyutlanmış olmaları bakımından kavramaktan başka bir şey değildir. Böylece onlar, bu noktadan hareket ederek, var olan nesnelerin duyularla algılanan varlık ve akılla kavranan varlık
357 olmak üzere iki türlü varlığı bulunduğu;/ duyularla algılanan varlığın, akılla kavranan varlıkla olan ilişkisinin sanat ürünü olan şeylerin, sanatkârların bilgilerine olan ilişkisine benzediği sonucuna varmışlar; dolayısıyla gök cisimlerinin bu ilkeleri kavradığına ve onların bu âlemdeki varlıkları düzenlemelerinin ancak nefs sahibi olmalarından ileri geldiğine inanmışlardır. Filozoflar, bu ayrık akıllarla insan aklını karşılaştırdıklarında, bu ayrık akıllarla insan aklının, kavradıkları nesnelerin, varlıkların suretleri olması ve bu akıllardan her birinin suretinin, tıpkı insan aklının kavradığı suretler ve düzenden başka bir şey olmaması gibi, kendi kavradığı varlıkların suretleri ve düzeninden başka bir şey olmaması konusunda ortak yönleri bulunduğu halde, ayrık akılların, insan aklından daha üstün olduğunu görmüşlerdir. Bununla birlikte bu iki tür akıl arasında ayrılık, varlıkların suretlerinin, insan aklının bir nedeni olmalarıdır; çünkü var olan bir şey nasıl ki kendi sureti sayesinde yetkinliğe ulaşıyorsa, insan aklı da
358 bu suretler sayesinde yetkinliğe ulaşır;/ayrık akılların kavradığı şeyler ise, varlıkların suretlerinin nedenidir. Çünkü varlıklarda bulunan düzen ve tertip, ancak bu ayrık 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 derecede eksiktir; çünkü varlıklarda bulunan tertip ve düzenin büyük bir bölümünü insan aklı kavrayamaz.

Durum böyle olunca, duyularla algılanan varlıkların suretlerinin, varlık bakımından, bir takım dereceleri vardır. Bu suretlerden en aşağı düzeyde bulunanları, maddelerde olanlarıdır; bunlardan insan aklında bulunanları, maddelerde bulunanlardan; ayrık akıllarda bulunanları, insan aklında bulunanlardan daha üstündür. Yine onların ayrık akıllarda, bu akılların özleri bakımından birbirlerine olan üstünlükleri do-
359 layısıyla varlık yönünden birbirinden üstün bir takım dereceleri vardır./

Yine onlar, gök cismine bakınca, gerçekte bu cismin bir tek 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 bir çok 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 suretler, düzen ve tertibin, bütün varlıklardaki suretler, düzen ve tertibin sahip olduğu
360 /en üstün varlıklar olduğunu; bu düzen ve tertibin ayaltı âlemdeki 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 suretleri, 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
361 çok olmazlardı. 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 İslâm kelâmcılarını, önce M u't e z i l î l e r i, ikinci olarak da E ş'a r î l e r i, İlk İlke hakkındaki inançlarına inanmaya yönelten nedenler kadar doyurucu olduğu görülür. Başka bir deyişle, bu kelamcılar, cisimsel olmadığı gibi, cisimde de bulunmayan, diri, bilgili, iradeli, kudretli, konuşan, işiten ve gören bir özün bulunduğuna inanmışlardır. Ancak, M u't e z i l î l e r i n aksine,
362 E ş'a r î l e r, bu özün/ hiçbir aracı bulunmaksızın bütün varlıkları meydana getiren olduğuna ve varlıklar sonsuz olduğu için sonsuz bir bilgi ile onları bildiğine inanmışlardır. Böylece E ş'a r î l e r, 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 bir takım 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 kelamcılar, bilinçsiz bir biçimde varlıkların ilkesini maddeden ayrı tümel nefs olarak görmüşlerdir.

Şimdi biz, bu görüşün bir sonucu olarak ortaya çıkan güçlüklerden söz edeceğiz. Onların sıfatlar hakkındaki görüşleri ile ilgili olarak bu güçlüklerin en açığı, önce-
363 siz bileşik bir özün/ ve dolayısıyla öncesiz bir bileşikliğin bulunmasıdır. Oysa bu, E ş'a r î l e r i n *"her bileşikliğin sonradan olduğu"* biçimindeki ilkelerine aykırıdır; çünkü onlara göre, bileşiklik bir ilinti; her ilinti de sonradan var olmadır. Bununla birlikte onlar, bütün varlıkları, mümkün bir takım 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 *(bilge)* adını vermişlerdir. Evrende böyle bir ilkenin bulunduğuna inanmalarının bir sonucu olarak, tabiî fiileri iradî fiillere benzetmişler ve şöyle demişlerdir: Her fiil, fiil olması bakımından, iradeli, kudretli, seçme gücü sahibi, diri ve bilgili bir fâ'ilden
364 çıkmıştır./ 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, tabiî nesnelerden çıkan fiilleri inkar etmişler; bununla birlikte bu âlemdeki diri nesnelerin bir takım fiilleri bulunduğunu da reddetmişler ve şöyle demişlerdir: Bu fiiller, dış âlemde diri olana ilişikmiş gibi görünür; oysa bu fiillerin gerçek fâ'ili görünmeyen âlemdeki diri varlıktır. O halde onların dış âlemde yaşam *(hayât)* 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 varedicisi bulunduğunu ve bu ilişkinin sonsuza dek süremeyeceğini ve dolayısıyla önce-
365 siz bir varedicide 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 bir çok 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 hiçbiri yoktur. Bununla birlikte, siz öncesiz bir bileşiğin varlığını kabul ediyorsunuz. Kelamcılar, 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 mekanda herhangi bir nitelikte bir şeyden meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir; çünkü dış âlemde cisim olmayandan oluşan bir cisim bulunmamaktadır. Kelamcılar,
366 bu cisim için, bu âlemdeki fâ'ile benzer bir fâ'il de kabul etmemişlerdir;/ çünkü dış âlemdeki fâ'ilin fiili ancak var olan şeydeki bir niteliği bir başkasına dönüştürüp, yokluğu varlığa dönüştürmez; daha doğrusu, var olanı belirli bir surete ve nefsî bir niteliğe sokar ve bu suret ve nefsî nitelik sayesinde bu var olan şey, töz, tanım, isim ve fiil bakımından kendisinden farklı olan bir varlığa dönüşür. Nitekim yüce Allah, bununla ilgili olarak, şöyle demektedir: *"And olsun ki, insanı süzme çamurdan yarattık. Sonra onu nutfe halinde sağlam bir yere yerleştirdik. Sonra nutfeyi, pıhtılaşmış kana çevirdik; pıhtılaşmış kanı da bir çiğnemlik et yaptık..."* (Kur'ân, *Mu'minûn*, XXIII, 12-14). İşte bundan dolayı eski filozoflar, mutlak anlamda var olanın oluşup, bozulmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle onların (kelamcıların), göklerin sonradan yaratılmış olduğu savları kabul edilse de, onlar, bunların sonradan yaratılmışların ilki olduğunu açıklayamamışlardır. Oysa bu husus yüce Kur'ân'da geçen bir çok ayette de açıkça görülmektedir: *"İnkar edenler, daha önce gökler ve yerin yapışık olduğunu görmezler mi?"* (Kur'ân, *Enbiyâ*, XXI, 30). *"Allah'ın arşı su üzerinde idi (Allah suya*
367 *hükmediyordu)... "* (Kur'ân, *Hûd*, XI, 7)./ *"Sonra, (O) duman halinde olan göğe*

yöneldi..." (Kur'ân, *Fussilet*, XLI, 11).

Kelamcılardan, oluşan şeyin bir maddesi bulunduğuna inananlar, fâ'ilin bu şeyin madde ve suretini 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 fâ'il, ancak oluşma, yani onlara göre, cisimlerin unsuru olan bölünmeyen tözün *(atomun)* oluşması anında, yokluğu varlığa dönüştürür. Ya da bu fâ'il, bozulma, yani parçalanmayan parçanın *(atomun)* bozulması anında, varlığı yokluğa dönüştürür. Oysa karşıtın karşıtına dönüşemeyeceği açık bir gerçektir; çünkü yokluğun kendisi varlığa dönüşmediği gibi, sıcaklığın kendisi de soğukluğa dönüşmez. Ancak yok olan var olana, sıcak olan soğuk olana ve soğuk olan da
368 sıcak olana dönüşür./ İşte bundan dolayı, M u't e z i l î l e r, yokluğun belli bir öz olduğunu söyledikleri halde, bu özün, âlem var olmadan önce, varlık niteliğinden yoksun olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Kelamcıların, bir şeyin bir şeydan 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 halde, havadan ateşin, ateşten de havanın sonsuzca oluşması gibi, döngüsel olursa, imkânsız değildir. Çünkü onlar, evrenin sonradan yaratılması konusunda şu esasa dayanmışlar-
369 dır: Sonradan yaratılanlardan yoksun olmayan şey sonradan yaratılmıştır;/ sonradan yaratılmış nesneleri içeren evren, sonradan yaratılmış şeylerden yoksun değildir; o halde 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 âlemde 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 te, 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 halde onların dayanaklarının sonradan yaratılmış olduğu sonucu nereden kaynaklanıyor? İşte bundan dolayı, E ş'a r î kelamcıları bu hususu kavrayınca, bu öncüle bir ikinci öncül daha eklemişlerdir. Bu öncül de şudur: Sonsuz sayıda, yani başlangıcı
370 ve sonu bulunmayan sonradan yaratılmış/ nesnelerin var olması imkânsızdır. Aslında filozoflara göre de, bu önerme zorunludur. Kelamcıların ileri sürdükleri görüşlerden işte bu ve benzeri güçlükler ortaya çıkmaktadır. Bu güçlükler, filozofların karşı karşıya kaldıkları güçlüklerden daha çoktur.

Kelamcıların, "İlk İlke olan belirli bir tek fâ'ilin, herhangi bir aracı olmaksızın âlemdeki bütün nesnelerin fâ'ili 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 fâ'il, edilgin olsaydı, bu durum sonsuza dek sürerdi. Oysa

böyle bir durum ancak fâ'ilin yalnızca edilgin olması bakımından fâ'il, hareket ettirenin de hareketli olması bakımından hareketli olması durumunda söz konusu olabilirdi. Gerçekte ise, durum böyle değildir; aksine fâ'il, ancak fiilen var olması bakımından, fâ'ildir; çünkü yok olan, hiçbir şey yapamaz. Bundan çıkan sonuç, kelamcıların sandığı gibi, edilgin fâ'illerin bulunmaması olmayıp, bu edilgin fâ'illerin, hiçbir
371 şekilde edilgin olmayan bir fâ'ilde son bulmasıdır./ Öte yandan onların vardığı sonucun imkânsızlığının derecesi, 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, nefsle bu varlık arasında, nefsin bir cisimde bulunması ve bu varlığın ise cisimde bulunmayan bir nefs olması dışında, bir fark yok demektir. Fakat bu durumda olan şey zorunlu olarak bir öz ve bir takım niteliklerden oluşmaktadır. Her bileşik şey ise, zorunlu olarak başka bir bileşiğe nuhtaçtır; çünkü kendiliğinden oluşan bir şeyin varlığı mümkün olmadığı gibi, kendiliğinden bileşik olan bir şeyin varlığı da mümkün değildir. Bunun nedeni, oluşturanın fiili olan oluşturmanın, oluşan şeyin birleştirilmesinden ve oluşturanın da birleştirenden başka bir şey olmamasıdır. Genel bir deyişle, nasıl ki her edilginin bir fâ'ili varsa, aynı biçimde her bileşiğin de fâ'il olan bir bileştiricisi vardır; çünkü bileşiklik, bileşiğin varlığının koşuludur. Bir şeyin, kendi varlığının koşulunun bir nedeni olması da, mümkün değildir; çünkü bu durum-
372 da o şeyin kendi özünün 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 bir çok varlıklarda bir çok özünlü 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. Kelamcıların ulaşmış olduğu yanlış sonuçlara gelince, biz bunlara burada ayrıntılı olarak değindik.

O halde bu adamın (Gazzâlî'nin) bu kitapta ileri sürdüğü görüşlerin tek tek doyuruculuk derecesini belirleyip, bizim koşullarımıza göre, bu görüşlerin ifade ettiği
373 doğruluk derecesini inceleyelim./ Biz, evrenin ilkeleri konusunda filozofları bu tür inançlara yönelten geçerli görüşlere değinmek zorunda kaldık; çünkü filozoflar, karşıtlarına, ancak bu görüşler sayesinde onların kendilerine isnat ettikleri yanlış bir takım sonuçlar konusunda cevap vermiş olacaklardır. Biz, ayrıca, kelamcıların 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. Aristo'nun da dediği gibi,[40] doğru olan, insanın karşıtlarının kanıtlarını ortaya koyarken, bunları tıpkı kendisinin kanıtlarıymış gibi ortaya koyması; başka bir deyişle, karşıtların kanıtlarını araştırırken, tıpkı kendi görüşünün

40. İbn Rüşd'ün Aristo'dan aktardığını söylediği görüş, aktarıldığı biçimiyle onun kitaplarında yer almamakla birlikte, onun izlenmesi gereken araştırma yöntemi konusundaki görüşüyle karşılaştırılabilir. Aristo, *Metafizik*, III, 1. 995a, 21 - 995b, 3; *Topika*, I, 2.

kanıtlarını araştırıyormuş gibi, çaba harcaması ve onların kanıtlarını kendi kanıtlarıymış gibi kabul etmesidir.

O halde biz deriz ki : "İlk İlke, yalnız kendi özünü biliyorsa, yarattığı hiçbir şeyi bilmiyor demektir" biçimindeki suçlamaya gelince, bu suçlama, ancak bu İlkenin 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 sür-
374 mektedirler./ Onların, "O, kendi 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 Allah, böyle bir şeyden çok yücedir. Yalnızca Allah'a özgü olan nitelik işte budur. Bundan dolayı kimi kelamcılar, Allah'ın 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 Allah için imkânsız bir sorun olduğunu açıklayacağız. Bu konu zorunlu olarak iki bölüme ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi şudur: Eğer Allah varlıkları, kendi bilgisinin bir nedeni olarak bilseydi, aklının oluşan ve bozulan bir şey olması ve daha yüce olanın daha aşağı düzeyde
375 olanla yetkinlik kazanması gerekirdi./ Öte yandan, O'nun özü nesneleri ve onların düzenini bilmeseydi, varlıkların suretlerini, tertip ve düzen bakımından, oldukları gibi kavramayan başka bir akıl bulunurdu. Bu her iki varsayım da, imkânsız olduğuna göre, O'nun özünün kavradığı şeyin, var olmayı sağlayan varlıktan daha yüce bir varlığa sahip olan varlıklar olması gerekmektedir. Belirli bir tek varlığın varlık bakımından bir takım derecelerinin bulunduğunun kanıtı, renklerde görülen husustur; çünkü biz, rengin varlık bakımından birbirinden üstün bir takım derecelerinin bulunduğunu görüyoruz; onun en düşük derecesi, ilk maddedeki varlığıdır. Rengin bundan daha üstün varlığı ise, gözde bulunan varlığıdır; çünkü bu varlık, kendi özünü kavrayan rengin varlığıdır[41] İlk maddedeki varlığı ise, cansız bir varlık olup, kendi özünü kavrayamaz. Psikoloji (**İlm en-Nefs**)'de de açıkça görüldüğü üzere, rengin hayalgücünde de bir varlığı bulunmaktadır ve bu varlık, onun görme gücündeki varlığından daha üstün-
376 dür./ Yine açıkça görülmektedir ki, onun anımsama yetisinde hayalgücünde olduğundan daha üstün bir varlığı bulunmaktadır. Ayrıca onun akılda bütün bu varlıklardan daha üstün olan bir varlığı vardır. Yine biz inanıyoruz ki, onun *İlk Bilginin* özünde bütün varlıklarından daha üstün bir varlığı bulunmaktadır ve bu varlık, kendisinden daha üstünün bulunması mümkün olmayan bir varlıktır.

---

41. Aristocu algılama kuramına göre, duyum organı duyumlanan şeyin niteliğini alır. Sözgelişi, bir cismin rengini algılayan göz, o rengi alır ve renkli olur. Duyum algıları ortak duyuda birbirlerinden ayırdedilip, birleştirilebilirler. Bkz., Aristo, *De Anima*, III, 2. 425b, 11 - 26.

G a z z â l'nin ayrık ilkelerin İlk İlke'den çıkış düzeni ve tek tek bu ilkelerden çıkan nesnelerin sayısı ile ilgili olarak filozoflardan aktardıklarına gelince, bunları doğrulayacak ve belirleyecek hiçbir kanıt bulunmamaktadır. İşte bundan dolayı, G a z z â l'nin aktardığı hususlar, eski filozofların kitaplarında geçmemektedir. Bu ayrık olan ve olmayan ilkelerin İlk İlke'den çıktığı; bu bir tek gücün ortaya çıkmasıy-
377 la âlemin bütünüyle bir tek olduğu/ve bu güçle de âlemin bütün parçalarının 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 te canlının mekandaki 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 bulunduğuna kesin kanıt getirmişlerdir.[42] 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 ruhânî bir tek gücün bulunması ve bu güç sayesinde kendisinde bulunan bir çok güçler ve cisimlerin, kendisinde bu-
378 lunan bu cisimlerin/bir tek cisim olduğu ve yine kendisinde bulunan güçlerin bir tek güç olduğu söylenebilecek bir biçimde, bir tek olması ve varlıkların parçalarının bütün âleme oranı, bir tek canlının parçalarının bu bir tek canlıya oranı gibi, onun canlı parçalarında ve bu parçaların hareket ettirici nefsânî ve aklî güçlerinde de aynı durumun söz konusu olması, yani bütün bunlarda ruhânî ve cismânî 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 halde, "Allah'ın her şeyin yaratıcısı, birarada tutucusu ve koruyucusu" olduğunu söylemek doğru olur. Nitekim yüce Allah bu konuda şöyle demektedir: *"Doğrusu, yok olmasın diye gökleri ve yeri tutan Allah'tır..."* (Kur'ân, *Fâtır*, XXXV, 41). Bir tek gücün bir çok şeye nüfuz etmesi, bir tek ilkeden, önce, yalnızca bir tek şeyin çıktığını ve daha sonra da bu bir tek şeyden çokluğun çıktığını ileri sürenlerin sandıkları gibi, bu güçte bir
379 çokluğun bulunmasını gerektirmez;/ çünkü böyle bir varsayım, ancak madde olmayanda bulunan fâ'il maddede bulunan fâ'ile benzetildiğinde, geçerli olabilir. İşte bundan dolayı, fâ'il adı ancak isimdeki ortaklıktan ötürü, madde olmayanda ve maddede bulunana verilebilir. Budurum dasana çokluğun tekten çıkacağını açıkça gösterir.

Aynı biçimde öteki ayrık ilkelerin varlığı da, ancak bunların İlke İlke hakkında kavradıkları şeylerde bulunmaktadır. Bu varlık, belirli bir tek şey olduğu halde, ondan, çeşitli kavramlar gibi, bir çok şeyin çıkabileceğini düşünmek imkânsız değildir. Nitekim çokluğun da bir tek kavramla kavranması imkânsız değildir. Kimi zaman biz, günlük hareketleri sırasında bütün gök cisimlerinin ve sabit yıldızların kürelerinin

---

42. Bu güç canlı varlığın "birleştiricisi" ve "koruyucusu" olan nefs'tir. Sözgelişi, bkz., İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, neşr.: Forget, Leyden 1892, s. 121, ve aynı yapıtın S. Dünya tarafından yapılan neşrinde (Kahire 1366/1947) ss. 321 - 324 arasında bulunan notlar.

belirli bir tek kavramla düşündüklerini görürüz; çünkü onlar, bütünüyle bu hareketleri sırasında bir tek hareket ettirici tarafından hareket ettirilirler. Bu hareket ettirici sabit
380 yıldızlar küresini hareket ettirendir./ Yine biz, bunların kendilerine özgü çeşitli hareketlerinin bulunduğunu da görürüz. O halde 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. Sözgelişi, nasıl ki canlı bir varlık için hayati 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 birbirleriyle 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 düzenlili-
381 ğini denetlediği için, İlk Başkan'a bağlı iseler,/ öteki başkanlarla olan ilişkisi 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 suret ve amaç birdir. Bu duruma göre, bu varlıklardaki amacı sağlayan, sureti de sağlayandır. Sureti sağlayan ise fâ'ildir. Dolayısıyla bu varlıklardaki amacı sağlayan, fâ'ildir. İşte bundan dolayı, İlk İlke'nin bütün bu ilkelerin ilkesi olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır; çünkü bu İlk İlke hem fâ'il, hem suret, 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 varlı-
382 ğının bir nedeni olduğu için, bu İlk İlke/fâ'il, suret 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 Allah'ın 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 câhil olan insan ise, onu yüklenmiştir.]" (Kur'ân, *Ahzâb*, XXXIII, 72).

Filozoflara ancak şöyle demek düşer : Alemdeki bütün bu başkanlar, İlk İlke'den çıkmış olsalar da, onlardan kimileri, bu İlke'den hiçbir aracı olmaksızın, kimileri de, en aşağı alemden 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
383 İlke'ye varıncaya 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 bir takım derecelerinin bulunduğuna inanmaya yönelten 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 iişkin olup, gök kürelerinin kapladıkları yerdeki düzene ilişkin değildir; çünkü bu yıldızların, yani uyduların fiilleri ve hareketlerinin, güneşin hareketlerinden
384 ileri geldiği açıkça anlaşıldığına göre, belki de bunları hareket ettirenler,/ bunları hareket ettirirken, güneşin hareketine uymaktadırlar ve güneşin hareket etmesi de, İlk İlke'den ileri gelmektedir. İşte bu nedenle, bu konuda kesin öncüller değil, başka öncüllere oranla daha doğru ve daha üstün öncüller bulunmaktadır. Bu durum kesinlik kazandığına göre, şimdi asıl konumuza dönelim.

G a z z â l î 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 yılnızca 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 yoktur ve bu neden de İlk İlke'dir. O halde 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"
385 denirse,/ buna karşılık olarak deriz 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 halde ikinci nedenli nasıl olur da O'ndan çıkabilir? Eğer bu gereklilik bir neden olmaksızın ortaya çıkmışsa, o halde izin verin de, İlk İlke'nin varlığı, hiçbir neden bulunmaksızın, bir çok 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 nedenlide 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 de-
386 ğildir. İşte bu güçlükten kurtulmanın bir yolu yoktur./

Derim ki :

Bu, İlk İlke'nin kendi özünden dolayı, bir nedene sahip olanı 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.

G a z z â l î'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 halde, onların
387 *"İlk İlke zorunlu varlıktır ve neden olduğu şeyi bilir"* demeleri yanlıştır./

Yine G a z z â l î der ki :

Nedenlinin nedeni bilmesi, varlığı için zorunlu olmadığına göre, nedenin de neden olduğu şeyi bilmesinin zorunlu olmaması 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. G a z z â l î '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. Fi-
388 lozoflara göre, varlığı mümkün olan her şey,/ A r i s t o'nun da kitaplarının bir çok yerinde açıkladığı üzere, sonradan var olmuştur. Biz bu hususu daha sonra zorunlu varlığı ele alırken, daha geniş bir biçimde açıklayacağız. İ b n S î n â'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 fâ'ile muhtaç olması biçiminde bir fâ'ile muhtaç olup olmadığı açıkça anlaşılamamaktadır.

G a z z â l î der ki :

Üçüncü itiraz şöyledir: Acaba İlk nedenlinin kendi özünü bilmesi, kendi özünün aynı mıdır, yoksa kendi özünden başka 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 yalnızca ne dörtlük ne de, onların

iddia ettiği gibi, yalnızca üçlük söz konusudur; tersine onun özü, kendi özünü
389 bilmesi ve ilkesini bilmesi,/ onun özü dolayısıyla mümkün varlık olması ve muhtemelen bunlara bir de onun başkası dolayısıyla zorunlu varlık olduğunun eklenmesiyle beşli bir durum ortaya çıkmaktadır. İşte bu durum onların saçmalamakta ne denli ileri gittiklerini göstermektedir.

Derim ki :

Akılların ele alındığı bu konuda iki hususta söz edilebilir : Bunlardan birincisi, akılların kavradığı ve kavrayamadığı hususlarla ilgilidir. Bu konu eski filozoflarca incelenmiştir. İkincisi ise, akıllardan çıkan şeylerle ilgilidir. Burada G a z z â l î'nin filozoflardan aktardığı görüşü kabul eden yalnızca İ b n S î n â'dır. G a z z â l î, yalnızca İ b n S î n â ve yandaşlarının görüşlerini reddettiği halde, bütün filozofların görüşlerini reddettiği izlenimini uyandırmak istemiştir. Bu, kendisinin de ifade ettiği gibi, bilgisizliğin en son derecesidir. Bu görüş, eski filozoflardan hiçbirince benimsenmemiştir. Ayrıca bu görüş, onların *"birden ancak bir çıkar"* biçimindeki varsayımlarının dışında kesin bir kanıta da dayanmamaktadır. Fakat bu önerme, maddeden soyutlanmış suretler olan fâ'illere ilişkin olduğu ölçüde, maddelerdeki suretler olan fâ'illere ilişkin değildir; çünkü filozoflara göre, nedenli aklın özünün kesinlikle kendi il-
390 kesi 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 suretlerde nedenle nedenli arasındaki fark, İlk Nedenin kendi özü dolayısıyla, ikinci nedenin ise İlk Nedene bağlı olması dolayısıyla, var olmasıdır; çünkü ikinci nedenin nedenli olması, kendi tözünden ötürü olup, maddî nedenlilerde olduğunun aksine, kendisine eklenmiş bir kavram değildir. Sözgelişi, 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 suretlerde neden ve nedenli birleşmişlerdir. Yine bu nedenle, Psikoloji kitabında *(Kitâb en-Nefs)* açıklandığı üzere, duyularla algılanan suretler de göreceli olma tabiatına sahiptirler.

G a z z â l î der ki :

Dördüncü itirazla ilgili olarak şöyle denebilir: Üçlük ilk nedenlide yeterli değildir; çünkü ilk göğün cismi, onlara göre, kendi ilkesinin özünden kaynaklanan/bir tek kavramdan çıkar ve bu cisimden üç bakımdan bir bileşiklik söz
391 konusudur.

Bu üç bakımdan birincisi, bu cismin suret ve maddeden bileşik olmasıdır. Onlarca, bütün cisimler de böyledir. Dolayısıyla bunlardan her birinin bir ilkesinin bulunması gerekir; çünkü suret 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, suret

ve nefisten bileşik olarak meydana gelmiştir. O halde kendisinden gök küresinin çıktığı ikinci akılda şu dört kavramın bulunması gerekir: Bunlardan birincisi, kendisinden suretin çıktığı; ikincisi ise, kendisinden ilk maddenin çıktığı kavramdır; çünkü bunlardan hiçbiri ötekinden bağımsız bir neden olmayıp, bir yönden madde suretin, bir başka yönden de suret maddenin nedenidir. Üçüncüsü, kendisinden nefsin çıktığı; dördüncüsü ise, kendisinden ikinci gök küresini hareket ettirenin çıktığı kavramdır.
392 Böylece burada zorunlu olarak bir dörtlük söz konusudur./ Oysa gök cisminin öteki cisimler gibi suret ve maddeden bileşik olarak meydana geldiği görüşü, İ b n Sînâ - nın yanlış olarak A r i s t o c u l a r a mal ettiği bir görüştür. Aslında A r i s t ocu- l a r a 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 İ b n S î n â'nın dediği gibi olsaydı, gök cismi, canlı varlık gibi, bileşik olurdu. Bu görüş kabul edildiği takdirde, *"birden ancak bir çıkar"* diyen kimsenin dörtlüğü kabul etmesi gerekirdi. Daha önce söylediğimiz üzere, bu suretlerin birbirlerinin, gök cisimlerinin ve gök cisimlerinin altında yer alan nesnelerin nedeni olmasını ve İlk Nedenin de bütün bunların bir nedeni olmasını sağlayan şey, bütün bunlardan
393 farklıdır./

G a z z â l î der ki :

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 halde onun için, özellikle kendisine, varlığını gerektiren basit kavrama eklenmiş bu ölçüyü veren bir varlığın bulunması gerekir. Bu gereklilik aklın varlığı için söz konusu değildir; çünkü akıl salt varlık olup, onun öteki ölçülere oranla belirli bir ölçüsü yoktur. O halde 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; ikincisi ise, belirli niceliktir. O halde kendisinden gök küresinin cisminin çıkmış olduğu bu akılda birden fazla kavramın bulunması zo-
394 runludur; dolayısıyla ikinci neden, üçlü değil, dörtlüdür. /

Bütün bunlar geçersiz varsayımlardır; çünkü filozoflar, cismin bir bütün olarak ayrık ilkelerden çıktığına inanmamaktadırlar; onlara göre, bu ilkelerden yalnızca tözsel suret çıkmaktadır. Yine onlarca, cisimlerin parçalarının ölçüsü suretlere bağlıdır. Bununla birlikte, bütün bunlar, onlarca, maddesel suretlerde bulunmaktadır. Oysa onlarca, gök cisimleri basit olmaları dolayısıyla, küçüklüğü ve büyüklüğü kabul etmezler. Ayrıca suret ve maddenin ayrık bir ilkeden çıktığını kabul etmek, onların ileri sürdükleri ilkelere aykırı olduğu gibi, gerçekten de son derecede uzaktır. Filozoflara göre, var ve yok olan şeylerde bulunan gerçek fâ'il , ne sureti ne de maddeyi meydana getirebilir. Bu fâ'il ancak madde ve suretten, her ikisinde meydana gelmiş olan bile-

şik şeyi yapar, çünkü bu fâ'il maddedeki sureti meydana getirmiş olsaydı, bu sureti bir şeyden değil, bir şeyde meydana getirmiş olurdu. Bütün bunlar filozofların görüşleri değildir; dolayısıyla bunları filozofların görüşü imiş gibi reddetmenin hiçbir anla-
395 mı yoktur.

G a z z â l î, 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 :

G a z z â l î, bu sözüyle filozofların, sözgelişi, 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 tabîî olarak değil, daha fazla ya da daha eksik olarak hareket ettirirdi. Bu her iki durum da, bu âlemdeki varlıkların yok olmasını gerektirir. G a z z â l î'nin dediği gibi, büyüklük yalnızca bir fazlalık olmayıp, hem büyüklük hem de küçüklük, varoldukları anda, âlemin yok olmasını gerektirecektir.

G a z z â l î, filozofların görüşlerini reddederek, der ki :

Deriz ki : Acaba düzen biçiminin belirli olması, düzene sahip olan şeyin
396 varlığı için yeterli midir, yoksa varlığı için var eden bir nedene mi muhtaçtır ? / Eğer yeterli ise, bir takım 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 : G a z z â l î, filozofları, "bir tek fâ'ilden bir çok fiilin çıkacağını söylemedikçe, ya da cisme ilişik şeylerden çoğunun cismin suretinden ve cismin suretinin de fâ'ilden doğduğuna inanmadıkça" cisimde bir tek fâ'ilden çıkması mümkün olmayan bir çok şeylerin bulunduğunu kabul etmek zorunda bırakmaktadır. İşte bu görüşe göre, fâ'ilden meydana gelen cisme bağlı ilintiler, bu fâ'ilden doğrudan doğruya değil, ondan suretin çıkması dolayısıyla, çıkar. Bu görüş, filozofların ilkelerine uygun olup, kelamcılarınkilere uygun değildir.

Öyle sanıyorum ki, M u' t e z i l î l e r, tıpkı filozoflar gibi, bir şeyin fâ'ilinden
397 doğrudan / doğruya çıkmayan bir takım şeylerbulunduğu görüşündedirler. Bize gelince, daha önce de söylediğimiz gibi, bir tek olan, nasıl olur da düzenin varlığının ve düzeni sağlayan şeylerin varlığının bir nedeni olabilir ? Dolayısıyla bunu yinelemenin bir anlamı yoktur.

G a z z â l î der ki :

Sözü edilen bu üç bakımdan sonuncusu da şudur : En yüksek gök küresinin kutup adı verilen iki noktası bulunmaktadır. 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 oluşturması için iki noktanın belirlenmesi gerekmiştir; ya da onun parçaları farklı olup, kimilerinde ötekilerde bulunmayan bir takım özellikler vardır. O halde 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 ayırdedici 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, bir çok parçalardan bileşik olmayan, fakat madde ve suretten bileşik olan şeydir. İşte bundan dolayı, dört unsu-
398 run basit olduğu söylenmiştir. / İkincisi ise, suret ve sureti 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 sağı ve solu gibi, tabiat bakımından çeşitli parçalara sahip olması pekalâ mümkündür. Kürenin, küre olması bakımından, belirli bir takım kutuplarının ve kürelerinin birbirinden farklı olmalarını sağlayan belirli bir merkezinin bulunması zorunludur. Kürenin belirli bir takım yönlerinin bulunması, onun basit olmamasını gerektirmez; çünkü o, suret ve kendisinde kuvve hali bulunan maddeden bileşik olmadığı için basittir. Ayrıca, bu kürede, iki kutbun yerini kabul eden parça, kürenin herhangi 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, tabiî bir takım merkezleri bulunmazdı. O halde, bu küreler bu anlamda benzeşmemektedirler. Bu anlamda onların benzeşmemiş olmaları, çeşitli tabiatlara sahip olan cisimlerden bileşmiş olmalarını gerektirmediği gibi, onların fâ'ilinin de bir çok güçlerden
399 bileşmiş olmasını gerektirmez; çünkü her küre birdir. / Yine filozoflara göre, hangi küre olursa olsun, her noktasının bir merkez olabileceğini ve her noktayı da, ancak bir fâ'ilin belirlediğini söylemek doğru değildir; çünkü böyle bir şey ancak tabiî kürelerde değil, yapay kürelerde söz konusu olabilir. Kürenin her noktasının merkez olmağa elverişli olduğu ve bu noktaları da bir fâ'ilin belirlediği varsayımı, dış âlemde bir tek fâ'ilden çıkabilecek hiçbir şeyin bulunmadığı kabul edilmedikçe, fâ'ilin çok olmasını gerektirmez; çünkü dış âlemdeki şeyler on kategoriden oluşmaktadır. Dolayısıyla bu âlemdeki şeylerden her biri, on fâ'ili gerektirecektir. Aslında bütün bunlar, metafizikteki saçmalıklara benzeyen saçmasapan bir takım sözlerdir. Dış âlemdeki bir tek sanat ürününü, her ne kadar kendisinde on kategori bulunuyorsa da, ancak bir tek sanatkâr meydana getirir. İbn Sînâ, Fârâbî ve Mişkât [el-Envâr] adlı yapıtında İlk İlke ile ilgili olarak onların görüşlerini benimseyen Gazzâlî'nin[43] değindikleri, *"bir tek şey ancak bir tek şeyi yapar"* önermesinden daha yanlış bir öner-
400 me bulunabilir mi?/

---

43. Gazzâlî, *Mişkât*'ta yaratmanın aracılarla meydana geldiğini kabul etmekle birlikte, onun burada "birden yalnızca bir tek şey çıkar" ilkesini kabul ettiğine ilişkin hiçbir belirti yoktur. Bkz.,*Mişkât el-Envâr*, Kahire 1322/1904, ss. 15-16.

G a z z â l î der ki :

Bir kimse şöyle diyebilir: Belki de ilkede, ilke olmasından ileri gelmeyen bir takım 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.

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, *"ilk Bir'den, kendisinde çokluk bulunan bir şey çıkar"* sözleriyle çelişiktir; çünkü birden bir çık-
401 ması gerekmektedir./ Ancak onlar, ilk nedenlideki çokluğun her birinin ilk olduğunu da söyleyebilirler. Bu durumda ise, onların ilklerin çok olduğunu kabul etmeleri gerekir. Bu durumun F â r â b î ve İ b n S î n â'ya nasıl olup ta gizli kaldığına şaşırmamak elden gelmiyor; çünkü onlar, bu tür boş şeyleri ilk söyleyenlerdir. Daha sonra insanlar, onlara uymuşlar ve bu görüşü filozoflara mal etmişlerdir. Çünkü filozoflar, ikinci ilkedeki çokluğun, ancak kendi özünü ve başkasını bilmesinden ileri geldiğini söylediklerinde, onun özünün iki tabiata, yani iki surete sahip olduğunu da kabul etmeleri gerekir. Bunlardan hangisinin İlk İlke'den çıktığını, hangisinin çıkmadığını keşki 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 dö-
402 nüşmesi mümkün değildir. İşte bu nedenle, zorunlu tabiatlarda/, ister kendi özü dolayısıyla ister başkası dolayısıyla zorunlu olsunlar, kesinlikle bir imkân hali bulunmamaktadır. Bütün bunlar boş ve kelamcılarınkinden daha zayıf olan sözlerdir. Bunların hepsi de, aslında, filozofların benimsedikleri ilkelere ters düşen ve felsefeye sonradan sokulmuş hususlardır. Yine bütün bunlar, cedele dayanmaları bir yana, hitabî bir doyuruculuk derecesine de ulaşamayan sözlerdir. İşte bu nedenle, kitaplarının bir çok yerlerinde G a z z â l î'nin, onların metafizikle ilgili bilgilerinin sanıya dayandığını, söylemesinde haklılık payı vardır.

G a z z â l î 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 halde, 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 bir çok türleriyle birlikte çık-
403 ması mümkündür. O halde, ilk nedenli ile yetinilebilir./

Derim ki :

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 nedenlide 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
404 bir fazlalık olur./

G a z z â l î der ki:

O halde, bunun sonucu olarak, İlk Nedenle yetinmek gerekir; çünkü ilk nedenlinin varlığında, zorunlu olmadığı ve bir nedene bağlı bulunmadğı halde, 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 Nedene 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 mekan bakımından bir ayrılık bulunmaktadır. O halde, onlardan hiçbiri, zaman ve mekan bakımından kendilerinden farklı olmayan ve bir nedene dayanmaksızın var olabilen şeylere bağlı olmakla nitelendirilemez.

Derim ki :

G a z z â l î diyor ki: İlk Neden'den çokluk çıkamayacağı için, bir nedene dayanmaksızın ilk nedenlide çokluk bulunması mümkün ise, İlk Neden'de çokluğun bulunduğunu düşünmek te 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 mekan bakımından aralarında bir ayrılık vardır. Eğer bir şeyin bir nedene dayanmaksızın var olması mümkün ise, bu iki nedenden, yani İlk ve
405 ikinci nedenden hiçbiri/ o şeyle bir özellik kazanmaz. Aslında burada o şeyin onlardan biri ile bulunması yeterli olup, ikinci ile bulunduğunu ileri sürmek gerekmez.

G a z z â l î, 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 :

406 Eğer İ b n S î n â ve öteki filozoflar, İlk nedenlide çokluğun bulunduğu;/ her çokluğun da, çokluğun bire dayanmasını gerektiren birlik dolayısıyla, ancak bir olacağı ve çokluğun bir olmasını sağlayan bu birliğin, basit bir tek birden çıkan basit bir şey olduğu biçiminde karşılık verirlerse, G a z z â l î'nin ileri sürdüğü itirazlardan kendilerini kurtarmış ve bu saçmalıkların dışında kalmış olurlar. G a z z â l î, filozoflara yanlış bir görüşü mal etmek suretiyle bu konuda başarıya ulaşıp, kendisine doğru yanıtı verebilecek bir kimseyi bulamayınca, bu durumdan sevinç duymuş ve dolayısıyla filozoflar için bağlayıcı bir çok imkânsızlıklar ortaya çıkmıştır. Boş bir alanda serbestçe hareket eden kimse elbette sevinç duyacaktır. Eğer G a z z â l î, bu suretle filozofların görüşlerinin reddedilemeyeceğini bilmiş olsaydı, bundan bir sevinç duymazdı. İ b n S î n â ve ötekilerin yanılgıya 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 çok-
407 ğun varlıkların varlığı için bir üçüncü ve dördüncü ilkenin eklenmesini gerektirdiğini/ kabul etmeleri, kesin bir kanıtın zorunlu kılmadığı bir varsayımdır. Genel olarak bu varsayım, birinci ve ikinci ilke için geçerli bir varsayım değildir; çünkü bu durumda niçin İlk Nedende değil de, özellikle ikinci nedende çokluk bulunduğu sorusu sorulabilir. Bütün bunlar saçma ve boş sözlerdir. Aslında onlar, A r i s t o ve A r i s t o c u l a r ı n görüşüne göre, birin nasıl bir neden olduğunu anlayamamışlardır. A r i s t o, Metafizik'inin XII. kitabında ileri sürdüğü bu çözümden kıvanç duymuş ve kendisinden önce gelen eski filozoflardan hiçbirinin bu konuda hiçbir şey söylemediklerini belirtmiştir. (44) Filozoflardan aktardığımız biçimiyle *"birden ancak bir çıkar"* önermesi doğru bir önerme olduğu gibi, *"birden çok çıkar"* önermesi de doğrudur.

G a z z â l î der ki :

Ayrıca deriz ki: Bu husus ikinci nedenli ile ilgili olarak geçersizdir. Çünkü ondan sabit yıldızlar küresi çıkar ve bu kürede binikiyüzden fazla yıldız bulu-
408 nur./ Bu yıldızlar büyüklük, biçim, durum, renk, etki, mutsuzluk ve mutluluk bakımından çeşitlidirler. Bunlardan kimileri oğlak, öküz, aslan biçiminde, kimileri de insan biçimindedir. Bunların, aşağı alemin belli bir bölgesi üzerinde meydana getirdikleri etkiler, soğukluk, sıcaklık, mutluluk ve mutsuzluk gibi çeşitli olup, onların kendi ölçüleri de farklıdır. O halde bunlardan hepsinin, bu farklılıklara rağmen, bir tek tür oluşturduğunu söylemek mümkün değildir.

---

44. Aristo, *Metafizik*'inin XII. kitabında Tanrı'nın varlığının kozmolojik açıdan bir kanıtlamasını yapmağa 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. Aristo, 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.

Eğer böyle bir şeyi söylemek mümkün olsaydı, alemin 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 sureti 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 halinde 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 akılda ye-
409 tinmek durumu ortaya çıkmış olur./

Derim ki :

G a z z â l î bu kitapta sık sık rastlanan türden bu güçlüğü böylece sona erdirmiş olmaktadır. Eğer bizim filozoflar adına ileri sürdüğümüz cevap geçerli ise, bu imkânsızlıklardan hiçbiri 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, filozoflara 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 suretten bileşmiş olmadıkları gibi, tür bakımından çeşitli de değildirler; çünkü gök cisimleri, onlarca, aynı cinsi
410 paylaşmazlar;/ zira aynı cinsi paylaşsalardı, bileşik olup, basit olmazlardı. Bu hususlardan daha önce söz etmiştik; dolayısıyla sözü uzatmanın bir anlamı yoktur.

G a z z â l î 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 kimsenin 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
411 değişmeyen bir önermedir./ Akılla kavranan varlıkları ele alırken, kılı kırk yaran bilginler bir yana, bir delinin bile kendisini bu tür varsayımlarla ikna edebileceğini düşünemiyorum.

Derim ki :

İ b n S î n â'ya ait olan bütün bu görüşler ve onun gibi düşünenlerin görüşleri doğru olmayan bir takım görüşler olup, filozofların dayandıkları ilkelere aykırıdır. Fakat filozoflar, G a z z â l î'nin söylediği ölçüde yetersiz değillerdir ve G a z z â l î, onların görüşlerini doğru bir biçimde yansıtmamaktadır. Çünkü G a z z â l î'nin, kendi özü bakımından mümkün, başkası dolayısıyla ise zorunlu, kendi özünü ve fâ'ilini bilen bir varlık olarak düşündüğü insanı ikinci nedene benzetmesi, ancak İ b n S î n â'nın görüşünü benimseyenlerin ikinci ilke ve bütün filozofların İlk İlke (Allah) 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 yapıcı olarak dü-
412 şünüldüğü 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 te kendi özünde bulunmaktadır. O halde bu görüş, insanları filozofların görüşlerinden soğutmak ve bu görüşleri araştırıcıların gözünde değersiz bir duruma sokmak için bu adamın (G a z z â l î'nin) anlatmak istediği ölçüde kötü bir görüş değildir.

G a z z â l î'nin bu benzetmesiyle "dirilikle diri, iradeyle iradeli, bilgi ile bilgili, işitmekle işitici, görmekle görücü, konuşmakla konuşucu bir varlıktan bütün alemin çıktığını kabul ederseniz, diri, bilgili, işitici, görücü ve konuşucu olan insandan da yine bütün alemin çıkmış olması gerekir" diyen kimsenin bu görüşü arasında hiçbir fark yoktur; çünkü bu nitelikler alemin varlığını gerektiren nitelikler ise, bu niteliklerle nitelendirilmiş olan her varlığın meydana getirdiği şeylerde de hiçbir ayrılığın bulunmaması gerekir. Eğer bu adam (G a z z â l î), 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
413 zorunlu bir 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 (G a z z â l î) bu konuyu anlamak için gerekli olan bilgi derecesine ulaşamamıştır. Daha sonraki durumundan da bu husus açıkça anlaşılacaktır. Bunun nedeni, bu adamın İ b n S î n â'nın kitaplarından başka hiçbir kitabı incelememiş olmasıdır. Dolayısıyla bilgisindeki eksiklik işte bundan ileri gelmektedir.

G a z z â l î 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, Allah'ın birliği görüşünü terk mi ediyorsunuz? Yoksa alemde çokluğun bulunmadığını söyleyip, duyuların ortaya koyduğu kanıtları inkâr mı ediyorsunuz? Yoksa çokluğun aracılarla 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 gerçekleşmiş-
414 tir, Ayrıca deriz ki: Birden iki şeyin çıkacağını kabul etmenin aklı/ küçümser bir tutum takınmak olduğunu veya İlk İlkenin öncesiz ve sonsuz bir takım niteliklerle nitelenmesinin Allah'ın 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, birtek kişinin iki yerde birden bulunmasının imkânsızlığının bilinmesi gibi, bilinmemektedir. Kısaca, bu husus ne zorunlu olarak, ne de aklî bir araştırmayla bilinmektedir. O halde İlk İlkenin, 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 aklî inceleme ile bilinebilir. Bir takım mucizelerle doğrulanmış olan peygamberlerce bu husus ortaya konduğu için, onun kabul edilmesi zorunludur. Fiilin Allah'tan 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 halde 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
415 bu, insan gücünün erişemeyeceği bir şeydir./ İşte bundan dolayı Şeri'at sahibi peygamber şöyle demektedir: *"Allah'ın yaratıkları üzerinde düşünün, fakat Allah'ın özü üzerinde düşünmeyin"*.(45)

Derim ki :

G a z z â l î'nin, *"insan aklının kavrayamayacağı her şey için Şerî'ata baş vurulması zorunludur"* sözü doğrudur; çünkü vahiyle elde edilen bilgi, ancak aklî bilgilerin bir tamamlayıcısı niteliğindedir; başka bir deyişle, aklın yetersiz olduğu her şeyi Allah 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 gelmek-
416 tedir. Vahyin verdiği bilgi ise, bütün bu insan sınıflarına Allah'ın bir bağışıdır./

G a z z â l î'nin, "bizim amacımız, ancak filozofların savlarını kuşkulu bir duruma sokmaktı ki, bu da gerçekleşmiştir" sözüne gelince, bu amaç G a z z â l î'ye yakışmamaktadır ve bilgindeki bir sürçmeye işarettir; çünkü bilgin, bilgin olması bakımından, kuşkuları uyandırmayı ve akılları şaşkınlığa düşürmeyi değil, yalnızca gerçeğe ulaşmayı amaçlar.

---

45. Bu, zayıf olduğu bildirilen bir hadîstir. Bkz., *Câmi' es - Sagîr*, 1/132.

G a z z â l î'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 alemde kesinliğini görebileceğimiz bir önermedir. Kesinlik bildiren öncüller, Burhan Kitabında (İkinci Analitikler= Analitica Posteriora kitabında) da açıkça görüldüğü gibi, birbirlerinden üstündürler.[46] Bunun nedeni, hayalgücü yardım ettiğinde, kesinlik bildiren öncüllerin daha güçlü bir doğruluk derecesine ulaşmaları, böyle bir yardım olmayınca da doğruluk bakımından zayıf bir duruma düşmeleridir. Oysa hayalgücü, ancak halk tabakası için geçerlidir. İşte bundan dolayı, akılla kavranan şeylerle yetinip, hayalgücüne 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
417 olan varlıkları incelediği zaman,/ onların ancak fiillerinden ötürü isim ve tanımları bakımından çeşitli olduklarını, herhangi bir varlığın, herhangi bir fiilden ve herhangi bir fâ'ilden çıktığı takdirde, özlerin ve tanımların birbirine karışacağını ve bu konudaki bilgilerin geçersiz olacağını görür. Sözgelişi, nefs, ancak kendisinden çıkan özel fiilleri dolayısıyla cansız varlıklardan ayrılır. Cansız varlıklar ise, ancak kendilerine özgü bir takım fiiller dolayısıyla birbirlerinden ayrılırlar. Nefsler de tıpkı böyledir.

Eğer bileşik güçlerden bir çok fiiller çıktığı gibi, bir tek güçten de bir çok fiiller çıkmış olsaydı, basit özle bileşik öz arasında bir fark kalmaz ve bizce ayırdedilemezlerdi. Aynı biçimde bir tek özden bir çok fiiller çıkabilecek olsaydı, fâ'ilsiz bir fiilin ortaya çıkması mümkün olurdu; çünkü var olan bir nesne yok 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
418 kuvveden fiile çıkaran, onu, ancak fiilen var olması bakımından fiile çıkarıyorsa,/ kendisinde bulunan fiil halinin kendisini yokluktan varlığa çıkaran fiil gibi olması zorunludur; çünkü herhangi bir eser, herhangi bir fâ'ilden çıkıyorsa, eserlerin, kendilerini meydana getiren hiçbir fâ'il olmaksızın, kendiliklerinden fiil haline çıkmaları imkânsız değildir. Eğer bir çok kuvve türleri bir tek fâ'ilden fiile çıkıyorsa, bu fâ'ilde, bu kuvve türlerinin, ya da onlara ilişkin olanlarının bulunması zorunludur; çünkü bu fâ'ilde onlardan yalnızca bir türü bulunsaydı, öteki türler, kendilerini ortaya çıkaracak herhangi bir fâ'il bulunmaksızın, ancak kendiliklerinden ortaya çıkarlardı.

Bir kimsenin, fâ'ilin tek koşulunun, belli bir tür fiille değil, mutlak bir fiille fâ'il olarak bulunması olduğunu söylemesi doğru değildir; çünkü böyle bir durumda herhangi bir varlığın herhangi bir fiili meydana getirmesi mümkün olur ve dolayısıyla varlıklar birbirleriyle karışırdı. Öte yandan mutlak varlık, yani tümel varlık, yokluğa
419 gerçek varlıktan daha yakındır. İşte bundan dolayı,/ halleri *(tümelleri)* reddedenler mutlak varlığı ve mutlak oluşmayı reddetmişlerdir. Halleri kabul edenler ise, onların ne var ne de yok olduğunu söylemişlerdir. Eğer bu görüş doğru ise, hallerin *(tümellerin)* varlıkların bir nedeni olması da doğru demektir. Bir tek fiilin bir tek şeyden çıkması, bu dış alemde, bunun dışındaki alemde olduğundan daha açık bir biçimde görülmektedir, çünkü bilgi, alemdeki akılla kavranan şeylerin çoğalmasıyla çoğalmak-

---

46. Bu konuda bkz. İkinci Analitikler *(Analytica Posteriora)*, I, 10.

tadır; zira akıl, kavradığı şeyleri var oldukları biçimde bilmektedir ve bu, akılla kavranan şeyler, onun bilgisinin bir nedenidir. Bir çok bilinen şeylerin bir tek bilgi ile bilinmesi mümkün olmadığı gibi, bir tek bilgi de bu alemde kendisinden bir çok bilinenlerin çıkmasının bir nedeni olamaz; sözgelişi, sanatkârın kasayı meydana getiren bilgisi, sandelyeyi meydana getiren bilgisinden farklıdır. Fakat öncesiz bilgi , bu bakımdan, sonradan olan bilgiden farklı olduğu gibi, öncesiz fâ'il de, sonradan var olan fâ'ilden farklıdır.

Eğer, "İ b n S î n â'nın çokluğun nedeni konusundaki görüşünü geçersiz kıldığına göre, sen, bu konuda ne diyorsun? Çünkü farklı felsefe okullarının bu soruyu şu
420 üç cevaptan biriyle cevaplandırdıkları söylenmiştir;/ bu cevaplardan birincisi, çokluğun ancak maddeden ileri geldiği, ikincisi aletlerden ileri geldiği, üçüncüsü de aracılardan ileri geldiğidir; nitekim A r i s t o c u l a r d a n, 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 A r i s t o'nun ne de **Mantık Bilimine Giriş** kitabının yazarı S u r'l u P o r p h y r i u s dışında eski A r i s t o c u l a r d a n ün yapmış olanlarının kendilerine mal edilen bu görüşü kabul ettiklerini görüyoruz. Aslında bu adam (G a z z â l î) bilgi bakımından onların düzeyinde bile değildir. Bence, onların benimsedikleri ilkelere göre, çokluğun nedeni, bu üç nedenin, yani aracıların, 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 çoklu-
421 ğunun nedeni, onların tabiatlarının farklı olmasıdır. Bu farklılık/ dolayısıyla onlar, İlk İlke'yi kavrarlar ve bu İlke'den, özünde bir tek fiil olduğu halde, bu fiili kabul edenlerin çokluğu dolayısıyla çok olan birliği elde ederler. Bu durum, bir tek başkanın buyruğunda bir çok başkanların bulunmasına ve bir tek sanatın bir çok sanatları kapsamına almasına benzer. Bu konuyu bir başka yerde ele alacağız. Eğer bu konuda bazı şeyler açıklığa kavuşmuşsa, ne alâ! Aksi takdirde, vahye baş vurmak gerekecektir.

Farklılığın bu dört nedenden ileri geldiği açıktır; çünkü gök kürelerinin farklılığı, hareket ettiricilerinin, suretlerinin, varsa, maddelerinin alem üzerindeki özel fiillerinin - her ne kadar filozoflarca gök küreleri bu fiiller için var olmamışlarsa da -
422 farklılığından ileri gelmektedir./ Öncelikle ayaltı alemdeki 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 fâ'ili olan iki büyük hareketin farklı olmasının nedeni ise, **Kevn ve Fesâd** (Oluşma ve Bozulma = **Generatio et Corruptio**) adlı kitapta açıklandığı üzere,[47] gök cisimlerinin ve onların hareketlerinin farklı olmasıdır; çünkü gök cisimlerinin oluşturduğu farklılık, aletlerin farklılığından ileri gelen farklılığa benzer. Bu durumda, A r i s t o'ya göre, bir tek fâ'ilden çıkan çokluğun nedenleri üçtür ve bu üç neden, yukarıda sözü edilen anlam-
423 da, yani birin çokluğun nedeni olması anlamında, Bir olana bağlıdır./ Ayaltı alemdeki

---

47. Oluşma ve bozulmamn gök kürelerinin dönüşleri sırasında gök ekvatoruna yaklaşıp, uzaklaşmalarıyla ilgili olduğu konusunda bkz., Aristo, *De Generatione et Corruptione*, II, 10. 336a, 32 - 336b, 24.

şeylerde bulunan farklılık, dört nedenden, yani fâ'illerin, maddelerin, aletlerin ve fiillerin İlk Fâ'ilden çıkmasını sağlayan ve aletlere benzer bir durumda olan aracıların 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 duyu da oluşan renk gözde oluşan renkten; hayal-
424 gücünde oluşan renk ortak duyuda oluşan renkten;/ anımsama ve bellek gücünde oluşan renk de hayalgücünde oluşan renkten farklıdır.

İşte bütün bunlar, Psikoloji Kitabı'nda (Kitâb en-Nefs) açıklanmıştır.[48]/

48. 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. Sözgelişi, gözün algıladığı renk, ortak duyunun algıladığı renkten farklıdır. Aristo 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., Aristo, *De Anima*, III, 1. 425b, 14 - 27; *Avicenna's De Anima*, ss. 152, 163.

427

DÖRDÜNCÜ TARTIŞMA

FİLOZOFLARIN, ALEMİN YARATICISININ VARLIĞINI KANITLAMA KONUSUNDAKİ YETERSİZLİKLERİNİN AÇIKLANMASI

Gazzâlî der ki :

Deriz ki : İnsanlar iki zümreye ayrılır. Birinci zümre, gerçeğe sahip olanlardır *(Ehl el-Hakk)*. Bunlara göre, alem sonradan yaratılmıştır. Bunlar, sonradan yaratılmış olanın, kendiliğinden var olmayıp, bir yaratıcıya muhtaç olduğunu zorunlu olarak bilirler. Bunların görüşlerinin akla uygunluğu, yaratıcı hakkındaki ileri sürdükleri hususlarda yatmaktadır. Öteki zümreyi ise, Dehrîler oluşturmaktadır. Onlara göre, alem, olduğu biçimiyle, öncesizdir. Dolayısıyla onlar, alemin bir yaratıcısı olduğunu kabul etmemişlerdir. Gerçek kanıt bunun geçersizliğini gösteriyorsa da, onların inançları anlaşılır bir durumdadır.

Filozoflara gelince, bunlar, alemin öncesiz olduğunu ileri sürdükleri halde, onun bir yaratıcısının bulunduğunu kabul etmişlerdir. Bu görüş, ileri sürüldüğü biçimiyle, çelişik olup, bunu geçersiz kılmaya gerek yoktur.

Derim ki :

Doğrusu, filozofların görüşü, dış aleme ilişkin kanıtlar yönünden öteki iki gö-
428 rüşten daha açık bir biçimde anlaşılmaktadır./ Çünkü fâ'il iki sınıftan oluşmaktadır: Bunlardan birincisi, fiilinin iliştiği eserin fiilin var oluşu anında, kendisinden çıktığı fâ'il sınıfıdır. Bir yapının, var olmasıyla, artık yapı ustasına gereksinmesi bulunmadığı gibi, bir eserin de var oluşu tamamlanınca, artık, bir fâ'ile gereksinmesi kalmaz. İkinci fâ'il sınıfı ise, kendisinden esere ilişik olan yalnızca bir fiilin çıktığı ve bu eserin de, ancak fiilin kendisine ilişmesiyle var olduğu fâ'il sınıfıdır. Bu fâ'ilin özelliği, fiilinin 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 fâ'il, fâ'il olma yönünden, birincisinden daha üstün ve fâ'il olmaya daha layıktır; çünkü o, eserini var eder ve onu korur. Öteki fâ'il ise, eserini var eder, fakat var ettikten sonra onu korumak için başka bir fâ'ile gerek duyar. Harekete ve varlıkları ancak harekette söz konusu olan nesnelere oranla hareket ettirenin durumu işte böyledir. Filozoflar, hareketin fâ'ilin bir fiili olduğuna ve alemin varhğının da ancak hareketle tamamlandığına inandıkları için, şöyle derler : Hareketin fâ'ili alemin de
429 fâ'ilidir. Eğer onun fiili bir an için hareketten/yoksun kalsa idi alem yok olurdu. Onlar şöyle bir tasım yaparlar: Alem bir fiildir ya da varlığı bir fiile bağlı olan bir nesnedir. Her fiilin, varlığı dolayısıyla, var olan bir fâ'ilinin bulunması gerekir. Onlar buradan şu sonuca varırlar: Alemin, varlığı dolayısıyla, var olan bir fâ'ili bulunmaktadır. Alemin fâ'ilinden çıkan fiilin sonradan var olduğunu gerekli gören kimse şöyle der: Alem öncesiz bir fâ'il tarafından sonradan yaratılmıştır. Öncesizin fiilinin öncesiz olduğunu ileri süren kimse ise şöyle der: Alem ezelden beri öncesiz olan ve öncesiz bir fiili bulunan, yani başı ve sonu bulunmayan bir fâ'il tarafından sonradan yaratılmıştır; ancak, alem, onu öncesiz olmakla nitelendiren bir kimsenin düşündüğü gibi, kendi özü dolayısıyla öncesiz bir varlık değildir.

G a z z â l î, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Şöyle denebilir: Alemin bir yaratıcısının bulunduğunu söylediğimizde, bundan terzi, dokumacı ve yapı ustası türünden fâ'iller sınıfında gördüğümüz gibi, bir şeyi yapmaz iken yapan, seçme özgürlüğüne sahip bir fâ'ili değil, tersine, varlığının nedeni bulunmayan, fakat kendisinden başkasının varlığının nedeni olan anlamında İlk İlke adını verdiğimiz alemin nedenini anlıyoruz. İşte
430 bu anlamda biz ona yaratıcı adını veriyoruz./Varlığının bir nedeni bulunmayan bir varlığı ortaya koymak için kesin kanıt getirmek kolaydır. Çünkü biz deriz ki: Alem 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 sonsuzca 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 alem, herhangi bir nedeni bulunmaksızın, kendiliğinden var olsaydı, böylece İlk İlke ortaya çıkmış olurdu [alemin 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 suretten
431 bileşmiştir. Oysa İlk İlke'nin bileşik olması mümkün değildir./ Bu husus ta ikinci bir inceleme ile bilinir. Buradaki amacımız, 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 *fâ'il, suret, madde* ve *amaç* (gaye)'dir. İşte bu nedenle, filozofların yanıtı yukarıda sözü edildiği gibi olsaydı, bu yanıt sağlıksız bir yanıt olurdu. Çünkü onlara, alemin bir ilk nedeninin bulunduğunu söylerken, hangi nedeni anladıkları sorulabilir. Eğer bundan fiilinin başı ve sonu bulunmayan ve eseri fiili olan fâ'il bir nedeni anladıklarını söylerlerse, onların görüşlerine göre, bu yanıt doğrudur ve daha önce de söylediğimiz gibi, hiç kimsenin karşı çıkamayacağı bir yanıttır. Fakat, bundan *suri nedeni* anladıklarını söylerlerse, buna, "alemin suretinin kendi içinde bulunduğunu mu varsayıyorsunuz? diye karşı çıkılır. Eğer "maddeden ayrı bir sureti amaçladık" derlerse, onların bu sö-
432 zü kendi görüşlerine uygun olur./ Eğer "maddi bir sureti amaçladık" derlerse, onlarca [İlk]İlke herhangi bir cisimden farklı bir şey değil demektir ki, aslında onlar böyle bir şey söylememektedirler. 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 bir takım olasılıklar bulunduğuna göre, nasıl olur da bu, filozofların bir yanıtı olarak kabul edilebilir?

G a z z â l î'nin, "varlığının bir nedeni bulunmaması, fakat kendisinden başkasının bir nedeni olması anlamında biz ona İlk İlke adını veririz" biçimindeki sözü de sağlıksız 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 D e h r î l e r i n inancı arasında hiçbir fark kalmaz.

G a z z â l î'nin filozoflardan naklen, "varlığının nedeni bulunmayan bir varlığa kesin kanıt getirmek kolaydır" biçimindeki sözü de yine sağlıksız bir sözdür; çünkü bu durumda dört nedenin ayrıntılı olarak belirlenmesi ve bunlardan her birinde nedeni bulunmayan bir başlangıcın bulunduğunun; başka bir deyişle, fâ'il durumunda
433 olan nedenlinin bir ilk Fâ'ile, *suri nedenlerin* bir ilk surete,/ maddi nedenlerin bir ilk maddeye ve amaçlı (gâ'i) 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, G a z z â l î'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 sağlıksız bir sözdür. Çünkü neden deyimi 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 fâ'il bulunduğu halde, ilintili ve döngüsel olduğu ve önce gelenin sonra-
434 kinin bir koşulu olmadığı takdirde ise, imkânsız değildir./ Bu ikinciye, 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 İlk 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 İlk Neden'e kadar uzanırlar ve bu nedenlerden her birindeki hareket, son nedenlinin var oluşu anında, bu İlk Neden'de son bulur. Sözgelişi, S o k r a t e s, E f l a t u n'u meydana getirdiğinde, filozoflara göre, en uzak hareket ettirici ya gök küresi, ya nefs, ya akıl, ya hepsi birden, ya da yüce Tanrı'dır. İşte bu nedenle A r i s t o şöyle demektedir: İnsanı, insanla güneş birlikte meydana ge-
435 tirir.[49]/Açıkça anlaşılmaktadır ki, güneş hareket ettiricisine doğru ve hareket ettiricisi de, İlk İlke'ye doğru yükselir. O halde, geçmiş insan, gelecek insanın varlığının bir koşulu değildir. Nitekim bir sanatkâr, çeşitli aletlerle birbirini izleyen zamanlarda birbirinin peşi sıra bir takım sanat eserleri meydana getirip, bu aletleri daha başka bir takım aletlerle ve bunları da başka aletlerle yaptığında, bu aletlerin birbirinden meydana gelmiş olması ilintili bir durum olup, bunlardan hiçbiri yapılan eserin varlığının koşulu değildir. Onun varlığının koşulu, yalnızca, doğrudan doğruya mey-

---

49. Krş., Aristo, *Metafizik*, XII, 5. 1071a, 13 - 16. Aristo burada üç neden sayıyor: 1. İnsandaki unsurlar, 2. bir dış neden, sözgelişi, baba ve 3. güneş ve güneşin basık yörüngesi. Metne uygun parça ise *Fizik*, II, 3. 194b, 13'te yer almaktadır: "İnsanı meydana getiren, insanla güneştir".

dana getirilen eserle bağlantılı olan ilk alettir. Tıpkı sanat eseriyle doğrudan doğruya bağlantılı olan aletin bu sanat eserinin 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 ancak ilintili olarak zorunludur. İşte bu nedenle, önceki aletin yok olması, sonraki öncekinin
436 maddesinden yapıldığı takdirde, sonrakinin varlığının koşulu olabilir./ Sözgelişi, 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 özleri bakımından sonsuza dek uzayıp gitmesini mümkün görenler, D e h r i l e r d i r. Bu görüşü kabul eden kimsenin, fâ'il bir nedenin varlığını kabul etmemesi gerekir. Oysa filozoflar arasında fâ'il bir nedenin varlığı konusunda hiçbir ayrılık yoktur.

G a z z â l î'nin, "eğer alem, kendiliğinden, bir nedeni bulunmaksızın var olsaydı, İlk İlke açıkça ortaya çıkmış olurdu" biçimindeki sözüyle D e h r î l e r i n ve başkalarının nedeni bulunmayan bir İlk İlke'nin varlığını kabul ettiklerini ve onların ayrılıklarının yalnızca bu İlke'de toplandığını söylemek istemektedir. Söz gelişi, D e h r î l e r, 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;
437 öteki zümre ise, öncesiz bir fiil olduğunu ileri sürer./ Bu açıklama, D e h r î l e r ve başkalarının ortaklaşa olarak kabul ettikleri bir açıklama olduğu için, G a z z â l î, "evet, İlk İlke'nin gökler olması mümkün değildir; çünkü gökler sayıca çoktur ve dolayısıyla birlik kanıtına aykırı düşmektedir" der.

G a z z â l î bu sözüyle, tıpkı ordudaki düzenden onu yöneten kumandanın bir tek olduğunun açıkça anlaşılması gibi, alemde bulunan düzenden de onun düzenleyicisinin bir tek olduğunun açıkça anlaşıldığını anlatmak istemektedir. Aslında bütün bunlar doğru sözlerdir.

Yine G a z z â l î diyor ki: "Onun bir tek gök, bir tek cisim, bir tek güneş ya da başka bir şey olduğunu söylemek te mümkün değildir; çünkü bütün bunlar cisimdir; cisim ise, madde ve suretten bileşiktir; oysa İlk İlke'nin bileşik olması mümkün değildir".

Derim ki : G a z z â l î'nin, "her cisim madde ve suretten bileşiktir" sözü, ancak buradaki madde deyimi ortak bir deyim olarak kullanıldığı takdirde, filozofların gök cismi ile ilgili görüşlerinde yer alabilir. Nitekim bu görüşü yalnızca İ b n S î n â ileri
438 sürmektedir; çünkü filozoflara göre, madde ve suretten 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 suretten 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 bu 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 nefs sahibi olan, nefs sahibi olmayandan daha üstündür. Filozoflar arasında gök cisimlerinde töz gücünün bulunmadığı konusunda hiçbir görüş ayrılığı yoktur.
439 Bundan dolayı/ oluşan cisimlerin aksine, gök cisimleri zorunlu olarak maddeye sahip değildir. Ancak onlar ya T h e m i s t i u s'un da dediği gibi, surettir, ya da onların ortak bir deyim olarak maddeleri bulunmaktadır. Ben derim ki: Ya onlar maddelerin kendileridir, ya da özleri bakımından canlı maddeler olmakla birlikte, canlılık dolayısıyla canlı değildir.

G a z z â l î der ki :

Buna iki yönden cevap verilebilir: Birinci cevap şöyledir: Sizin görüşünüzün, alemde bulunan cisimlerin öncesiz olduğu 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 Allah'ın birliği ve sıfatlarının inkâr edilmesini ele alırken
440 geçersiz kılınacaktır./

Derim ki :

G a z z â l î bu sözüyle filozofların, Allah'ın 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 hali olduğu için, Allah'ın birliğini ve Bir'in cisim olmadığını kanıtlayamadıklarından, nedeni bulunmayan İlk İlke'nin gök cisimleri olduğunu söylemek zorunda kaldıklarını anlatmak istemektedir. Bu görüş G a z z â l î'nin filozoflardan aktardığı görüşü benimseyen bir kimse için bağlayıcıdır. Oysa filozoflar, nedeni bulunmayan İlk İlke'nin varlığına, kendilerine mal edilen bir takım kanıtlarla kanıt getirmedikleri gibi, ne Allah'ın birliğine ne de cisimliğin İlk İlke'den kaldırılmasına kanıt getirmekte yetersiz kaldıklarını kabul
441 ederler. Bu konu daha sonra ele alınacaktır./

G a z z â l î der ki :

Bu konu ile yakından ilgili olan ikinci cevap ta şudur: Bir varsayım olarak bu varlıkların bir nedeninin bulunduğu, bu nedenin de bir nedeninin olduğu, bu nedenin 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 akl 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 kimilerine neden olması imkânsız olmaz ve onların en son noktada nedenlisi bulunmayan bir nedenlide 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 birarada 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 nefslerin sayıca sonu yoktur; çünkü sperm öncesiz olarak insandan; insan da spermden meydana gelir ve bu
442 durum sonsuzca devam edip gider./ Ayrıca ölen her insanın geriye nefsi kalır ve bu nefs sayı bakımından kendisinden önce, kendisiyle birlikte ve kendisinden sonra ölen kimsenin nefsi olmayıp, aslında bütün bu nefsler tür bakımından birdir. Dolayısıyla sizce, her anda sayıca sonsuz nefsler bulunmaktadır.

Buna karşılık şöyle denebilir: Nefslerin 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 nefslerin durumu böyle değildir.

Deriz ki: Durum konusundaki bu yargının benimsenmesi, karşıtının benimsenmesinden daha uygun değildir. O halde, neden, bu iki olasılıktan özellikle birini seçtiniz. Bu iki olasılığı birbirinden ayıran kanıt nedir? "Aslında sonu bulunmayan bu nefsler bir düzenden yoksun değillerdir; 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 düşünürse, şu anda onlardan var olanların toplamı sayıca sonsuz olup, birbirleri peşisıra bir düzen içinde var olmuşlardır.

Neden hakkında ancak şu söylenebilir: Neden, tabiatı bakımından nedenliden öncedir. Nitekim onun, mekanı bakımından değil, özü bakımından nedenlinin üstünde yer aldığı da söylenir. Böyle bir şey, zamandaki gerçek öncelik hakkında imkânsız olmadığına göre, tabîî özünlü öncelik hakkında da imkânsız olmaması gerekir. O halde filozoflar, varlıkların zaman bakımından sonsuzca birbirlerinden önce bulunduklarını mümkün gördükleri halde, nasıl oluyor da cisimlerin mekan bakımından sonsuzca birbirlerinin üstünde yer aldıklarını
443 mümkün görmüyorlar?/ Böyle bir şey temelsiz ve yetersiz bir yargıdan başka bir şey değildir.

Derim ki :

G a z z â l î'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.

G a z z â l î'nin, İ b n S î n â'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 G a z z â l î'nin çıkardığı sonuç, filozofları bağlamaz. İşte bundan dolayı, nefslerin, bireylerin çoğalmasıyla çoğaldığını ve kalıcı olduğunu söyleyen kimse, ruh - göçü *(tenâsuh)* görüşünü ileri sürmüş olur.

G a z z â l î'nin, "filozoflar, varlıkların zaman bakımından sonsuzca birbirlerin-
444 den önce bulunduklarını mümkün gördükleri halde,/ nasıl oluyor da cisimlerin mekan bakımından sonsuzca birbirlerinin üstünde yer aldıklarını mümkün görmüyorlar? Böyle bir şey temelsiz ve yetersiz bir yargıdan başka bir şey değildir" sözüne gelince, bu iki olasılık arasındaki ayrılık, filozoflara göre, apaçıktır: çünkü sonsuz sayıdaki cisimlerin birarada 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.

G a z z â l î, 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 :

G a z z â l î nin filozoflardan aktarmış olduğu bu kanıtı eski filozofların yöntemlerinin en iyisi olarak felsefeye sokan ilk kişi İ b n S î n â'dır; çünkü İ b n S î n â
445 ya göre,/ bu kanıt var olan nesnenin tözünden ileri geldiği halde, eski filozofların bu kanıta ilişkin yöntemleri, İlk İlke'ye bağlı olan ilintilere dayanmaktadır. Bu kanıtı İ b n S î n â kelamcılardan almıştır; çünkü kelamcılara göre, var olanın mümkün ve zorunlu olmak üzere iki bölüme ayrıldığı hususu, kendiliğinden bilinen bir husustur. Onlarca, mümkünün bir fâ'ilinin bulunması zorunludur; âlem ise, bütünüyle mümkün olduğuna göre, onun fâ'ilinin zorunlu varlık olması gereklidir. İşte bu, E ş a r î l e r d e n önce Mu'tezilenin inancıdır. Onların, alemin bütünüyle mümkün olduğu biçimindeki görüşleri bir yana bırakılırsa, bu inanç güzel bir inanç olup, hiçbir yanlışlık taşımamaktadır, çünkü alemin bütünüyle mümkün olduğu hususu, kendiliğinden bilinen bir şey değildir. Böylece İ b n S î n a bu görüşü genelleştirmek istemiş ve, G a z z â l î'nin de sözünü ettiği gibi, mümkünden bir nedeni bulunan şeyin anlaşıldığını ileri
446 sürmüştür. Bu anlayış kabul edilecek olsa bile, İ b n S î n a bu bölümlemeden / 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 halde, 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 İ b n S î n a'nın , nedeni bulunmayanın karşısına koyduğu mümkünden gerçek mümkün anlaşılmadıkca, 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 anlaşılıyorsa, 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 bul-
447 masını gerektirir.,

G a z z â l î der ki:

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 söylemeğe 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 halde başlangıcı olmayan şey, başlangıcı olanlarla varlığını sürdürebilir. Dolayısıyla tek tek birimlerin başlangıçlarının bulunduğunu söylemek doğru olduğu halde, bütünün başlangıcının bulunduğunu söylemek doğru değildir. Aynı şekilde mümkünler dizisinde bulunan her bir nesnenin bir nedeninin bulunduğu söylenebildiği halde, 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 söyle-

mek doğru olduğu halde, böyle bir şeyi bütün hakkında söylemek doğru değil-
448 dir./ Sözgelişi, yeryüzünün belirlemiş olduğumuz her bir parçası gündüz güneşle aydınlanır, geceleyin ise kararır. Filozoflara göre, bunlardan her biri yok iken sonradan yaratılmıştır, yani bir başlangıca sahiptir; bütünün ise, bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla dört unsurun suretlerinin oluşturduğu başlangıcı olmayan yaratıkların varlığını mümkün gören kimsenin, sonsuz sayıda nedenlerin varlığını inkâr etmesinin de mümkün olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Bundan, filozofların, bu güçlük dolayısıyla, İlk 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, fâ'ili 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 İ b n S î n a'nın benimsediği bu görüşü, bir kimse bir kanıt olarak benimseyip, mümkün varlıkları da bu biçimde ele almak isterse, bu mümkün varlıkların kendilerinden önce gelen bir takım nedenlerinin bulunması zorunlu olur. Eğer bu nedenler de mümkün ise, onların da bir takım nedenlerinin bulun-
449 ması ve bu durumun sonsuzca uzaması gerekir./ Eğer bu durum sonsuzca uzuyorsa, ortada bir neden yok demektir; o halde mümkünün varlığının bir nedeninin bulunmaması gerekir. Böyle 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 halde 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 İ b n S î n â'nın görüşünü kabul edecek olursa, bu görüş bir kaç yönden doğru değildir:

Birincisi şudur : Burada kullanılmış olan mümkün, ortaklaşa olarak kullanılan
450 bir sözcüktür. Yine burada var olanın öncelikle, mümkün olan varlık/ ve mümkün olmayan varlık, diye ikiye bölünmesi doğru değildir. Başka bir deyişle, bu bölümleme, var olanı, var olması dolayısıyla, içine alan bir bölümleme değildir.

G a z z â l î'nın, "herbir 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, G a z z â l î, bununla 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 du-

rumda bütün, zorunlu varlığın kendisi olacaktır ; çünkü onlar, kendi ilkelerinin bir sonucu olarak, parçanın hükmünün,bütünün ve toplamın hükmünden ayrı olabileceğini ileri sürerler. Bu görüşte bir kaç 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
451 özünlü nedenlerin varlığını kabul etmezler./ Bu görüşte İ b n S î n â'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. Böylece 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 biçimde ikiye ayrılmasından doğmaktadır. Eğer İ b n S î n â, bizim yaptığımız
452 ayrımı kabul etseydi, bu itirazlardan hiçbiriyle karşılaşmazdı./

G a z z â l î'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.

G a z z â l î, "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 bulunmayanı ; 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 G a z z â l î şöyle diyordu : Böyle bir şeyin imkânsız olduğunu söylemek, şöyle demeye benzer : Öncesizin sonradan yaratılmışlarla varlığını sürdürmesi
453 imkansızdır;/ çünkü filozoflara göre, zaman öncesizdir ; öte yandan gök kürelerinin tek tek bütün dönüşleri sonradan yaratılmış olup, başlangıçları vardır ; bütünün ise başlangıcı yoktur. O halde başlangıcı olmayan şey, başlangıcı olanlarla varlığını sürdürebilir. Dolayısıyla tek tek birimlerin başlangıçlarının bulunduğunu söylemek doğru olduğu halde, bütünün başlangıcının bulunduğunu söylemek doğru değildir. Aynı şekilde mümkünler dizisinde bulunan her bir nesnenin bir nedeninin bulunduğu söylenebildiği halde, 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 halde, böyle bir şeyi bütün hakkında söylemek doğru değildir".

Bu sözüyle G a z z â l î, 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 bulunma-
454 maktadır ; aslında onlar, böyle bir şeyi en çok / inkar edenlerdir. Böyle bir şeyi ancak D e h r î l e r ileri 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, D e h r î l e r 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 bir 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 alemde 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,
455 bu varlık gök cismidir./ 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 hareketleridir. Göğün hareketi, yalnızca zihinde, bir çok 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 sükun halinde 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 ; ikincisi, tabiatlarından sonsuz sayılan bireylerden oluştuğu açıkça anlaşıldığı için, kimi cinslerin ezeli olduğunu, yani başlangıcı ve sonunun bulunmadığını ileri sürenlerin görüşüdür. Bu ikinciler 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 yok-
456 luk ilişirdi./ 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 D e h r î l e r d i r. Bu üç görüş üzerinde önemle durmak gerekir. Alemin öncesiz olup, olmadığı, başka bir deyişle, bir fâ'ilinin bulunup bulunmadığı konusundaki bütün ayrılıklar bu üç ilkeye dayanmaktadır. Kelamcıların ve alemin sonradan yaratılmış olduğunu ileri sürenlerin görüşü, bir ucu; D e h r î l e r i n 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 etmiyen kimsenin, öncesiz olan bir İlk Neden'i kanıtlayamayacağı 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 bulun-
457 mayan ve her şeyden yüce olan Allah'tır./

G a z z â l î, filozoflara yöneltiği bu itiraza onlar adına cevap vererek, der ki :

Şöyle denebilir : Gök kürelerinin dönüşleri ve unsurların suretleri şu anda var değildir ; fiilen var olan, ancak bunların bir tek suretidir. Dolayısıyla varlığı bulunmayan nesne, varlığı hayalgücünde düşünülmedikce, sonlu olmakla da, sonsuz olmakla da nitelendirilemez ; hayalgücünde düşünülen şeyin varlığı ise, bu düşünülen şeyler birbirlerinin nedeni olsalar da, imkânsız değildir ; çünkü insanın hayalgücünde böyle bir şeyi düşünmesi mümkündür. Aslında ise söz konusu olan, zihinlerde var olan nesneler değil, dış alemde bulunan varlıklardır.

Böylece geriye, yalnızca ölülerin 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 değillerdir.

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 halde yalnızca diri olanların nefsleri vardır. Var olan diri varlıklar sayıca sınırlı olup, bunların sonluluğu inkar edilemez. Bunlardan yok olanlar ise, hayalgücünde var oldukları düşünülmedikçe ne sonlu ne de sonsuz olmakla nitelendirilebilirler.

Daha sonra G a z z â l î der ki :

Bunun yanıtı şudur : Nefsler konusundaki bu güçlüğü biz, İ b n S î n â,
458 F â r â b î ve filozofların ileri gelenlerinden aldık ; çünkü / onlar, nefsin kendi başına var olan bir töz olduğuna hükmetmişlerdir. Bu görüş aynı zamanda A r i s t o'nun 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"* yanıtını 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, farketmez. Her felsefi görüş için bu sonuç bağlayıcıdır; çünkü filoflar,

gök küresinin sonsuz sayıda dönüşlere sahip olduğunu kabul etmişlerdir.

Derim ki :

G a z z â l î'nin filozoflar adına verdiği, "gök kürelerinin geçmişteki dönüşleri yok olmuştur; aynı şekilde, birbirlerinden oluşan unsurların geçmişteki suretleri de yok olmuştur; yok olan şey ise ne sonluluk ne de sonsuzlukla nitelendirilebilir" bi-
459 çimindeki yanıtı, doğru bir yanıt değildir. Bu konu daha önce açıklanmıştı./

Nefsler konusunda filozofların inançlarına ilişkin olarak G a z z â l î'nin ileri sürdüğü kuşkuya gelince, filozofların görüşlerinde böyle bir kuşkuyu gerektirecek hiçbir şey yoktur. Bir konudan ötekine atlamak, safsataya dayanan bir fiildir.

460

BEŞİNCİ TARTIŞMA
YÜCE ALLAH'IN BİR OLDUĞUNA VE HER BİRİ NEDENSİZ OLAN İKİ ZORUNLU VARLIĞI DÜŞÜNMENİN İMKANSIZ OLDUĞUNA KESİN KANIT GETİRMEKTE FİLOZOFLARIN YETERSİZ KALDIKLARININ AÇIKLANMASI

G a z z â l î 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 varlığı herhangi bir yönden bir nedene bağlı olmayan şeyi anlıyoruz. Onlara göre, insan türü hem **Zeyd** hem de **Amr**
461 için söz konusudur. **Zeyd** kendi/ özünden dolayı değil, bir nedenden dolayı insandır; çünkü **Zeyd**, kendi özünden dolayı insan olsaydı, **Amr** insan olmazdı. O halde 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 :

G a z z â l î'nin, filozoflardan aktardığı görüş işte budur.

Daha sonra G a z z â l î, 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 inkarı anlaşılıyorsa, ortadan kalkar. Dolayısıyla bu deyimi 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 bu-
462 lunmasını gerektirmez. O halde nedeni bulunmayanın/ ya 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 deyimin 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, Allah'ın 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 olmadığının, yani nedenin onu renk yapmadığının düşünülmesi gerekir; çünkü bir nedenden dolayı özde bulunan öze eklenmiş bir şeyin, dış alemde gerçekleşmiş olsa da,[50] hayalgücünde yokluğunu düşünmek mümkündür. Fakat şöyle bir itirazda bulunulabilir: "Bu bölümleme bu biçimiyle yanlıştır; dolayısıyla
463 siyahlığın/ kendi özünden dolayı bir renk olduğu 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 :

Allah'ın birliği konusundaki bu kanıt, yalnızca İ b n S î n â'nın ileri sürdüğü bir kanıt olup, eski filozoflardan hiçbirinin ileri sürdüğü bir kanıt değildir. Bu kanıt hemen hemen ortak kavramlara sahip olan bir takım genel öncüllerden oluşmaktadır. Bundan dolayı bu öncüller çoğu kez, bir takım itirazlarla karşı karşıya kalmıştır. Bununla birlikte, bu kavramlar ve bunlardan amaçlanan şey iyice incelendiğinde, kesin kanıt niteliğindeki sözlere yaklaşılmış olur.

G a z z â l î'nin, ilk bölümlemenin yanlış bir bölümleme olduğunu söylemesi doğru değildir; çünkü G a z z â l î, " 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 gibi, bir kimsenin, zorunlu varlığın ya kendi özünden ya da bir nedenden dolayı zorunlu varlık
464 olması gerektiğini söylemesi de/imkânsızdır" demektedir ki, aslında durum böyle de-

50. Arapça metindeki "gerçekleşmemiş olsa da" deyişini " gerçekleşmiş olsa da" biçiminde değiştirdik.

ğildir. 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'te 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, İ b n S î n â'nın sözü doğru olur.

G a z z â l î'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 bazan ya o şeye özgü basit bir kavramdan dolayı kaldırılır ki, buradaki *"onun özü"* sözünden anlaşılması gereken de
465 budur; ya da o şeye özgü olmayan bir nitelikten dolayı kaldırılır ki,/ buradaki "neden" sözcüğünden anlaşılması gereken de budur. G a z z â l î,"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 G a z z â l î'nin bu sözü, *"neden"* deyimi ile bizim *"kendi özünden dolayı"* sözümüzün ortaklaşa kullanılan bir isim olmalarından dolayı, yanıl-
466 tıcıdır ve safsataya dayanmaktadır./ Çünkü özden 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, ayırıma 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 ilinti 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. İ b n S î n â'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

467 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, kendiliğinden zorunlu varlık değildir. Durum böyle olunca, G a z z â l î'nin "her biri zorunlu varlık olan iki varlığın bulunduğunun düşünülmesini imkânsız kılan nedir?" sözünü söylemesi imkânsızdır.

Eğer "siz bunun kesin kanıta 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 halde, bu alemde birbirlerinden farklı bir takım varlıkların bulunduğu açıkça görülmektedir. İşte bu varlıklar ayrık akıllardır. Bununla birlikte, bu varlıkların tabiatlarından açıkça anlaşılmaktadır ki, bunların varlığında bir önce ve sonranın bulunması zorunludur. Böyle olmasaydı, onlar arasında bir farklılığın bulunduğu
468 kesinlikle kavranamazdı./

İ b n S î n â' 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 halde 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.

G a z z â l î der ki:

Filozofların ikinci kanıtı şudur: Filozoflar derler ki : Eğer biz iki zorunlu varlığın bulunduğunu varsayarsak, bunlar ya her yönden benzerdir ya da farklı-
469 dır./ Eğer bunlar her yönden 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 mekan 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 bubunduğunun açıkça görülmediği de söylenebilir. [İki zorunlu varlıkta] her yönden benzerlik mümkün olmadığına ve bunların arasında zaman ve mekan bakımından da mümkün olan bir ayrılık bulunmadığına göre, geriye, yalnızca, özde bir ayrılığın bulunduğu kalmaktadır. Bu iki zorunlu varlık bir şeyde fark-

lılık gösterdiği takdirde, onların ya bir şeyde birleşmeleri ya da bir şeyde birleşmemeleri gerekir. Onların hiçbir şeyde birleşmemeleri imkânsızdır ; çünkü bu durumda onların nevarlıktane 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 bir takım nesnelerden bileşik değil-
470 dir./ Nitekim böyle bir inceleme *"canlı"* 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 bir takım 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 düşünülemeyeceği 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 ta bir bölümlemeye tabi tutulamayacağı hususudur. Filozoflara göre, Allah'ın birliğinin işte bu esasa dayalı olarak kanıtlanması gerekir.

Derim ki :

G a z z â l î, 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 ko-
471 yulmuş ve bu konuyu tek başına ele almayı uygun görmüştür;/ çünkü E ş'a r î kelamcıları İlk İlke'de çokluğun bulunabileceğini söylemişler ve onu bir öz ve bir takım 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. Sözgelişi, *"cisim"* sözcüğü, filozoflara göre, hem gök cismine hem de yok olucu cisme verilmiştir, yine *"akıl"* sözcüğü hem insan aklına hem de ayrık 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 halde, birbirinden ayrı olan varlıkların bileşik olmaları gerekmez. G a z z â l î, bu konuda filozoflara cevap verirken, söylediği kadarıyla yetindiği
472 için, öncelikle onların, Allah'ın birliği konusundaki görüşlerini ortaya koymaya/ ve onların bu görüşlerini çürütmeye girişmiştir.

G a z z â l î, filozofların görüşlerini anlatarak, der ki :

Aslında filozoflara göre, Allah'ın birliğinin kanıtlanması, ancak Allah'ın 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 boyle bir şey İlk İlke için imkânsızdır.

İkincisi, cismin madde ve surete bölünmesi gibi, bir şeyin akılda nicelik dışında iki farklı kavrama bölünmesidir. Çünkü madde ve suretten her birinin, öteki bulunmaksızın, tek başına varlığı düşünülemese de, bunlar tanım ve gerçeklik bakımından iki ayrı şeydir; bunların toplamından da bir tek şey ortaya çıkar ki, bu da cisimdir. İşte bu da Allah hakkında doğru değildir, çünkü yüce Allah'ın ne cisimdeki bir suret ne bir cismin maddesi, ne de her ikisinin toplamı olması mümkündür. Yüce Allah'ın, onların toplamı olmamasının iki nedeni var-
473 dır./ Bunlardan biri, onların toplamının fiilen ya da kuruntu yetisinde bölünmesi halinde, nicelik bakımından bölünebilir olması; ikincisi ise, bu toplamın kavramsal olarak suret ve maddeye bölünebilir olmasıdır.

Allah madde de olamaz; çünkü madde surete muhtaçtır; zorunlu varlık ise, hiçbir bakımdan muhtaç bir varlık değildir; o halde Allah'ın varlığı, kendisi dışında, herhangi bir koşula bağlı değildir.

Allah suret te değildir; çünkü suret maddeye muhtaçtır.

Üçüncüsü, çokluğun bilgi, kudret ve irade gibi, bir takım sıfatlardan doğmasıdır; çünkü bu sıfatlar zorunlu varlık iseler, varlığın zorunluluğu özle 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 akli çokluktur; çünki 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 ta akılda insanlıktan başkadır; çünkü insan hem canlı hem de akıllı bir varlıktır. Canlı, bir cins; akıllı ise, bir
474 ayırımdır. insan 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 alemde varlıklarının bulunup bulunmadığını bilmediği halde, insanın ve üçgenin mahiyetini bilmesi mümkündür. Eğer varlık insanın ve üçgenin mahiyetini oluşturan parçalardan birisi olsaydı, onların varlığından önce mahiyetlerinin bulunması akılda düşünülemezdi. O halde, ister varlık, gök gibi, mahiyeti her zaman var olan bir şeyde görüldüğü üzere, mahiyetin ay-

rılmaz bir parçası, isterse Zeyd ve Amr'a oranla insanın mahiyeti ve sonradan var olmuş olan ilinti ve suretlerin 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 ta onun için zorunludur,"denebilir. Dolayısıyla, nasıl ki insan, ağaç ve gök bir mahiyet ise, zorunlu varlık ta hem bir mahiyet, hem evrensel bir gerçeklik, hem de gerçek bir tabiattır. Çünkü İlk İlke'nin bir
475 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 :

G a z z â l î'nin, birden çokluğun soyutlanmasıyla ilgili olarak filozoflardan aktardıkları, işte bundan ibarettir. G a z z â l î, daha sonra, filozofların bu konuda kendi kendileriyle nasıl çelişkiye düştüklerini ortaya koymaya girişmektedir.

Şimdi bizim, her şeyden önce, G a z z â l î'nin filozoflara mal etmiş olduğu bu görüşleri incelememiz. bunların ne ölçüde doğru olduklarını açıklamamız, daha sonra G a z z â l î'nin, filozofların çelişkileri hakkında söylemiş olduğu şeyleri ele almamız ve nihayet bu konuda onların katı tutumları karşısında G a z z â l î'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
476 da kanıtıdır. Bu kanıta ilişkin görüşü daha sonra açıklayacağız./

İkinci tür bölünmeye gelince, bu da, cismin madde ve surete bölünmesi gibi, nitelik bakımından olan bölünmedir. Bu durum, cisimlerin madde ve suretten 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 cisimliğin soyutlanmasına gelince, bu konuda ileri sürülen görüşün doğruluk derecesini daha sonra tam olarak belirlemeğe çalışacağız. Çünkü G a z z â l î'nin, "zorunlu varlık başkasına muhtaç değildir; başka bir deyişle, o başkasıyla varlığını sürdürmez, oysa cisim suret ve madde ile varlığını sürdürmektedir; madde ve suretten her biri de zorunlu varlık değildir; çünkü suret maddesiz, madde de suretsiz olamaz" sözünün incelenmesi gerekir, çünkü filozoflara göre, gök cismi madde ve suretten bileşik değildir; onlara göre, gök cismi, yalnızca basit bir cisimdir. Dolayısıyla onun kimi kez tözü bakımından zorunlu varlık olduğunun doğru olduğu düşünülür. Bu konuyu daha sonra ele alacağız. Biz, İ b n S î n â dışında, gök cismini, bu alemde bulunan basit cisimler gibi, madde ve suretten bileşik
477 olduğuna inanan hiçbir filozof tanımıyoruz./(51) Bu konuyu daha önce bir çok 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"* deyimi 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 özünlü sıfatların bulunması da düşünülemez; çünkü ilinti adı verilen sıfatların ortadan kalktığı kuruntu yetisinde düşünüldüğü takdirde, özünlü sıfatlarda olduğunun tersine, öz ortadan kalkmaz. İşte bundan dolayı özünlü sıfatların, özün kendisi oldukları için, nitelendirdikleri varlığa yüklem olarak verilmeleri doğru olduğu halde, özünlü olmayan sıfatların, ismin türetil-
478 miş olması dışında, ona yüklem olarak verilmesi doğru değildir./ Nitekim biz, insanın *"canlı"* olduğunu söyleyebildiğimiz halde, onun *"bilgi"* olduğunu söyleyemeyiz; biz ancak onun *"bilgili"* olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla cisimde bulunmayan bu tür sıfatların varlığı imkânsızdır, çünkü bu sıfatların tabiatı, kendisini nitelendirdikleri varlığa yabancı bir tabiattır. İşte bu nedenledir ki, bu tür sıfatlara ilinti adı verilmiş ve nefste ve nefsin dışında (dış alemde) nitelendirilen varlıktan ayırdedilmişlerdir. Eğer "filozoflar nefste bu tür sıfatların bulunduğuna inanırlar; çünkü onlar nefsin kavrayıcı, irade edici ve hareket ettirici olduğuna inandıkları halde, onun bir cisim olmadığına inanmışlardır" denirse, buna şu karşılığı veririz: Gerçekte filozoflar, nefse ait olan bu sıfatların öze eklenmiş sıfatlar olduklarını değil, onların özünlü sıfatlar olduklarını ileri sürerler. Özünlü sıfatlar, kendilerini fiilen taşıyan varlığın çoğalmasını gerektirmezler; gerçekte ise böyle bir çokluk, filozoflara göre, zihinsel bir çokluk olup, nefsin dışında fiilî bir çokluk değildir. Sözgelişi, 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
479 fiilen ayrıdırlar./ İşte bundan dolayıdır ki, maddenin, nefsin varlığının bir koşulu olmadığını ileri süren bir kimsenin, aynı zamanda ayrık *(maddeden soyutlanmış)* varlıklarda, tanım bakımından çok olduğu halde, 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 halinde değil, kuvve halinde çokturlar. İşte bu nedenle, Hristiyanlar derler ki, üç birdir, yani onlar fiilen bir, fakat kuvve halinde üçtür. Biz, daha sonra, İlk İlke'nin, özüne eklenmiş bir takım 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 ol-

---

51. İbn Sînâ'nın gök cismini madde ve suretlerden bileşik olarak gördüğüne ilişkin olarak bkz.. sözgelişi *Kitâb en - Necât*, s. 428. Burada İbn Sînâ, gök küresinin nefs tarafından hareket ettirildiğini; gök küresinin hareketinin yakın ilkesi olan nefsin gök küresinin cisim ve suretinin yetkinliği *(kemâli)* olduğunu söylüyor.

duğu çokluktur. Dolayısıyla bu çokluk maddesi ve sureti dolayısıyla, bir şeyin sahip olduğu çokluğa yakındır; çünkü tanımlar, ancak, basit nesneler için değil, madde ve suretten oluşan nesneler için söz konusudur. Dolayısıyla tanımsal çokluğun İlk İlke'-
480 den (Allah'tan) soyutlanması konusunda ayrılığa düşülmesi gerekmez./

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-mekûlât el-aşr)* ve töz ve ilintiye bölünmesi bu anlamı ifade etmektedir. Eğer var olandan, doğru olandan anlaşılan şey anlaşılıyorsa, o halde 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.

G a z z â l î ise, bu konuda ileri sürdükleri şeyleri yalnızca İ b n S î n â'nın aslında yanlış olan görüşüne dayandırmıştır; çünkü İ b n S î n â, bir şeyin var olması anlamına gelen varlığın, nefsin dışında mahiyete *(neliğe)* eklenmiş bir şey, sanki mahiyette
481 bulunan bir ilinti olduğuna inanmıştır.[52]/Eğer varlığın, mahiyetin varlığının bir koşulu olduğu kabul edilir ve dolayısıyla zorunlu varlığın da kendi mahiyetinin koşulu olan bir varlığa sahip olduğu düşünülürse, bu durumda zorunlu varlık koşul ve koşulludan oluşmuş ve bunun sonucu olarak . mümkün bir varlık olmuş olurdu. Yine İ b n S î n â'ya göre, varlığı özüne eklenmiş olan şeyin bir nedeni vardır. Onca, varlık mahiyete ilişmiş olan bir ilintidir. G a z z â l î'nin burada ileri sürdükleri de işte buna işaret etmektedir, çünkü G a z z â l î 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 alemde varlıklarının bulunup bulunmadığını bilmediği halde, insanın ve üçgenin mahiyetini bilmesi mümkündür."

---

52. Bkz., İbn Sînâ, *Kitâb eş - Şifâ*, el - İlâhiyyât I, neşr.: C. C. Anawati, S. Dünyâ ve S. Zâyid, gözden geçiren ve takdim eden. İ. Madkür, 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.

G a z z â l î'nin bu sözü göstermektedir ki, burada onun sözkonusu 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 varolduğunu 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
482 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 açıklanmasından başka bir şey değildir. Bu anlamın nefsin dışında bulunduğu anlaşılınca, 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 ileri sürülmüş-
483 tür.(53) 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.(54) İşte bu anlamda bireylerin dış alemde, tümellerin ise zihinlerde bulunduğu söylenmiştir. O halde , maddi varlıklar ve ayrık varlıklarla ilgili olarak "*doğru*" nun sahip olduğu anlamda hiçbir ayrılık sözkonusu 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, *İ b n S î n â'* nın görüşüdür. Bu ilintinin var olduğu söylendiği taktirde, 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 varolacaktır ki, böyle bir şey imkânsızdır. Biz, bunu bir çok yerde açıkladık. G a z z â l î' 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 geçersiz bir inançtır.

Filozoflara göre "*birliğin*" bu anlamını anlattıktan sonra, G a z z â l î, kendi görüşünce bu anlam konusunda filozofların kendi kendileriyle çelişkiye düştükleri
484 hususları anlatmaya girişmiştir./

---

53. Burada deyimlendirildiği biçimiyle bu görüş, Aristo'nun Kategoriler kitabında yer almamaktadır. Burada yalnızca tümellerin tikellere yüklem olacağından söz edilmektedir. Bkz., *Kategoriler*, 5.

54. Bkz. Aristo, *De Anima*. II, 5. 417b, 21 - 25. Burada Aristo, duyumun bireyleri, bilginin de tümelleri kavradığını ve her ikisinin bir bakıma nefste yer aldığını söylemektedir. Böylece Aristo, dış idrak yetileriyle iç idrak yetilerini; duyum ve düşünmeyi birbirinden ayırmaktadır.

G a z z â l î der ki :

Bununla birlikte, filozoflar yüce Allah için şöyle derler : Allah ilkedir, ilktir, vardır, tözdür, birdir, öncesizdir, kalıcıdır, bilgilidir, akıldır, akıl sahibidir, akıl edilendir, fâ'ildir, yaratıcıdır, iradeli ve kudretlidir, diridir, sevendir, sevilendir, tatlıdır, tad alınandır, cömerttir ve salt iyiliktir. Filozoflara göre, bütün bunlar, kendisinde çokluk bulunmayan bir tek anlam taşırlar. Oysa böyle bir şey, gerçekten tuhaftır.

Daha sonra G a z z â l î 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 ilke'nin özü birdir; isimlerin çoğalması, ancak bununla ya bir şeyin ilişkisi olması (*izâfet*) 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./

485

Filozoflar derler ki: Allah'ın *ilk* olduğu söylendiği taktirde, bu o'nun kendisinden sonra gelen varlıklarla ilişkisi olması anlamına gelir.

Eğer Allah'ın *ilke* olduğu söylenirse, bu, kendisinden başkasının varlığının kendisinden geldiğine ve kendisinin onun nedeni olduğuna işarettir. Dolayısıyla böyle bir şey de, O'nun neden olduğu şeylerle ilişkisi bulunması anlamına gelir.

Eğer *"Allah var olandır"* denirse, bu *"Allah bilendir"* anlamına gelir.

Eğer Allah'ın 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 ta 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. Allah'ın özü işte bu niteliktedir, yani maddeden uzaktır. O halde Allah akıldır; Buna göre Allah'la akıl aynı anlamdadır.

Eğer *"Allah akıl sahibidir"* denirse, bu O'nun akıl olan özünün , özü olan

akılettiği nesneye sahip olduğu anlamına gelir; çünkü, Allah kendi özünün bi-
486 lincindedir ve Kendi özünü akılla kavramaktadır./ O halde, O'nun özü hem akıl-
la 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. Allah, 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 halinde olduğu halde, bizim sahip olduğumuz her şey, kimi kez kuvve halinde, kimi kez de fiil halindedir.

Eğer " *Allah yaratıcıdır, fâ'ildir, 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 alemin Allah'a oranı ile ışığın güneşe oranı arasında bir benzerlik yoktur. Böyle bir benzerlik yalnızca alemle ışığın nedenli olmaları bakımından söz konusudur; bunun dışında bir benzerlikten söz edilemez; çünkü güneş, kendisinden ışığın çıktığının bilincinde olmadığı gibi, ateş te 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, Allah, bizden birisi gibi de değildir. Sözgelişi, bir kimse hasta ile güneş arasında durunca, kendi isteği olmaksızın, kendisinden ötürü, hasta, güneşin sıcaklığından korunmuş olur. Oysa bu kimse, bu durumu
487 bilmekte/ve bu işi de zorla 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 herşeyin ilkesi olarak bilmesi ise, her şeyin ortaya çıkmasının bir nedenidir; çünkü bu alemde var olan düzen, Allah 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, herşeyin ondan çıkmasının bir nedenidir, onun her şeyi bilmesi, O-

nun özünü bilmesine hiçbir şey eklemez; çünkü O, kendisinin herşeyin bir ilkesi olduğunu bilmedikçe, kendi özünü de bilemez. Dolayısıyla ilk amaç sayesinde O'nun özü, ikinci amaç sayesinde ise bu alemde var olan her şey kendisince bilinmiş olur. O'nun fâ'il olmasının anlamı işte budur.

Eğer *"Allah kudretlidir"* denirse, bundan ancak, daha önce de ortaya koyduğumuz gibi, O'nun fâ'il 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 Allah'ın *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
488 bu anlamda O'nun hoşnut olduğu söylenebildiği gibi,/ hoşnut olanın da iradeli olduğu söylenebilir. O halde irade kudretten, kudret bilgiden, bilgi de özden başka bir şey değildir. Böylece bunların tümü özün kendisine indirgenmiş olur. çünkü Allah'ın nesneleri bilmesi, nesnelerden kaynaklanmış bir şey değildir. Aksi taktirde, Allah 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 suretini bilmemiz gibi, bir şeyin, bu şeyin suretinin bir sonucu olarak elde edilen bilgisidir. İkincisi ise, suretini görmediğimiz halde, kendi içimizde tasavvur edip, daha sonra da varettiğimiz bir şeyde olduğu gibi, kendi kendimize var ettiğimiz bilgidir. Böylece bilgi, varlıktan değil, suretin varlığı bilgiden kaynaklanmış olur. İşte İlk İlke'nin bilgisi bu ikinci bölüme girmektedir; çünkü düzenin Allah'ın özünde bulunması, düzenin O'nun özünden çıkmasının bir nedenidir. Gerçekten de, bir resmin ya da bir yazının suretinin yalnızca nefslerimizde bulunması, bu suretin var olması için yeterli olsaydı, bu taktirde bizim bilgimiz de kudretimiz ve irademizle aynı olurdu. Oysa eksikliğimizden ötürü, bizim düşünmemiz böyle bir sureti 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 adele 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 suret gerçekleşmiş olur. İşte bu nedenledir ki,nefslerimizde bu suretin bulunması, ne kudret, ne
489 de iradedir;aksine bizde bulunan kudret/ aslında adeleyi hareket ettiren ilkede bulunmaktadır ve bu suret, kudretin ilkesi olan bu hareket ettiriciyi hareket ettirmektedir. Oysa durum, zorunlu varlık için böyle değildir; çünkü O, kendi yöresinde bir takım güçler meydana getiren cisimlerden bileşik değildir; dolayısıyla O'nun kudreti, iradesi, bilgisi ve özü birdir.

Eğer *"Allah 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. Allah'ın diriliği ise, O'nun özünün aynıdır.

Eğer Allah'ın *"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 Allah'a 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 Allah'ın varlığına işaret eden bir sözcüktür. O halde bu durum, O'nun özünde bir çokluğu gerektirmez.

490 Eğer *"Allah 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 halde bu sözcük (kötülük sözcüğü) eksiklik ve kötülük imkanından dolayı olumsuzluğa işaret etmektedir. Kimi zaman da nesnelerin düzeninin nedeni olan şeye iyilik adı verilir; Nitekim İlk İlke, her şeyin düzeninin bir ilkesidir; dolayısıyla iyiliktir. Bu durumda, bu sözcük (iyilik sözcüğü), bir tür ilişki sonucu olarak varlığa işaret eder.

Eğer *'Allah zorunlu varlıktır"* denirse, bunun anlamı, başlangıçta ve sonda, O'nun varlığının bir nedeninin bulunmaması ve yokluğunun da bir nedeninin bulunmasının imkânsızlığıdır.

Eğer *"Allah sevendir, sevilendir, tatlıdır, tad alınandır"* denirse, bunun anlamı şudur. Allah her türlü güzelliğin, ihtişamın ve yetkinliğin kendisidir; dolayısıyla Allah yetkinlik sahibi olan tarafından sevilen ve aşık olunandır. Tatlılığın ise uygun olan yetkinliğin kavranmasından başka bir anlamı yoktur. Bilinenleri kavraması, suretinin 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 tad alacaktır. O'nun tad 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 üs-
491 tündedir. Dolayısıyla O'nun bu yetkinliği sevmesi ve ona aşık olması/, her tür-

lü sevginin; O'nun tad alması da, her türlü tad almanın üstündedir. Aslında bizim tad almamızla O'nun tad alması arasında hiçbir ilişki bulunmamaktadır; gerçekte O'nun tad alması bizim anladığımız anlamdaki tad alma, sevinç ve beğeniden daha yücedir. Ancak, Allah'taki 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 fâ'il"* kavramlarını kullanmaktayız. Dolayısıyla *"tad 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 tad 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 tad alma sözkonusu değildir. Bununla birlikte, İlk İlke için söz konusu olan tad alma, Melekler için söz konusu olan tad almadan daha üstündür; çünkü soyut akıllar olan Meleklerin varlığı özü bakımından mümkün, fakat başkası dolayısıyla zorunlu olan bir varlıktır, Yokluğun mümkün olması, 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 kavransın 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.

Filozofların görüşlerini açıklamanın yolu işte budur. Bu hususlar iki
492 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 halde 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 Allah'ın, bir çok sıfatlarla nitelendirilmesine rağmen, bir olduğu konusunda G a z z â l î, filozofların görüşlerini aktarırken, ileri sürdüklerinin büyük bir bölümünde doğruluktan ayrılmamıştır. Bu konuda onunla bir anlaşmazlığımız yoktur. Anlaşamadığımız nokta, G a z z â l î' nin İlk İlke'ye akıl adı verilip, onun olumsuz bir anlama işaret ettiğini söylemesidir. Aslında durum böyle değildir; çünkü E f l a t u n' un, aklın İlk İlke'den başka bir şey olup, İlk İlke'nin akılla nitelendirilemeyeceği biçimindeki görüşünün aksine, bu isim (akıl), A r i s t o c u f i l o z o f l a-

r a göre, O'nun özüne en çok özgü olan bir isimdir. Aynı şekilde G a z z â l î' nin ayrık *(soyut)* akıllarda bir imkân, bir yokluk ve bir kötülük halinin bulunduğu biçimindeki sözü de, filozofların görüşü değildir. O halde biz, G a z z â l î'nin, filozofların bu beş konudaki görüşlerini reddederken, söylediklerine dönelim.

493

ALTINCI TARTIŞMA

FİLOZOFLARIN SIFATLARIN İNKARI KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNİN REDDİ

G a z z â l î der ki:

Tıpkı M u ' t e z i l e gibi, filozoflar da, İlk İlke'nin bilgi, kudret ve iradesinin bulunamayacağı konusunda aynı görüştedirler. Filozoflara göre, bu kavramlar Şerî'atın 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 halde, 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 halde bu sıfatlar, İlk İlke'nin özü ile birlikte bulunsalar da, özün dışında bir takım şeyler olmaktan çıkamazlar. Böyle bir şey ise, zorunlu varlıkta bir çokluğun bulunmasını gerektirir ki, böyle bir şey imkânsızdır. İşte
494 bundan dolayıdır ki, filozoflar sıfatları inkar etmekte birleşmişlerdir. /

Derim ki:

Sıfatların çokluğunu inkar eden kimsenin karşılaştığı güçlük, çeşitli sıfatların bir tek öze işaret etmiş olmasıdır ki, bu durumda, sözgelişi, 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 bir takım 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 oluşturmasıdır. Fakat gerçekte özü dolayısıyla varlığı zorunlu olan bir şeyin bulunduğu kabul edildiği takdirde, bu güçlüğe 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 dola-
495 yı, yani bir birleştiricisi olmayan 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 koşuludur ve onun parçalarının bileşik-

liği meydâna 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. [55] Hatta A r i s t o 'ya göre, her bileşiklik, nedeninin bulunmaması bir yana, var olup, yok olucu bir şeydir.

İ b n S î n â 'nın zorunlu ve mümkün varlık konusunda izlemiş olduğu yönte-
496 min öncesiz bir bileşiğin inkarına iletmesine gelince,/ onun izlemiş olduğu yöntem, böyle bir sonuca iletmez; çünkü biz mümkünün zorunlu bir nedende son bulduğunu; 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 sureti bulunan her şeyin, kısaca her bileşiğin, kendisinin dışında bir fâ'ilinin 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, E ş ' a r î l e r i n, "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 şeylerden onların kavramlarının aynı şeyi ifade etmesi imkânsız olmayıp, zorunludur. Sözgelişi, bilgili bilgi do-
497 layısıyla bilgili ise, bilgiliyi bilgili yapan şeyin / bilgili olması daha uygun olur; 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 halde, çeşitli biçimlerde ilişkili, olumsuz ya da kuruntuya dayalı bir çok sıfatlara sahip olması inkarı mümkün olmayan bir husustur. Bu durum, bir şeyin hem var, hem bir, hem mümkün, ya da zorunlu olmasına benzer; çünkü bir tek şeyin kendisi, kendisinden, kendisinden başka bir şeyin çıkması bakımından, kudretli ve fâ'il diye; birbirine karşıt olan iki fiilden birini belirlemesi bakımından, iradeli diye; yaptığı işi kavraması bakımından bilgili
498 diye / ve bilgi de bir 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 halinde bulunan bir çok sıfatlara sahip basit bir tek varlığın bulunmasıdır. Bu sıfatların kuvve halinde bulun-

---

55. "El" örneği Aristo'da *De Generatione Animalium*, I, 19. 726b, 22'de geçmektedir. Başka kitaplarında ise Aristo, parmak örneğini *(Metafizik*, VII, 10; 1035b, 25) ve ceset örneğini *(Meteorologica*, IV, 12. 389b, 31) vermektedir.

malarına gelince, filozoflara göre, bir şeyin fiil halinde bir, kuvve halinde ise çok olması imkânsız değildir. Onlara göre, tanımlanan şeye oranla tanımın parçalarının durumu işte böyledir.

G a z z â l î, "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 bulunsalarda,]' 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.

G a z z â l î, filozofların görüşlerini aktardıktan sonra, der ki :

499 Filozoflara şöyle denebilir : Bu tür / bir çokluğun imkânsızlığını nasıl biliyorsunuz ? Aslında siz, M u' t e z i l e dışındaki bütün müslümanlara karşı çıkıyorsunuz. O halde 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. Filozofların 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 yanlızca biri ötekine muhtaç olmadığı halde, 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 halinde ise, bunlardan hiçbirisi zorunlu varlık değil demektir; çünkü zorunlu varlık kendi başına var olan şey anlamına gelir ve böyle bir varlık ta 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 imkansız olmuş olur. O halde 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 bulundu-
500 ğunu / ve zorunlu varlığın, ne kendi özünde ne de özünün dışında var olmasını sağlayan hiçbir nedenin bulunmadığı anlamına geldiğini kabul ettikleri taktirde, onlar, filozofların kendilerini kabul etmek zorunda bıraktıkları sonuçtan kaçamazlar; çünkü sıfatlar, öz dolayısıyla varlıklarını sürdürselerdi, öz varlığı özüyle 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 E ş' a r î l e r, 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 fâ'il bir nedeni bulunmayan bir varlığa iletir.

G a z z â l î der ki :

Buna şu itirazda bulunulabilir: [Yukarıda sözü edilen] olasıklardan 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 çokluğun inkârına dayandırılmakla tamamlanabileceğini söylemiştik. O halde, 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 fâ'il bir nedeni bulunmayanı anlıyorsanız, niçin böyle bir şeyi söylemek gereğini duyuyorsu-
501 nuz? / Nasıl ki zorunlu varlığın özü öncesiz olup, bir fâ'ili yoksa, aynı şekilde onun sıfatının da kendisiyle birlikte öncesiz olup, bir fâ'ilinin 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 fâ'ili bulunmayan bir varlıktır. O halde böyle bir anlayışı imkânsız kılan şey nedir?

Eğer *"mutlak zorunlu varlık, ne fâ'il ne de alıcı bir nedeni bulunan varlıktır; çünkü onun alıcı bir nedeninin bulunduğu kabul edilirse, onun nedenli olduğu da kabul edilmiş olur"* denirse, deriz ki: Alıcı olan özün, alıcı bir neden olduğunu söylemek, sizin kullanmış olduğunuz deyimlerdendir ve sizin bu deyiminize uygun düşen bir zorunlu varlığın bulunduğuna hiçbir kanıt ta 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 fâ'ilinin bulunmaması gibi, fâ'ili bulunmayan, fakat onun özünde var olduğu düşünülen bir takım sıfatlara sahiptir. O halde 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 *"fâ'il 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,
502 onun özü başkası dolayısıyla var değildir./ Nitekim bizim bilgimiz de bizim özümüzde olup, özümüz onun mahallidir, fakat özümüz bir mahalde değildir. Dolayısıyla sıfatın fâ'il nedeninin sonsuzca zincirleme gitmesi, özle birlikte son bulur; çünkü tıpkı özün bir fâ'ilinin bulunmaması gibi, sıfatın da bir fâ'ili yoktur; daha doğrusu, bu niteliğe sahip olan öz, ne kendisinin ne de sıfatının nedeni bulunmadığı halde, sürekli olarak vardır. Alıcı nedene gelince, bu nedenin sonsuzca zincirleme 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 katını ortaya koymak için yeterlidir.

Eğer zorunlu varlıktan, sonsuzca gidişi sona erdirecek fâ'il bir nedeni bulunmayan bir varlıktan başka bir şey anlaşılıyorsa, 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:

G a z z â l î, " oysa birinci olasılığı, yani mutlak ikiliği, sizin geçersiz kılmanıza ilişkin bir kanıtınızın bulunmadığını bundan önceki tartışmada açıklamış ve bu konunun [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 birbirlerine muhtaç olmamaları ve kendi başlarına bağımsız birer tanrı olmaları sonucunu doğuracaktır ki, böylece burada bir ikilik sözkonusu olacaktır; çünkü burada nitelik ile nitelenenin bir olmasını sağlayacak
503 bir anlam bulunmamaktadır./ Filozoflar, bu tür bir çokluğu geçersiz kılarken, Tanrı'daki 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, G a z z â l î 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 G a z z â l î diyor ki

Oysa bu konuda şöyle demek gerçeğe daha uygun olur: 'Öz, kendi ba-

şına 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.

504

G a z z â l î bu sözüyle şunu anlatmak istemektedir. 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 bir çok sıfatların özü olamayacağını kanıtlamak zorunda bırakacaktır. Oysa ileri sürdükleri ilkelere göre, onların böyle bir şeyi kanıtlamağa güçleri yetmez.

Daha sonra G a z z â l î, onların bu olasılıktan çıkarmağa çalıştıkları imkânsızlığın başlangıcı olmadığını açıklamağa girişmekte ve şöyle demektedir:

Bu konuda şöyle denebilir: Eğer siz, zorunlu varlıktan fâ'il bir nedeni bulunmayanı anlıyorsanız, niçin böyle bir şeyi söylemek gereğini duyuyorsunuz? Nasıl ki zorunlu varlığın özü öncesiz olup, bir fâ'ili yoksa, aynı şekilde onun sıfatının da kendisiyle birlikte öncesiz olup, bir fâ'ilinin bulunmadığını söylemek neden imkânsız olsun?

Derim ki

Bütün bunlar, sıfatların inkarı konusunda varlığı özüyle zorunlu olanı ispat ederken, İ b n S î n â'nın izlemiş olduğu yolu izleyen bir kimseye yapılmış bir itirazdır. Burada birliğin zorunlu olması ve E ş'a r î l e r i n de bunun böyle olduğunu kabul etmek zorunda bırakılmaları konusunda izlenmesi gereken en doyurucu yol, M u't e z i l e'nin izlemiş olduğu yoldur. Çünkü M u't e z i l e mümkünden gerçek mümkünü anlamakta ve İlk İlke'nin dışında kalan şeylerin bu nitelikte olduğunu ileri sürmektedir. / M u't e z i l e'nin karşıtları olan E ş'a r î l e r de bunun böyle olduğunu kabul etmekte, ayrıca her mümkünün bir fâ'ilinin bulunduğu ve sonsuzca gidişin, kendi özünde mümkün olmayan şeye varmakla, sona erebileceğini ileri sürmektedirler. E ş'a r î l e r i n karşıtları (Mu'tezile) da onların bu görüşünü kabul ederler. M u't e z i l e onların bu görüşünü kabul edince, bu görüşün, kendisinde imkân halinin 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 E ş'a r î l e r i n bu konuda şöyle demeleri gerekmektedir: Gerçek imkânın, kendisinden soyutlandığı varlığın basit olmayıp, fâ'il bir nedeni bulunmayan öncesiz bir varlık olması gerekir. İşte bundan dolayıdır ki, E ş'a r î l e r i n İlk İlke'nin, zorunlu varlık olması dolayısıyla, basit bir varlık olduğuna ilişkin kanıtları yoktur.

505

Daha sonra G a z z â l î şöyle diyor :

Eğer "mutlak zorunlu varlık ne fâ'il ne de alıcı bir nedeni bulunan varlıktır, çünkü onun alıcı bir nedeninin bulunduğu kabul edilirse, [onun nedenli olduğu da kabul edilmiş olur]" (56) denirse . . . .

G a z z â l î bu sözüyle şunu anlatmak istemektedir: Eğer filozoflar, kesin kanıt, zorunlu varlığın fâ'il bir nedeni bulunmadığı ve dolayısıyla onun alıcı bir nede

56. Bu cümle İbn Rüşd'ün metninde yer almıyor. Buraya Gazzâlî'nin söz konusu yapıtından alarak ekledik.

506 ninin de bulunmadığı sonucuna iletmektedir,/ sizin, bir özün ve sıfatların varlığını kabul etmeniz durumunda, alıcı bir nedenin varlığını da kabul etmeniz gerekmektedir" derlerse . . .

Daha sonra G a z z â l î, 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 bulunduğuna hiçbir kanıt da yoktur. Tek kanıt, neden ve nedenlilerin sonsuzca gidişini sona erdiren ucun varlığının ortaya konması konusudur.

G a z z â l î bu sözüyle E ş'a r î l e r i n, sıfatları taşıyan bu özün alıcı bir neden olduğunu kabul etmediklerini; [eğer böyle bir şeyi kabul etselerdi], bu özün fâ'il bir nedeninin bulunduğunu da 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, fâ'il nedeni bulunmayan bir varlığa işaret ettiğini anlatmak istemektedir.

Derim ki : Bu itiraz, onların kanıtlarına göre, yerinde bir itirazdır. E ş'a r î l e r, filozofların, *"fâ'il bir nedeni bulunmayanın alıcı bir nedeni de yoktur"* biçimindeki görüşlerini kabul etseler bile, onların görüşlerine bir zarar gelmez, çünkü onların ka-
507 bul ettikleri öz, ancak İlk İlke'ye ait olmayan sıfatları alandır; zira onlar,/ sıfatların öze eklenmiş olduklarını kabul edip, Hristiyanların yaptıkları gibi, onların özünü sıfatlar olduklarını kabul etmezler.

Daha sonra G a z z â l î şöyle diyor :

Eğer "fâ'il 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 gerekir ve bu da fâ'il nedenin durumunda olduğu gibi, mahalli bulunmayan bir varlığa iletirdi" denirse,
G a z z â l î, bu itirazı ileri sürenlere karşılık vererek, der ki:

Bu görüşünüz doğrudur; dolayısıyla böyle bir sonsuzca gidişi 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 mahalde değildir.

Derim ki :

Bu sözün, gerek G a z z â l î'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
508 bulunmamaktadır. [Aslında üzerinde konuşulan sorun şu idi]:/ Acaba alıcı bir nedeninin bulunması İlk Fâ'il'in bir koşulu mudur? Çünkü alıcı nedenlerin sonluluğunu araştırmak, fâ'il nedenlerin sonluluğunu araştırmaktan başkadır. Alıcı nedenlerin varlığını kabul eden kimse, alıcı maddelerin dışında bir İlk Fâ'il'in varlığını kabul ettiği

gibi, bu alıcı nedenlerin sonsuzca gidişinin de İlk Fâ'il'in dışında alıcı bir ilk nedende son bulduğunu zorunlu olarak kabul etmiş olur. Buna göre, İlk Fâ'il'in bir maddesi bulunsaydı, bu madde ne ilk alıcı nedende ne de onun dışındaki öteki varlıkların alıcılarında bulunurdu; başka bir deyişle, gerçekte İlk Fâ'il 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 halinde, bu alıcı İlk Fâ'il'den çıkan öteki varlıkların varlığının koşulu olan alıcılar cinsinden değildir. Fakat madde, İlk Fâ'il'in varlığının bir koşulu olsaydı, onun, nesnelerin bütün fâ'illerinin varlığının da bir koşulu olması gerekecek ve dolayısıyla madde, her fâ'il fiilini ancak bir alıcı varlık üzerinde yaptığı için, sadece fâ'ilin fiilinin varlığının bir koşulu olmayacak, aynı zamanda fâ'ilin varlığının da bir koşulu olacak ve bunun bir sonucu olarak ta her
509 fâ'il bir cisim olacaktı./

İşte bütün bu hususları E ş'a r î l e r kabul etmedikleri gibi, red de etmezler. Eğer filozoflar, E ş'a r î l e r e, bu sıfatlarla nitelendirilen bu özün bir cisim olması gerektiğini söylerlerse, onlar filozoflara şu karşılığı verirler: Size göre, nefs cisim olmadığı halde, 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 (A r i s t o'nun) yapıtlarında bulunmakta olup, İ b n S î n â ve bu konuya değinen öteki Müslüman düşünürlerin bu konuda ortaya koyduğu yapıtlarda yer almamaktadır; çünkü onların bu bilimle ilgili olarak ortaya koydukları, sanıya dayalı görüşler cinsindendir; zira bu görüşler özel değil, genel, yani araştırılan şeyin tabiatının dışında kalan bir takım öncüllerden kaynaklanmaktadır.

G a z z â l î'nin,

"dolayısıyla sıfatın fâ'il nedeninin sonsuzca zincirleme gitmesi, özle birlikte son bulur; çünkü, tıpkı özün de bir fâ'ilinin bulunmaması gibi, sıfatın da bir fâ'ili yoktur; daha doğrusu bu niteliğe sahip olan özün ne kendisinin ne de sıfatının bir nedeni bulunmaktadır",

510 sözüne karşılık,/ derim ki :

Bu, filozofların kabul etmedikleri bir görüştür; aksine onlar bu konuda şöyle derler: İlk Fâ'il'in koşulu, herhangi bir sıfatı kabul etmemesidir; çünkü kabul etmek maddeye işaret eder; dolayısıyla fâ'ilin herhangi bir sıfata sahip olduğunu düşünmekle değil, kesinlikle fâ'ili bulunmayan ve bir fâ'ilinin bulunmasını gerektiren bir sıfatla nitelendirilemeyen bir fâ'ille sonsuzca gidişi sona erdirmek mümkündür; çünkü varlığının bir koşulu olan alıcı bir neden sayesinde var olan bir ilk fâ'il 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 halinde, kendi başına var olması gerekecek ve koşullu, koşulla birleşmiş olmak için, fâ'il 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 düşünül-
511 mesi mümkün değildir./

G a z z â l î der ki :

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 ilke'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 G a z z â l î, bu görüşü reddederek, der ki:

Bu yöntem, ifade biçimi farklı olmakla birlikte, birinci yötemin aynıdır. O halde biz deriz ki: Niteliğin öze bağlı olmasından ve özün de onun nedeni olmasından, özün onun fâ'il nedeni olduğunu ve dolayısıyla onun özün eseri olduğunu anlıyorsanız, durum hiç te böyle değildir; çünkü kendi özümüze oranla böyle bir şey bizim bilgimizde söz konusu değildir; zira bizim özlerimiz, kendi bilgimizin fâ'il bir nedeni değildir. Eğer siz, bundan özün bir mahal olduğunu ve sıfatın bir mahalde olmaksızın kendi başına var olduğunu anlıyorsanız,
512 bu görüş 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 halde niteliğin öncesiz olduğu ve dolayısıyla bir fâ'ili bulunmadığı halde, bir özde bulunmasi niçin imkânsız olsun?

Filozofların bu konudaki bütün kanıtları, *"mümkün"*, *"câiz"*, *"bağlı"*, *"zorunlu"* ve *"nedenli"* gibi bir takım benimsenemeyecek sözcükleri kullanmak suretiyle, bir ürküntü yaratma amacı taşımaktadır. Fakat böyle bir şey kabul edilemez. Bu konuda şöyle denebilir: Eğer bundan, onun bir fâ'ilinin bulunmadığı anlatılmak isteniyorsa, durum hiç te böyle değildir. Eğer bundan, ancak, bir fâ'ili 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 bir çok sözle ifade etmektir. Bu konuda karşıtlar arasında görülen ayrılık, bir tek noktada toplanmaktadır. Bu nokta da, alıcı bir nedeni bulunan nesnenin bir fâ'ilinin bulunup, bulunamayacağı hususudur. Kelamcıların benimsediği il-
513 kelere 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 fâ'ile 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, koşullunun varlığının fâ'il nedeni olması mümkün değildir; çünkü bizim özümüz kendimizde bilginin bulunmasının fâ'il bir nedeni olmayıp, kendimizde bilginin bulunmasının bir koşuludur. İşte bundan dolayıdır ki, bu ilkelere göre, koşulun koşullu ile birlikte bulunmasını gerektirecek fâ'il birnedeninbulunması zorunludur. Koşul ve koşulludan oluşan her bileşikte de bu durum söz konusudur. Fakat bütün bu ilkeler, filozoflar, göğü öncesiz kabul ettikleri halde, onu öz ve sıfatlar olarak gördükleri için geçerliliğini yitirmektedir; çünkü filozoflar, bu ilkelerin bir gereği olarak, göğün dış dünyadaki fâ'ile benzer bir fâ'ilinin 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 bir takım sıfatlarla yetkinlik kazanır ve dolayısıyla bu öz bu sıfatlarla varlığını kazanmış olur; zira biz,
514 bilgi, kudret ve irade sayesinde bilgili olmayan varlıklardan daha üstün olmuş oluruz./ Kendisinde bu sıfatlar bulunan özümüz, hem bizim için, hem de cansız varlıklar için, ortaktır. O halde, nasıl olur da bu tür sıfatlar bizim özümüze bağlı bir takım ilintiler olabilir? İşte bütün bu sözler, özünlü (nefsânî) ve ilintili sıfatları benimsemeyenlerin sözleridir.

G a z z â l î der ki :

Büyük bir olasılıkla filozoflar, benimsenmeyecek bir takım 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 İlke, bu sıfatlara gereksinme duymaksızın, mutlak anlamda kendi kendine yeterli olamaz; çünkü mutlak anlamda kendi kendine yeterli olan varlık, kendisinden başkasına muhtaç değildir.

Daha sonra G a z z â l î, 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 söylemeğe benzer: Yetkin, yetkinliğe muhtaç olmayandır; özü için yetkinlik sıfatlarının varlığına muhtaç olan ise, eksik bir varlıktır. O halde, 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 bir takım sıfatların varlığı dışında, bir anlamının bulunmadığı söylenebilir. Bu durumda tanrısallığı (ilâhiyye) tamamlayan yetkinlik sıfatları nasıl olur da sözcüklere dayalı bu tür hayali kanıtlarla inkâr edile-
515 bilir? /

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 özleri dolayısıyla mı, yoksa

başka sıfatlar aracılığıyla mı yetkin oldukları sorulabilir ve bu durum özüyle yetkin olanda son bulur. O halde, başkası dolayısıyla yetkin olan, yukarıda sözü edilen ilkeler kabul edildiği taktirde, zorunlu olarak kendisine yetkinlik sıfatlarını sağlayan bir varlığa muhtaç demektir; aksi taktirde o, eksik bir varlık olurdu. Özü dolayısıyla yetkin olana gelince, bu kendi özü dolayısıyla var olan gibidir. O halde, 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 taktirde bu varlık, eksik bir öz ve bu özü yetkinleştiren bir takım sıfatlardan bileşik olurdu. Durum böyle olduğuna göre, bu varlıkta nitelik ve nitelendirilen aynı şeydir ve kendisinde bulunan farklı bir takım sıfatlardan çıktığı için, kendisine mal edilen fiiller de, bir ilişkinin sonucu olarak vardır.

G a z z â l î, filozoflara cevap vererek der ki:

516 Bizim ve Allah'ın bu anlamda/ aynı durumda bulunmamızdan, yani bizim özümüzün yetkinliğinin bir takım 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 te, özünden ötürü bileşik ve başkasından ötürü bileşik olmak üzere, iki bölüme
517 ayrılamaz./ Dolayısıyla varlıkların öncesiz bir varlıkta son bulması gibi, bileşiğin öncesiz bir bileşikte son bulması gerekmez. Bukonudandaha 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 ta 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 halinde var olanın fiil halinde çıkmasıdır. Hareket ve hareketli konusunda da durum böyledir. Oysa varlık böyle değildir; çünkü varlık öze eklenmiş bir nitelik değildir. Kimi kez kuvve halinde, kimi kez de

fiil halinde 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 A r i s t o c u l a r a göre, madde ve suretlerden meydana gelmiş olan bileşiklerin durumunda da görüldüğü gibi, iki ayrı
518 yönden, ötekinin / varlığının koşulu olması, ya onlardan hiç birinin 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 mümkün değildir. İşte bundan dolayıdır ki, bu tür bileşikler var olup, yok olucudur ve dolayısıyla onların kendilerini yokluktan varlığa çıkaran bir fâ'illerinin bulunması zorunludur.

İkinci olasılığa, yani bileşiğin iki parçadan hiç birinin ötekinin varlığının bir koşulu olmamasına gelince, bu tür parçalardan hiç birinin 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;
519 çünkü ilintili olarak birliğe sahip olan öncesiz bir şeyin bulunması mümkün değildir./

Üçüncü olasılığa, yani bileşiğin iki parçasından yalnızca birinin, ötekinin 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, E ş' a r î l e r i n yolunu izleyerek, açıkça her cismin sonradan yaratılmaş olduğunu kabul etmesi doğru değildir; çünkü öncesiz bir bileşik bulunsaydı, bir takım öncesiz ilintiler de bulunmuş olurdu ki, bu ilintilerden birisi bileşikliktir; zira ilintilerin sonradan yaratılmış olmalarının zorunluluğunu E ş ' a r î l e r i n, 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 bitişikliğin; bir sükun bulunmaksızın, bir hareketin bulunması mümkün olurdu. Böyle bir şey mümkün olsaydı, öncesiz bir takım ilintilere sahip olan bir cismin bulunması da mümkün olur ve E ş' a r î l e r i n, sonradan var olan şeylerden yoksun olmayan şeyin, sonradan var olduğunu söylemeleri 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
520 böyle olunca, bir, bir olması bakımından, her bileşikten önce gelir./ Bu tek fâ'il 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 halinden fiil haline çıktığı anda ilişen fâ'il, zorunlu olarak sonradan yara-

tılmış bir fâ'il olup, eseri de zorunlu olarak sonradan yaratılmıştır. İlk Fâ'ile gelince, O'nun eserine ilişmesi süreklidir: eseri ise, gücüyle birlikte sürekli olarak bulunur. İşte İlk Fâ'il'in *(Allah'ın)* bütün varlıklarla ilişkisinin bu biçimde anlaşılması gerekir. Bütün bu hususların burada açıklanması mümkün olmadığı için, şimdilik bunları açıklamaktan vaz geçelim; çünkü buradaki amacımız, [G a z z â l î'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 halde gelin, konumuza dönelim.

G a z z â l î der ki :

Filozofların bu meselede izlemiş oldukları yöntemler hayale dayanmaktadır. Ayrıca onlar, özün kendisi için kabul etmiş oldukları bütün nitelikleri reddedecek güce de sahip değillerdir; çünkü onlar, onun bilgili olduğunu kabul
521 ederler ve/bu da onları, bilginin soyut varlığa eklenmiş bir şey olduğunu kabul etmek zorunda bırakır. Dolayısıyla onlara şu soru yöneltilebilir: *"Siz, İlk'in kendi özünden başkasını bildiğini kabul ediyor musunuz?"* Bu soru karşısında, onlardan bazıları böyle bir şeyi kabul ederler, bazıları da İlk'in kendi özünden başkasını bilmediğini ileri sürerler. Birinci görüşü İ b n S î n â benimsemiştir; çünkü o, İlk'in bütün nesneleri zamanla kayıtlı olmayan tümel bir biçimde bildiğini; fakat O'nun tikelleri tek tek kavraması, bilgilinin özünde bir değişikliği gerektireceği için, onları bilmediğini ileri sürmektedir.[57]

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 söylerseniz, bu durumda bir çokluğun bulunduğunu kabul etmiş ve koyduğunuz kurala ters düşmüş olursunuz. Eğer kendi özünü bilmesinin aynı olduğunu söylerseniz, sizin, bir insanın başkasını bilmesinin, kendi özünü bilmesinin ve dolayısıyla kendi özünün aynı olduğunu ileri süren bir kimseden hiçbir farkınız kalmaz. Böyle bir şeyi ileri süren kimsenin ise, aklında bir eksiklik var demektir. Bu konuda şöyle denebilir: Belirli bir tek şeyin tanımında olumluluk ve olumsuzluğu bir araya getirmek kuruntu yetisinde bile mümkün değildir; dolayısıyla belirli bir tek şeyin bilinmesinin, o şey belirli bir tek şey olduğu için, aynı anda hem var hem de yok olduğu düşünülemez. İnsanın kendi özünden başkasını bilmeksizin kendi özünü bilmesi kuruntu yetisinde düşünülebileceğine göre, onun başkasını bilmesinin kendi özünü bilmesinden farklı olduğu söylenebilir; çünkü bu her ikisi aynı olsaydı, onlardan birinin yokluğu ötekinin de yokluğunu, birinin varlığı ötekinin de varlığını gerektirirdi. Zira Zeyd'in aynı anda hem var hem de yok
522 olması imkânsızdır; oysa/ böyle bir şey aynı anda hem başkasını hem de kendi özünü bilmek konusunda imkânsız değildir. O halde, İlk'in aynı anda hem kendi özünü hem de başkasını bilmesi konusunda da durum böyledir; çünkü bunlardan biri bulunmaksızın ötekinin varlığını düşünmek mümkündür; dola-

57. İbn Sınâ, *Kitâb eş - Şifâ*, el - İlâhiyyât I, ss. 358 - 362; krş., *el - İşârât ve't - Tenbîhât*, ss. 182 - 185.

yısıyla bunlar, iki ayrı şeydir. Oysa [İlk'in] özü bulunmaksızın özünün varlığını düşünmek mümkün değildir. Eğer bütün durumlarda böyle bir şey söz konusu olsaydı, yukarıda sözü edilen düşünce imkânsız olurdu. O halde, İlk'in kendi özünden başkasını bildiğini kabul eden her filozof kesinlikle bir çokluğun bulunduğunu da kabul etmiş olur.

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.İkincisi 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 bilmesiy-
523 le aynı olurdu; çünkü 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.

G a z z â l î'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 bilmezdi, 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 inkar etmek demektir, çünkü bilinenle bilginin aynı şey olması bakımından bilinen bilen-
524 den soyutlandığı takdirde, insanın kendi özünü bilmesi de ortadan kaldırılmış olur./ Bilgiden başka bir şey olması bakımından bilinene gelince, bu, insandan farklıdır ve bu bilginin insandan soyutlanması, insanın kendi özünü bilmesinin ortadan kaldırılmasını gerektirmez. Bireyler konusunda da durum böyledir; çünkü Zeyd'in Amr'ı bilmesi Zeyd'in kendisi değildir. İşte bundan dolayıdır ki, Zeyd'in Amr'ı bilmediği halde, kendi özünü bilmesi mümkündür.

G a z z â l î der ki :

Bu konuda bir kimse şöyle diyebilir: İlk, ilk amaç bakımından, başkasını bilmeyip, kendi özünü her şeyin ilkesi olarak bilmektedir. Bunun bir sonucu olarak, onun, ikinci amaç bakımından, 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 yoluyla girmedikçe, başkasının ilkesi olarak

bilmesi mümkün değildir ve onun özünün bir takım gerekliliklere sahip olması da imkânsız değildir. Böyle bir şey onun özünün mahiyetinde bir çokluğun bulunmasını gerektirmez ; yalnızca onun kendisinde bir çokluğun bulunması imkansızdır.

Buna bir kaç yönden cevap verilebilir : Birincisi şudur : Sizin, onun kendi özünü bir ilke olarak bildiğini söylemeniz, gerçeğe uygun olmayan bir yargıdır. gerçekte onun yalnızca kendi özünün varlığını bilmesi gerekir. Onun bir ilke olduğunu bilmesine gelince, bu bilgi varlığı bilmeye eklenmiş bir bilgidir ; çünkü ilke olma, özle olan bir ilişkiyi ifade eder ; dolayısıyla onun, özünü bildiği hal-
525 de, böyle bir ilişkiyi bilmemesi mümkündür. Eğer ilke olma, bir ilişkiyi ifade etmeseydi, onun özü 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 halde, kendi özünü bilmesi nasıl mümkünse, aynı şekilde İlk'in bir neden olması da eseriyle bir ilişkiye sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlayıcı sonuç, filozofların salt şu sözlerinden de anlaşılmaktadır : 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 halde, öz bir tek olduğundan, özü bilmeksizin, özü bilmenin düşünülmesi mümkün değildir.

Derim ki:

Filozofların bu adamla (G a z z â l î ile) bu konudaki tartışması, filozofların koydukları bir takım 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, G a z z â l î'nin onlara karşı ileri sürdüğü bütün bu sonuçlar onları bağlamaz. Aslında filozoflara göre, cisim olmayan varlık, özünde, yalnızca bilgidir ; çünkü filozoflar, suretlerin, salt madde-
526 lerde 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 suretlerin, nefste maddelerinden soyutlandıklarında, bilgi ve akıl olduklarını ve aklın da maddeden soyutlanmış suretlerden başka bir şey olmadığını görmüşlerdir. Kendi tabiatının aslında soyutlanmamış olan nesnelerin bilgi ve akıl olmaları daha da uygun düşer. Nesnelerin aklî kavramları, nesnelerin gerçekliliklerini oluşturduğu ve akıl da aklî kavramların kavranmasından başka bir şey olmadığı için, bizde bulunan akıl, akılla kavranabilen olması bakımından, akılla kavranabilenin kendisidir. O halde, akılla akledilen arasında, akıledilirlerin, tabiatlarında akıl bulunmayan, ancak aklın, suretlerini maddelerden soyutlamasıyla akıl haline 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 bulunuyorsa, 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 kavranmasmdan başka bir şey değildir. Bununla birlikte, ayrık aklın, var olan

527 nesnelerin ve onların düzeninin akılla kavranmasında / var olan nesnelere dayanmaması ve onun akılla kavradığı şeyin bu nesnelerden sonra gelmemesi zorunludur ; çünkü bu nitelikte [olmayan] [58] 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 aklî 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
528 varlığın / eseri olup, nedeni olmazdı 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 halindeki bir bilgidir. Öte yandan ayrık aklın yalnızca kendi özünü kavradığını ve kendi özünü kavramak suretiyle de bütün 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 fâ'il güçlerdir ki, filozoflar bunlara *"tabiatlar"* adını verirler. Öyle görünüyor ki, her varlıkta aklın düzen ve tertibine göre işleyen bir takım 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 üstünde yer alan ve ne tümel ne de tikel olan bir akıldan ileri
529 gelmesi mümkündür./

Eğer filozofların görüşünden bunu anlarsan, burada G a z z â l î'nın filozoflara karşı ileri sürdüğü kuşkuların hepsi sence çözümlenmiş olur. Görülmeyen alemdeki aklın insan aklına benzediğini kabul edersen, sözü edilen bu kuşkulara düşmen kaçınılmaz olur ; çünkü bizdeki akla çokluk ve fazlalık ilişmiştir. Öteki akla gelince, bu akla böyle bir şeyin ilişmesi söz konusu değildir ; çünkü o, dünyadaki akılla kavranan şeylere ilişen 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 te yok değildir. Bizdeki akla bu benzerliği veren işte o akıldır; çünkü o akıldaki akıledilirler, bizim aklımızdaki akıledilirlere ilişen eksikliklerden uzaktır. Sözgelişi, akıl ancak akıledilir olması bakımından akıledilir olmuştur ; çünkü her yönden akıledilir olan bir akıl bulunmaktadır ; zira kendisinde eksik bir nitelik bulunan

58. Anlam açısından bu tümcenin olumsuz başlaması uygun düştüğü için, "bu nitelikte olan" yerine "bu nitelikte olmayan" deyişini yeğledik.

530 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 halde, 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 edilir-
531 se,/ varlıklar hakkında herhangi bir bilgisinin bulunmaması gerekir. Ne kadar tuhaftır ki, filozoflar hem yüce Allah'ta hem de yaratıklarda bulunan sıfatları, yaratıklardaki sıfatlara ilişen eksikliklerden soyutlamışlar ve bizde bulunan aklı O'nda bulunan akla benzetmişlerdir ; aslında O'nun aklı böyle bir soyutlamaya en layık olandır. Bu konuda şimdilik bu kadarı yeterlidir. Bununla birlikte, her olasılığa karşı G a z z â l î' nin bu bölümdeki öteki görüşlerini de zikredelim ve düştüğü yanılgılar konusunda uyarıda bulunalım.

G a z z â l î 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 bilinenden biri kuruntu yetisinde onu ötekinden ayıran bir ayırımı kabul eder ve dolayısıyla onlardan birini bilmek ötekini bilmenin aynı olamaz ; çünkü onlar aynı olsaydı, biri bulunmaksızın ötekinin varlığını düşünmek im-
532 kânsız olur ve her ikisi aynı şey olduğu için, bir *"başka"* bulunmazdı./ Burada *"ikinci amaç"*tan söz etmek te bir degişiklik yaratmaz.

Öte yandan göklerde ve yerde olan en küçük bir şeyin bile Allah'ın bilgisinin dışında kalamayacağını söyleyen bir kimsenin, Allah'ın her şeyi tümel bir biçimde bildiğini söylemedikçe, çokluğu reddetmeye nasıl giriştiğini keşki bilebilseydim! Aslında Allah'ın bildiği tümellerin bir sonu yoktur ; dolayısıyla bunlar ne kadar çok ve değişik olsalar da, onlara ilişmiş 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 çoğalmak-

ta 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 bir çok bilginin bulunması yönünden farklı olan bir bilgi ile
533 bilmesi imkânsız değildir./ Ancak onlara göre, imkânsız olan, aklın akıledilirle yetkinlik kazanması ve onun eseri olmasıdır. Eğer O başkasını, bizim aklımızla kavradığımız gibi kavrasaydı, O'nun aklı akıledilir bir varlığın eseri olur, nedeni olmazdı. Oysa kesin kanıt ta 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 Allah'tan bu türlü bir çokluğun kaldırılması, cedel yöntemine başvurulmadıkça, bilinenlerin çokluğunun reddedilmesini gerektirmez. Dolayısıyla G a z z â l î' nın, 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
534 yönünden ilişmesidir ki, bu mekansal çokluğa benzer;/ ikincisi ise, bilinenlerin kendi başlarına bizim aklımızdaki çokluğudur; başka bir deyişle, *"var olan"* diyebileceğin *İlk Cins*'e, onun kendi altında yer alan bütün türlere bölünmesiyle ilişen çokluktur; çünkü akıl alemde 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 halinde değil, kuvve halinde bilir. Kuvve halindeki bilgi ise, fiil halindeki bilgiden eksiktir. Bizim bilgimiz ne kadar çok tümellik kazanırsa, o kadar kuvve halindeki bilgi duru-
535 muna girer ve o kadar da eksik bir duruma gelir./ Oysa öncesiz bilginin, her ne biçimde olursa olsun, eksik olması mümkün değildir ve onda kuvve halindeki bir bilgi de bulunamaz; çünkü kuvve halindeki bilgi maddede bulunan bir bilgidir. İşte bundan dolayıdır ki, filozoflar, *İlk Bilgi*'nin fiil halindeki bir bilgi olması; onda tümel bir bilginin bulunmaması ve cinsten doğan türlerin çokluğu gibi, kuvve halinden doğan bir çokluğun da bulunmaması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bizim fiil halinde sonsuz olanı kavrayamamamız, ancak bizce bilinenlerin birbirlerinden ayrı olmalarından ileri gelmektedir. Eğer bilinenleri birleştiren bir bilgi bulunsaydı, bu bilgide 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 Allah'tan soyutlandığını kabul edersek, bu durumda O'nun bilgisi fiil halinde bir tek bilgi demektir. Fakat insan aklının bu bir tek bilginin niteliğini kavraması ve onun gerçekliğini düşünmesi imkânsızdır; çünkü insan bu birliği kavra-

saydı, onun aklı Allah'ın aklı ile aynı olurdu. Böyle bir şey ise imkânsızdır. Bizim bireyi bilmemiz, fiil halindeki bir bilgi olduğu için, O'nun bilgisinin, tümel ve bireysel
536 olmasa da, tümel bilgiden çok bireysel bilgiye benzediğini biliriz./ Bu gerçeği anlayan kimse Allah'ın şu sözlerini ve buna ilişkin öteki âyetlerinin anlamını da kavramış olur: *"Göklerde ve yerde zerre kadar olanlar bile O'nun bilgisinin dışında değildir"* (Kur'ân, *Sebe'*, XXXIV, 3).

G a z z â l î der ki:

İ b n S î n â, bu konuda, çokluk ortaya çıkacağı korkusuyla Allah'ın yalnızca kendi özünü bildiğini söyleyen öteki filozoflardan ayrılmıştır. O halde nasıl oluyor da o, çokluğun reddi konusunda onlarla aynı düşünceyi paylaştığı halde, Allah'ın başkalarını bilmesinin isbatı konusunda onlardan ayrılıyor? İ b n S î n â, yüce Allah'ın bu dünyada ve ötekinde hiçbir şeyi bilmeyip, yalnızca kendi özünü bildiğini; öteki şeylerin ise, hem Allah'ı hem de kendi özlerini ve başkalarını bildiklerini; böylece bunların bilgi bakımından Allah'tan 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 Allah'ın hem kendi özünü hen de başkalarını, daha doğrusu bütün nesneleri bilmesinin, bir fazlalık bulunmaksızın, kendi özünün aynı olduğunu ileri sürmüştür. İşte bu, ilk bakışta açıkçagörüldüğüiçin, öteki filozofların kabul etmekten utandıkları çelişkinin ta kendisidir. Dolayısıyla filozoflardan hiçbir grup böylesine utanç verici bir görüşten kendisini kurtaramamıştır. İşte Allah yolundan sapanları ve kendi incelemeleri ve hayallemeleri sayesinde tanrı-
537 sal konuların özüne ulaşabileceklerini sananları bu duruma sokar./

Derim ki:

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, Allah'ın onları bildiğini inkar ederler; çünkü bilgi bilinenle aynıdır. Oysa filozoflar, Allah'ın bu başka şeyleri, varlık bakımından bizim onları bilmemizi sağlayan bilgiden daha üstün bir bilgi ile bildiğini inkar etmezler; aksine Allah'ın onları bu şekilde bilmesi zorunludur; çünkü bu şekildeki bilgi sayesindedir ki, öteki varlıklar Allah'tan çıkmaktadır. Öncesiz bilgideki bilinenlerin çok olabileceği konusundaki araştırmaya gelince, bu ikinci bir mesele olup, bunu daha önce ele almıştık. Filozoflar, G a z z â l î' nin sandığı gibi, bu meseleden ötürü değil, daha önce bizim sözünü ettiğimiz nedenlerden ötürü, kısaca Allah'ın bilgisinin, son derece aykırı düştüğü, bizim bilgimize benzememesi için, O'nun yalnızca kendi özünü bildiği görüşüne sığınmışlardır. İ b n S î n â yalnızca, Allah'ın ancak kendi özünü bildiği görüşüyle öteki varlıkları insanın bilgisinden daha üstün bir bilgiyle bildiği görüşünü birleştirmek istemektedir; çünkü bu bilgi Allah'ın özünün aynıdır. Bu husus onun, bizim açıklamış olduğumuz gibi açıklamamış olmasına rağmen,
538 *"Allah'ın 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 G a z z â l î' nin onlarla uyum halinde olduğu açıkça görüldüğü halde, onun filozoflara sırf saldırmak amacıyla malettiği şeylerin ne denli çirkin şeyler olduklarını anlamış olursun.

G a z z â l î, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Bu konuda şöyle denebilir: İlk İlke'nin kendi özünü, ilişki yoluyla bir ilke olarak bildiği kabul edilirse, birbiri ile ilişkili olan iki şey hakkındaki bilgi aynı olur; çünkü oğulu bilen kimse, onu bir tek bilgi ile bilir ve bu bilgide kapalı olarak hem babanın, hem babalığın, hem de oğulluğun bilgisi de yer almaktadır;
539 bu durumda bilgi bir olduğu halde, bilinenler çoktur./ Aynı şekilde İlk İlke kendi özünü başkasının ilkesi olarak ta bilir; bu durumda, her ne kadar bilinenler çok olsa da, bilgi birdir. Ayrıca İlk İlke bir tek nedenlide böyle bir durumun bulunduğunu ve onun kendisiyle olan ilişkisini akılla kavrar ve böyle bir şey de bir çokluğu gerektirmezse 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 halde, bilinen çoğalmış olur. Buna kanıt olarak siz, yüce Allah'ın bildiği şeylerin bir sonu bulunmadığı halde, bilgisinin bir tek olduğunu ileri sürüyor ve dolayısıyla Allah'ı sayıca sonsuz olan bilgilere sahip olmakla nitelendirmiyorsunuz. Eğer bilinenin çoğalması bilginin özünün çoğalmasını gerektiriyorsa, o halde bırakın da Allah'ın özünde sonsuz sayıda bilgiler bulunsun! Ancak böyle bir şey imkânsızdır.

Daha sonra G a z z â l î, filozoflara cevap vererek, der ki:

Deriz ki. Bilgi her yönden bir oldukça, onun iki bilinene ilişmesi düşünülmeyip, 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 gerkçekliğe iliştiğini ileri sürmüşlerdir ki, böyle bir şey bir çokluğu
540 gerektirmektedir. İşte bu bakımdan bilginin / bir çok bilinene ilişebileceğini düşünmek mümkün değildir. Aksi takdirde, bu bilgide mahiyete ilişmiş varlığı düşünmede ortaya çıkacak olandan daha üstün ve daha önemli ölçüde bir türü çokluğun bulunması gerekecektir. Oğulu 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 hen 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 halde, 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,
541 bilginin varlığından habersizdir./ Nitekim bir kimse siyahlığı bildiği ve bunu bilirken de bu kimsenin nefsi, siyahlık olarak bildiği şeye iyice daldığı halde, 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, Allah'ın 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 halde bu cevap bizi bağlamaz.

Eğer "*biz, sizi (kelamcıları) belirli bir fırkanın görüşünü kabule zorlamıyoruz; ancak bütün insanların karşı karşıya kaldıkları ve çözümü eşit güçlük arzeden bir meseleyi sizin ortaya atmanız doğru değildir; çünkü bu güçlük size karşı da kullanılabilir ve hiçbir fırka da bu güçlükten bir çıkış yolu bulamaz*" denirse, 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 ulaşılamayacağını ve bunları anlamanın insan gücünün dışında olduğunu ileri sürenler çıkacaktır. İşte bundan dolayıdır ki, Şerî'atın sahibi olan (H z. M u h a m m e d) "*Allah'ın özü üzerinde değil, yaratıkları üzerinde düşünün*"[59] demiştir. O halde siz, mucizeye dayanan bir kanıtla peygamberin doğruluğuna inanan; peygamberlerin ispatı konusunda aklın yargısına önem vermeyen; aklî incelemeyle sıfatları araştırmaktan kaçınan; Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak getirdiği hususlarda Şerî'at sahibine uyan;
542 Allah'a bilgili, iradeli, kudretli ve diri adını vermekte onun yolunu izleyen; / Allah'a verilmemesi gereken adları O'na vermekten kendisini alıkoyan ve gerçeği anlamakta yetersiz olduğunu kabul eden böyle bir zümrenin inancını niçin inkar ediyorsunuz? Siz, bu zümrenin görüşlerini, ancak onların kesin kanıt getirme yollarını ve öncülleri çeşitli tasım biçimlerine göre düzenlemeyi bilmemeleri bakımından, inkar edebilir ve sizin bunları aklî yöntemlerle bildiğinizi ileri sürebilirsiniz. Oysa sizin yetersizliğiniz, yöntemlerinizin tutarsızlığı ve bilgiye

---

59. Zayıf hadislerden sayılan bu hadis *Câmi' es - Sagîr'* de geçiyor (1/132).

sahip olduğunuzu iddia etmenizde düştüğünüz gülünç durum açıkça ortaya çıkmıştır. Bu açıklamanın amacı da işte budur. O halde tanrısal konulara ilişkin kanıtların geometrik kanıtlar gibi kesin olduğunu ileri sürecek biri varsa, ortaya çıksında görelim!

Derim ki

Bütün bunlar hitabet ve cedel değeri taşıyan uzun sözlerdir. G a z z â l î'nin Allah'ın bilgisinin bir olduğu konusunda filozoflara yardımcı olmak üzere anlattıklarının özü iki kanıttan oluşmaktadır. Bu iki kanıtın ilettiği sonuç şudur: Bizim akılla kavradığımız nesnelerde kendilerinin çoğalmasıyla bu nesnelerin özlerinin çoğalmadığı bir takım durumlar bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim var olan nesnelerde de kendilerinin çoğalmasıyla bu nesnelerin özlerinin çoğalmadığı bir takım durumlar bulunduğu görülmektedir. Sözgelişi, bir şey hem bir, hem var, hem de zorunlu ya da mümkün olabilir. Gerçekte böyle bir durum var ise, bu, sonlu olmayan
543 bir çok bilgileri içeren bir tek bilginin varlığının bir kanıtıdır./

Bu kesimde G a z z â l î'nin kullandığı birinci kanıt, nefste akılla kavranan şeye ilişen zihinsel işlemlerin açıkça ortaya koyduğu hususlarla ilgilidir. Bu hususlar, varlıklarda bulunan ilişkiler ve olumsuzluklar gözönüne alındığında, onlardaki bir takım 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.

G a z z â l î bu kanıta,ilişkinin ve ilişkili olan şeylerin çok sayıda bilgiyi oluşturduğunu ve sözgelişi, babalığı bilmemizin babayı ve oğulu 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
544 çözümlemek isteyen bir kimse/ hükmü, tür ya da cins bakımından ortak olan iki varlık hakkında değil, birbirinden son derecede farklı olup, aynı ölçüde uzak olan iki varlık hakkında bu alemden öteki aleme 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 durumda G a z z â l î'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 halinde sürüp gitmesi doğru olmazdı.

545 Filozofların, bütün kelamcıların, yüce Allah'ın sahip olduğu bilgilerin/ sonsuz

sayıda olduğunu ve aynı zamanda da bir tek bilgiyi oluşturduğunu kabul ettiklerini söyleyerek kelamcıları 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 Allah'ın bilgisinin bu anlamda yaratıkların bilgisine benzemediğini kabul etmedikçe, kendilerini kurtaramayacakları bir kanıttır. Gerçekten de yüce Allah'ın bilgisinin yalnızca nicelik yönünden yaratıkların bilgisinden farklı olduğuna; başka bir deyişle, onun yalnızca daha fazla bilgiye sahip bulunduğuna inanan kimseden daha bilgisiz biri düşünülemez. Bütün bunlar cedele dayalı sözlerdir. Oysa burada dayanılması gereken nokta, yüce Allah'ın bilgisinin bir tek olması ve bu bilginin bilinenlerin eseri olmayıp, onların nedenini oluşturmasıdır. Nedenleri çok sayıda olan bir şey, elbetteki, sayıca çoktur; oysa eserleri çok sayıda olan bir şeyin eserlerin çok sayıda olması gibi, çok sayıda olması gerekmez. Tıpkı ilk bilgiden bilinenin değişmesiyle ortaya çıkan değişikliğin soyutlanması gibi, yaratıkların bilgisinde bulunan çokluğun da yine ondan soyutlanması konusunda hiçbir kuşku bulunmamaktadır. Aslında kelamcılar da bunu kendi ilkelerinden biri sayarlar. Burada sözü edilen bütün görüşler cedele dayalı görüşlerdir.

546 G a z z â l î'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 G a z z â l î' 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 yanılgıya düştükleri düşünülse bile, onların aklı incelemede ve bizim aklımızın da benimseyebileceği hususlardaki üstünlüklerini inkar 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. G a z z â l î' nin kendisi de bu durumu kabul etmekte ve herkesi bu durumu kabul etmeye çağırmaktadır. Nitekim kendisi de bu konuda bir çok eser ortaya koymuş ve bir kimsenin bu sanat olmadan gerçeği öğrenmesinin mümkün olmadığı söylemiştir. Hatta G a z z â l î, mantık sanatını yüce Allah'ın kitabından çıkardığını söyleyecek kadar ileri gitmiştir.[60] 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 kınadığını açıkça ortaya
547 koyması mümkün olabilir mi? Onların ilahi ilimlerle/ ilgili hususlarda yanılgıya düştüklerini düşünsek bile, biz ancak onların yanlışlarını, mantık ilminde onların bize öğrettikleri kanıtlardan yararlanarak gösterebilir ve onların görüşlerinde bir yanlışlık varsa, bu yanlışlığa bizim de bağlı kalmamızın doğru olmadığını kabul edeceklerin-

60. Gazzâlî, *el - Mustasfâ min İlm 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 ân'da da yer aldığına değindikten sonra, bu konuda çeşitli örnekler vermektedir (ss. 27 - 100).

den emin olabiliriz; çünkü onların amacı yalnızca gerçeği bilmektir. Onların yalnızca bu amacı bile övülmeleri için yeterlidir. Üstelik hiçbir kimse ilahi ilimlerde güvenilir bir söz söylememiştir. Yüce Allah'ın insan tabiatının dışında kalan ilahi bir buyrukla hatasız kıldığı kimseler, yani peygamberler dışında hiç kimse hatadan uzak değildir. Dolayısıyla ben G a z z â l î' yi bu türlü sözleri söylemeye yönelten şeyin ne olduğunu bilemiyorum. Allah'ın gerek sözde gerek işde yanılgılara düşmekten korumasını dilerim.

G a z z â l î'nin bu konularda Şerî'atı izleyen bir kimsenin inancının niteliği hakkında anlattığı hususlar, filozofların ileri gelenlerinin de söyledikleri şeylerdir; çünkü Allah'ın bilgisi ve öteki sıfatlarının, özün kendisi ya da öze eklenmiş olduklarının söylenmemesi için, yaratıkların sıfatlarıyla nitelendirilemeyeceklerini ve onlarla kıyaslanamayacaklarını ileri süren bir kimsenin sözü, filozofların ileri gelenlerinin ve onların dışında kalan gerçek araştırıcıların da sözüdür. Allah başarılı kılan ve doğru yola iletendir

G a z z â l î der ki:

"*Bu güçlük, İlk İlke'nin başkasını bildiğini ileri sürmesinden dolayı yal-*
548 *nızca İ b n S î n â için söz konusudur; oysa filozofların ileri gelenleri, O'nun/ kendi özünden başkasını bilmediği hususunda 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 Allah'ın 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; hattâ hayvanlar da, kendi özlerinin bilincinde olmaları yanında, başka şeyleri de bilmektedirler. Kuşkusuz bilgi bir üstünlük; onun yokluğu ise bir eksikliktir. O halde onların, en üstün ihtişam ve güzelliğe sahip olmasından dolayı, Allah'ın seven ve sevilen olduğunu söylemelerinin anlamı nedir? Mahiyeti ve hakikatı bulunmayan, ne alemde meydana gelen olaylardan, ne de özünün gerektirdiği ve ondan çıkan şeylerden haberi olan basit bir varlığın ne güzelliği olabilir? Allah'ın yarattığı alemde 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 alemde meydana gelen olaylar hakkında bir bilgisi bulunmadığı sonucuna ileten bir zümre karşısında hayrete düşmemesi mümkün değildir. Allah'la ölü arasında kendi özünü bilmekten başka ne gibi bir ayrılık vardır? Allah'ın, başkasını bilmediği halde, 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
549 özünü bilmesi, özünün aynı mıdır,/ yoksa özünden başka bir şey midir? Eğer başka bir şey 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 ilişeceğini 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 özünübilmesininözünün 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 te, siyahlık ve beyazlığın kendi özleriyle var ol-
550 duklarını,/ niceliğin, dörtlüğün 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. Sözgelişi, 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 Allah'ın kendi özünü ve başkasını bildiği konusunda kanıt getirmekte yetersiz kaldıklarını açıklayacağız.

Derim ki:

Allah'ın 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-
551 tır; çünkü onların mutlulukları için/ kendi güçleri dahilinde olan şeyleri kavramaları yeterlidir. İşte bundan ötürüdür ki, ilk amacı halkın eğitilmesi olan Şerî'at, insanda da bulunmaları dolayısıyla, yüce Allah'ta bulunan şeyleri anlatmakla sınırlandırılmış değildir. Nitekim yüce Allah bu konuda şöyle demektedir: *"İşitmeyen, görmeyen ve sana bir yararı olmayan şeylere niçin tapıyorsun"* (Kur'ân, *Meryem*, XIX, 42). Hattâ

Şerî'at yüce Allah'ta bulunan bir takım kavramları, insan uzuvlarına benzetmek suretiyle anlatmak zorunda kalmıştır. Nitekim bu husus yüce Allah'ın şu ayetinden anlaşılmaktadır: *"Ellerimizle (kudretimizle) kendileri için bir takım hayvanlar yarattığımızı görmezler mi? Gerçekte kendileri bu hayvanlara sahip olmaktadırlar"*. (Kur'ân, *Yâ- Sîn*, XXXVI, 71). Bir başka ayette de bu konuda şöyle buyurulmaktadır: *"Ellerimle (kudretimle) yarattım"* [61] (Kur'ân, *Sâd*, XXXVIII, 75). Bu konu yüce Allah'ın 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 kişile-
552 rin üstün bir yaratılışa da sahip olmaları gerekmektedir; oysa/ insanlar arasında bu yaratılıştaki kimseler az sayıdadır. Bu konuları halkla tartışmak, bir kimsenin bir çok 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 incelemeden 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 biçimde anlaşılması gerekir. Fakat kötü ve bilgisiz bir kimse, haddini aşar ve
553 zehir durumunda olan bir şeyi besinmiş 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 Şerî'at tarafından bildirilmektedir. Bu konuyu mutlaka ele almak gerekiyorsa, gelin, burada bu konuda, mümkün olduğu ölcüde, hazırlığı olmayan bir kimseyi gözönüne alarak konuşalım ki, bu kimse bu konuda hiçbir araştırma yapmadan önce kabul etmesi gereken şeyleri kabul etsin.

O halde 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 mahiyetlerin-
554 den ben, onlarda bulunan, onların/ fiil halinde var olmalarını ve kendilerinden çıkan

---

61. Kur'ân'da geçen *"el"* sözcüğü, çoğu kelamcılarca *"kudret"* biçiminde yorumlanmıştır.

bir fiille belirlenmelerini sağlayan nitelikleri anlıyorum. Filozoflara göre, bu nitelikler ilintilerden farklıdır; çünkü filozoflar ilintilerin kendi 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 hakikatinin 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. Sözgelişi, 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 suretler bulunduğunu ve bu suretlerin de cansız varlıkların kendilerine özgü fiillerinden ileri geldiğini anlamışlardır. Daha sonra onlar, bu sıfatları incelediklerinde, onların bu öze ait bir mahalde bulunduğunu öğrenmişler ve bu sıfatların dönüşmesi ve değişmesi sonucu söz konusu varlıkların bir türden ötekine, bir cinsten bir başka cinse dönüşmesiyle bu mahallin farklılık kazan-
555 dığını açıkça görmüşlerdir. Ateşin tabiatının,/ ateşin fiil halinin kendisinden çıktığı ve ateşe ateş denmesini sağlayan sıfatın yok olup, yerini havanın kendisine özgü olan fiil halinin kendisinden çıktığı ve havaya hava denmesini sağlayan sıfata bırakması sonucu hava haline gelmesini buna bir örnek olarak gösterebiliriz. Ayrıca onlar, surete fiil halini bir kanıt olarak getirdikleri gibi, bu mahallin varlığına da söz konusu özün başkasından etkilenmesini kanıt olarak getirmişlerdir; çünkü fiil halinin 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 suret, mahiyet ve töz, edilgin olan tabiata da mevzû' (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 hali vardır. Böylece onlar, duyuların algıladıkları şeylerin, suret ve madde adını verdikleri iki şeyden oluşan belirli cisimler olduklarını; aklın kavradığı şeylerin
556 ise,/ suretler olduğunu ve suretlerin de, aklın kendilerini içinde bulundukları, yani mevzû' (dayanak) ve madde adını verdikleri şeylerden soyutlandığında, akıledilerler 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 ayırdedince ve duyularla algılananlarda kuvve ve fiil hali olmak üzere, iki tabiat bulunduğunu açıkça görünce, bu iki tabiattan hangisinin ötekinden önce geldiğini araştırmışlar ve fâ'ilin eserine önceliği olduğu için, fiil halinin kuvve halinden önce geldiği sonucuna varmışlardır. Ayrıca nedenleri ve nedenlileri de incelemişler ve bu da onları bütün nesnelerin fiil halindeki ilk kaynağı olan bir İlk Neden'e götürmüştür. Böylece onlar, bu İlk Neden'in salt bir fiil hali olduğu ve kendisinde kesinlikle bir kuvve halinin bulunmadığı sonucuna varmışlardır; çünkü O'nda bir kuvve hali 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 hali bulunduğuna göre, onlarca, İlk Neden'in nitelik ve nitelenenden oluşma-
557 ması gerekmektedir./ Yine onlarca kuvve hali 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 anlaman için, incelemen gerekir. Eğer sen bu üç nitelikten yoksun olanlardan isen,bu hususta Şerî'atın açık hükümlerine baş vurman ve İslamiyette ortaya çıkan bu yeni inançları göz önüne almaman gerekir. Eğer bu kimselerden olursan, ne kesin bilgi sahibi ne de Şerî'at ehli olabilirsin.

Filozofları, alemin ilkesi olarak gördükleri bu özün basit olduğuna, bilgi ve akıl olduğuna inanmaya ileten işte bu husustur. Filozoflar bu alemde ve onun parçalarında bulunan düzenin kendisinden önce gelen bir bilgiden çıktığını görünce, bu akıl ve
558 bilginin, var olan ve akıl edilen/ bir şey olmasını sağlayan alemin 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 kâtili 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. G a z z â l î' 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.

G a z z â l î'nin *"mahiyeti ve hakikati bulunmayan, ne alemde meydana gelen olaylardan, ne de özünün gerektirdiği ve ondan çıkan şeylerden haberi olan basit bir*
559 *varlığın ne güzelliği olabilir?..."*/ yolundaki sözü bütünüyle yanlıştır; çünkü filozoflar mahalle muhtaç olmayan bir mahiyeti kabul etmiş olsalardı, bu mahiyet sıfatlara muhtaç olmadığı gibi, kendisinin bir mahalde 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 İlk 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 İlke, onların mahiyetlerinin, ve 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. E ş' a r î l e r i n görüşüne göre ise, Allah'ın ne bir mahiyeti ne de bir özü bulunmaktadır; çünkü kimi E ş' a r î l e r, Allah'ın, özü öteki varlıklardan ayırdeden özel bir mahiyeti bulunduğu-
560 nu kabul etmiş olsalar da, mahiyeti bulunmayan/ ve mahiyet te olmayan bir özün var-

lığı anlaşılamaz. S ü f î l e r e göre ise, bu mahiyet Allah'ın en yüce isminin işaret etmiş olduğu mahiyettir.

G a z z â l î 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?" G a z z â l î'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 mahal ve bu mahalde bulunan bilgiden oluşmuş bir şey olduğuna göre, onun bilgisinin, daha önce de belirtildiği gibi, bir bakıma özünden başka bir şey olması gerekir; çünkü mahal bilgideki ve özdeki değişmenin nedenidir. İnsan, ancak
561 insan olduğu ve duyularla algılanan bütün varlıklar arasında/ özünlü olarak bulunan değil, özüyle birlikte bulunan akıl bakımından en şereflisi olduğu için, kendi özü dolayısıyla akıl olan şeyin varlıkların en şereflisi olması ve onun insan aklında bulunan eksiklikten uzak olması gerekir.

G a z z â l î'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 özünde akıl ve bilgi olduğunu söylemek, O'nun kudret ve irade olduğunu ve kendi özüyle var olduğunu söylemeye benzer; böyle bir sözü söylemek te 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 haline getiren sıfattır. Çünkü bu sıfatın mahalli ne kendi özüyle ne de fiil halinde var olan bir şeydir; aksine onun kendi özüyle ve fiil halinde var olması ancak bu sıfattan ileri gelmektedir. Her ne kadar bazı ilintilerin tabiatından onların değişen nesne-
562 lerde bir mahalle muhtaç olduğu açıkça anlaşılsa da, bu sıfat/ varlığı bakımından ilintilerin tam karşısında yer 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. G a z z â l î'nin öteki dünyadaki bilgiyi bu dünyada bulunan ilintilere benzetmesi, son derecede saçma bir benzetmedir. Hattâ 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 halde, gelin, bu kitaba "Filozofların Tutarsızlığı" değil, yalnızca "Tutarsızlık" adını verelim. Bilginin tabiatı ilintinin tabiatından; ve özellikle İlk İlke'nin (Allah'ın) bilgisi ilintinin tabiatından tasavvur edilemeyecek kadar uzaktır. Allah'ın bilgisinin tabiatı ilintinin tabiatından son derece uzak olduğuna göre, bir mahalle muhtaç olmaktan da son de-
563 rece uzaktır./

YEDİNCİ TARTIŞMA

FİLOZOFLARIN, İLK'İN KENDİSİNDEN BAŞKASIYLA CİNSTE ORTAK OLAMAYACAĞI VE ONDAN BİR AYIRIMLA AYRILAMAYACAĞI; AKIL AÇISINDAN CİNS VE AYIRIM BÖLÜMLEMESİNİN O'NA UYGULANAMAYACAĞI KONUSUNDAKİ SÖZLERİNİN GEÇERSİZLİĞİ

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 nedenli 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 bakımın-
564 dan bir ayrılık vardır; çünkü cins/ "o nedir?" sözüne karşılık olarak söylenen özünlü bir genel kavramdır; tanımlanan şeyin mahiyetinde bulunur ve onun özünü oluşturan bir parçasıdır. Sözgelişi, 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 halde, mahiyetinde yer almaz. Bu husus herhangi bir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde Mantık Biliminde bulunmaktadır.

Ayrıca filozoflar şu iddiada da bulunurlar: Varlık asla nesnelerin mahiyetinde bulunmaz, aksine ya gökyüzü 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 ortalık, cinste ortalık 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, cinste 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 tamamlanırlarsa, bu türlü tanımlar bir şeyin, hakikatinin tasviri için değil, ayırımı için yapılmış bir açıklamasıdır (resmidir). Sözgelişi, 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 olmaktaki ortaklığında da durum böyledir; çünkü onun töz olmasının anlamı, onun bir dayanakta bulunmadan var olmasıdır; oysa var olan
565 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 bir cins olmaz. Çünkü tözü, 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 (konuda) 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. 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 :

G a z z â l î'nin bu konuda filozoflardan aktardıkları işte bu kadardır. Onun ak-
566 tarmış olduğu hususlarda doğru olanları da, yanlış olanları da vardır./ Filozofların, *"İlk'in kendinden başkasıyla cinste ortak olması mümkün olmadığı gibi, bir ayırımla ondan ayrılması da mümkün değildir"* biçimindeki sözlerine gelince, eğer G a z z â l î 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 suretle özel suretten oluşmuştur ve bu türlü şeylerin de bir tanımı vardır. Eğer G a z z â l î cins sözünden öncelik ve sonralık bakımından benzetme yoluyla kullanılan bir şeyi kastediyorsa, böyle bir şeyin de *"varlık"*, *"şey"*, *"hüviyet (kimlik)"* veya *"öz"* gibi bir cinsi bulunmaktadır ve dolayısıyla onun da bir tür tanımı bulunabilir; çünkü bu gibi tanımlar, *"nefsin, organ sahibi tabiî cismin yetkinliği (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 göster-
567 mek ve onların özelliklerini tasavvur etmek amacıyla yapılır./

G a z z â l î'nin, varlık adının ancak nesnelerin özlerinin genel ve zorunlu bir niteliğini gösterdiği biçiminde filozoflardan aktardığına gelince, bu görüş doğru değildir. Bir çok yerlerde açıklamış olduğumuz bu görüşü İ b n S î n â' dan başkası ileri sürmemiştir. İ b n S î n â, 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.[62] Gerçekte İ b n S î n â'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 olarak mı, ortaklaşa
568 farklı anlamda olarak mı, yoksa bir tür zorunlu nitelendirme dolayısıyla mı gösterirdi?/ Eğer varlık bu zorunlu niteliği ortaklaşa aynı anlamda olarak gösterseydi, nasıl olur da özleri çeşitli nesnelere ortaklaşa aynı anlamda verilen bir ilintinin bulunması mümkün olurdu? Sanıyorum ki, İ b n S î n â 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 bu ilke de bu cinsten öteki varlıkların nedenidir. Sözgelişi, "sıcak" sözcüğü, öncelik ve sonralık bakımından, hem ateşe hem de sıcak nesnelere verilebilir. "Sıcak" sözcüğünün kendisine öncelikle verildiği şey olan ateş, öteki sıcak nesneler-
569 in 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 ve ilintilerde bulunur.

Tözün açıklanmasında, onun (G a z z â l î' nin) söylemiş oldukları anlamsız bir takım sözlerden ibarettir. Oysa bu dünyada bulunan nesnelerin cinslerinin , kendi tanımlarında yer alması gibi, varlık ta kendi tanımında yer alan bir töz cinsidir. Bu hususu E b û N a s r e l - F â r â b î, *Burhan* konusundaki kitabında açıklamıştır[63] ve bu husus filozoflar arasında çok yaygın bir görüştür. İ b n S î n â ancak şu noktada yanılgıya düşmüştür: "Varlık" deyiminin Arap dilinde "doğru"yu işaret et-
570 tiğini ve "doğru"yu işaret edenin de bir ilintiye işaret edip, gerçekte/ mantıksal ikinci kavramlardan birini işaret etmediğini 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.

E b û N a s r e l - F â r â b î, bunu *"Kitâb el-Hurûf"* (Harfler Kitabı) adlı yapıtında açıklamış [64] ve burada düşülen yanılgının 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 ilin-

---

62. Krş. İbn Sînâ, *Kitâb eş - Şifâ* el - İlâhiyyât 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 *(adı geçen makale*, 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 - İlâhiyyât I, ss. 29 - 30.
63. Bu eserin henüz basılı bir metni elimizde bulunmamaktadır.
64. Fârâbî, *Kitâb el - Hurûf*, neşr.: M. Mehdi, Beyrut 1970, s. 113. Bu eserin bir özeti, Prof. Dr. Hüseyin Atay tarafından yapılmıştır. (A. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, c. XVII, (1969), ss. 315 - 327.

tiye, 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 kaydıyle onu "varlık" *(mevcûd)* deyimiyle ifade etmişlerdir. Dolayısıyla "öz" sözcüğüyle aynı anlamı ifade eden bu kavram dille ilgili bir sözcük olmayıp, teknik bir terimdir. Bazı-
571 ları da burada ortaya çıkan güçlükten ötürü, Yunan dilinde/ yüklemin konu ile bağlantısını 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"* deyimi yerine *"hüviyet (kimlik)"* deyimi kullanılmış, ancak Arap dilinde bulunmayan böyle bir sözcüğün türetilmiş olması, bu sözcüğün kullanılmasını zorlaştırmıştır. İşte bundan dolayıdır ki, öteki zümre, *"mevcut"* sözcüğünü tercih etmiştir. *"Doğru"* anlamındaki *"mevcut"* kavramı mahiyet kavramından farklı bir şeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla varlığı bilmeyen bir kimse pekalâ 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. Sözgelişi, eğer biz, *"varlık kısmen töz, kısmen de ilintidir"* 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 anlaşılan şeyin anlaşıl-
572 ması gerekir./ Aynı şekilde eğer biz, A r i s t o' nun *Fizik'* inin başında eski filozoflardan P a r m e n i d e s ve M e l i s s u s ile yaptığı, tartışma konusu olan *"mevcut bir midir, yoksa birden fazla mıdır?"* (65) 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.

G a z z â l î, 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 ge-
> 573 rektiğini; kendisinde ortaklık ve/ farklılık bulunan şeyin bileşik olduğunu söylemiştiniz. 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

---

65. Aristo, *Fizik*, I, 2. 185a, 20 vdd. .

kullanılan bir cins olacak, dolayısıyla onların bir ayırımla ayrılması gerekecek ve bunun sonucunda da onlardan her biri bir cinsle bir ayırımdan 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 G a z z â l î, 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 ayırımdan bileşik olan şey bir takım parçaların biraraya gelmesinden oluşmuştur. Eğer parçalardan biri veya hepsinin, başkaları bulunmaksızın, varlığı mümkün ise, bu bir tek parça
574 zorunlu varlık (vâcib el-vucûd) olup, ötekiler zorunlu değildir./ Eğer parçaların birarada bulunmaksızın varlığı ve birarada 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 ta yalnızca nedenler dizisinin sona erdiğine işaret etmektedir.

Zorunlu varlığın nitelendirilmesinin gerekliliği konusunda filozofların ortaya atmış oldukları büyük güçlüklere 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 ayırıma bölünmesi, nitelendirilen şeyin öze ve sıfata 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. Sözgelişi, 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
575 çokluktan daha imkânsızdır./

O halde nedenliler zincirinin, biri göklerin, öteki unsurların veya biri akılların, öteki bütün cisimlerin nedeni olmak üzere, iki nedende sona ermesi ve aralarında, aynı mahaldeki 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 ayırıma ilişkin bir bileşim bulunduğu düşünülmeksizin, anlam bakımından birbirlerine karşıttırlar. Aslında burada bir çokluk bulunsa bile, bu çokluk, özün birliğine zarar vermeyecek bir çokluk türüdür. O halde böyle bir şey nedenler konusunda niçin inkânsız olsun? Böylece filozofların yaratıcı iki tanrının yokluğunu ortaya koymakta yetersiz kaldıkları ortaya çıkmaktadır.

Derim ki:

Cins ve ayırımdan oluşan bileşim, kuvve halindeki şeyle fiil halindeki şeyden oluşan bileşimin aynıdır; çünkü cinsin delalet ettiği tabiat, ayırım ve suret adı verilen tabiat bulunmaksızın, hiçbir zaman fiilen var olamaz. Filozoflara göre, bu iki tabiattan bileşik olan her şey, var olup, yok olucudur ve bir fâ'ili vardır; çünkü ayırım,
576 cinsin,/ kuvve halinde olması bakımından, varlığının koşullarından biridir. O halde cins, ayırım bakımından var olamaz. Cinsle ayırımdan her birinin ötekiyle olan münasebeti, ötekinin varlığının koşuludur. Bir şeyin kendisi, kendi varlığının koşulunun nedeni olamaz. O halde onun kendisinde koşul ve koşullunun birarada bulunması suretiyle kendisine zorunlu olarak varlık veren bir nedeni bulunmaktadır. Yine onlara (filozoflara) göre, gerçekte alıcı olan (kâbil) yalnızca kuvve halinde bulunandır; o fiil halinde ancak ilintili olarak bulunmaktadır. Alınan şey *(makbûl)* ise fiil halinde olandır; o kuvve halinde ancak ilintili olarak bulunmaktadır. Çünkü alınan şey, alıcı olandan ancak onlardan biri kuvve halinde başka bir şey olup, fiilen alınan şey olması bakımından ayrılabilir. Kuvve halinde başka bir şey olan her şey zorunlu olarak o başka şeyi alacak ve fiil halinde bulunduğu şeyi bırakacaktır. İşte bu nedenledir ki, eğer hem fiil halinde alıcı olan hem de fiil halinde alınan şey bulunacak olsaydı, her ikisi de kendi başına var olurdu. Oysa alıcı olan zorunlu olarak cisimdir; çünkü alıcılık
577 öncelikle/ cisme ya da cisimde bulunan şeye aittir; ilintiler, suretler, düzlem, çizgi, nokta ve kısaca bölünmeyen şey alıcılıkla nitelenemez. Cisim olmayan fâ'ile gelince, bunun hakkında daha önce kanıt getirilmiştir. Cisim olmayan ve cisimde bulunmayan alıcıların varlığı ise, her ne kadar filozofların kuvve halindeki akıl konusunda kuşkuları 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 töz bakımından kuvve hali bulunmaksızın ve hattâ eski filozofların gök cisimleri hakkında ileri sürdükleri üzere, o nitelikle ilgili olarak bir kuvve hali olmaksızın, öze eklenmiş bir şey ise, onun da yine zorunlu olarak bir niceliğinin 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;
578 hem nitelik hem de nitelendirilen, akıl haline gelmiş olacak/ ve 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 değillerdir; çünkü onlar, cisimlikten ibaret olan niceliği ortadan kaldırdıklarında cismin kendisindeki duyulur kavram da ortadan kaldırılmış olacak ve dolayısıyla ortada ne özne (hâmil) ne de yüklem (mahmûl) kalacaktır. Eğer filozoflar özne ile yüklemin maddeden ve cisimden ayrı olduğunu kabul ederlerse, onların akıl sahibi ve akıl edilir olmaları gerekir. İşte bu, basit (bileşik olmayan) bir tek gerçek varlıktır.

G a z z â l î' nin, filozofların yanılgısının yalnızca Allah'a zorunlu varlık demelerinden ileri geldiğini ve bunun yerine *"nedeni bulunmayan"* deyimini kullanmaları halinde 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 özünlü olarak varlığının zorunlu olması gerekir. Nitekim

579 özünlü olarak varlığı zorunlu olan bir varlık kabul edildiğinde de,/ onun bir nedeninin bulunmaması zorunludur. Nedeni bulunmayan varlığın ise, neden ve nedenli olmak üzere ikiye ayrılmaması daha uygun olur.

Kelamcıların İlk İlke'yi nitelik ve nitelenenden bileşmiş kabul etmeleri, onun etkin *(fâ'il)* 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 ve bu konuda sözü uzatmanın bir anlamı yoktur.

G a z z â l î' 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 halde, hangi yönden imkânsız olduğunu, hangi yönden imkânsız olmadığını söylemiştik.

G a z z â l î' nin,

"filozofların ikiliğin reddi konusundaki kanıtlarının bu alemde, sözgelişi, biri gökyüzünün, 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 mahalde bulundukları için, bunlar ara-
580 sında/ kırmızı ile ısı arasında bulunan ayrılık gibi bir aykırılık bulunmasını gerektirmeyen ayrılık ve farklılığın bulunduğu"

şeklindeki sözü doğru değildir. Çünkü bir 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 cinste ortak olan türler, ya birbirlerine zıttırlar ya da zıtlar arasında bir yerde bulunurlar. Gerçekte bütün bunlar imkânsızdır. 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
581 olarak birincinin eseri demektir. Böylece, sözgelişi, göklerin var edicisi,/ unsurları var eden nedenin de var edicisi olacaktır. İşte filozofların görüşü budur. Her iki görüş te, yani İlk İlke'nin çok sayıda nedenler aracılığıyla bir şeyi yaptığı görüşüyle, İlk İlke'nin aracısız olarak birbirinden değişik bütün nesnelerin özünlü nedeni olduğu görüşü, İlk Neden'in kabulüne iletmektedir. Fakat ikinci görüş, filozoflara göre, doğru değildir; çünkü açıkça bilinmektedir ki, alemler 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, alemin birbirine bağlı bir tek

şey olması mümkün değildir. Allah'ın *"yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, her ikisi de bozulurdu"* (Kur'ân, *Enbiyâ*, XXI, 22) anlamındaki sözü bu görüşü geçersiz kılmaktadır.

G a z z â l î der ki:

Eğer *"böyle bir şey, ancak iki öz arasındaki farklılığın, varlığın zorunluluğunun bir koşulu olması halinde, onlardan her birinin bir zorunlu varlığının bulunması gerektiğinden ve dolayısıyla aralarında bir farklılığın bulunmamasından ve bu iki öze ait farklı özelliklerin koşul olmaması halinde ise, zorunlu varlığın koşulu olmayan her şeyin varlığının, zorunlu varlık olmadan da, bulunabilmesinden ve zorunlu varlığın bu durumda başkasıyla tamamlanmış*
582 *olmasından ötürü imkânsızdır"* denirse,/ buna şu karşılığı veririz: İşte bu, sıfatlar konusunda sizin söylediklerinizin aynısıdır ve bu konudan daha önce yeterince söz etmiştik. Bütün bu hususlardaki yanılgının kaynağı, zorunlu varlık sözüdür. Bu sözü bir yana atalım. Çünkü biz, zorunlu varlıktan fâ'ili bulunmayan öncesiz bir varlığı kastetmedikçe, kanıtın zorunlu varlığa delalet edeceğini kabul etmiyoruz. Eğer kastedilen şey bu ise, zorunlu varlık sözünü bırakalım; nedeni ve fâ'ili 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 hiçbiri rengin hakikatı, 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
583 biri değil,/ herhangi biri kesinlikle varlığın koşuludur.

Derim ki:

G a z z â l î' nin, filozofların kanıtı 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;

584 zira durum böyle olsaydı,/ onlar rengin varlığında birleşmezlerdi. G a z z â l î 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 [kelamcılara] göre, durum böyle değildir. Aksine biz, zorunlu varlıktan ancak olumsuz bir şeyi, yani nedeni bulunmayan bir şeyi anlarız. Olumsuzların nedeni yoktur. O halde 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. G a z z â l î' 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
585 mugalatadan başka bir şey olmaması açısından geçersizdir./ Çünkü belirsiz isimler *(el-esmâ' el-ma'dûle)* yerine geçen ve varlıkları birbirinden ayırmada kullanılan özel olumsuzlukların, olumlu nitelikleri gerektiren bir takım nedenleri ve koşulları bulunduğu gibi, sözü edilen olumsuzluğu gerektiren bir takım nedenleri ve koşulları da bulunmaktadır. Dolayısıyla bu anlamda olumlu niteliklerle, olumsuz nitelikler arasında bir fark yoktur. Zorunlu varlığın zorunluluğu ise, nedeni bulunmayanın zorunlu bir niteliğidir ve dolayısıyla *"zorunlu varlık"* demekle *"nedensiz"* demek arasında bir fark yoktur. Saçmalık, G a z z â l î' nin karşıtlarından değil, bu türlü sözleri söyleyenden gelmektedir.

G a z z â l î' nin ikinci itirazının özü ise şudur: Filozofların *"zorunlu varlığı ayırdeden ayırım ya koşul olur, ya da koşul olmaz; eğer koşul olursa, bunlardan hiçbiri, zorunlu varlık olması bakımından, ötekinden ayrılmaz ve dolayısıyla da zorunlu varlık birdir; eğer koşul olmazsa, zorunlu varlığın kendisini ayıran bir ayırımı yoktur"*
586 sözü bir kimsenin şöyle demesine benzer: Eğer birden fazla renk bulunursa,/ bir rengi ötekinden ayıranın ya rengin varlığının koşulu olması, ya da olmaması gerekir ;eğer rengin varlığının koşulu ise, onlardan hiçbiri, 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 G a z z â l î, 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 *(hakikatı)* vardır. Filozofların, zorunlu varlığın mahiyetsiz bir varlık olduğunu söylemeleri akla aykırıdır. Dolayısıyla filo-

zofların sözlerinin özü şuna varır: Onlar ikiligin reddini cinssel ve ayrımsal bileşikliğin reddine dayandırmışlar ve daha sonra da bunu varlığın ardındaki
587 mahiyetin reddine bağlamışlardır./ Ana ilke durumunda olan son önermeyi geçersiz kıldığımız takdirde, filozofların meydana getirdikleri sistemin bütünü de geçersiz olur. Bu nedenle filozofların meydana getirdiği sistemin bütünü çürük bir yapı oluşturmakta olup, tıpkı bir örümcek ağına benzemektedir.

Derim ki:

G a z z â l î, 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 düşünülsün, 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 halinde bulunduğunu söylediğimiz takdirde, renge ait bir ilintiyi değil, yalnızca rengin tözünü
588 ayırmış oluruz./ Varlığın var olanda bir ilinti olduğunu söylemek, bu bakımdan, geçersizdir ve dolayısıyla yapılan itiraz ve bu itiraza verilen karşılık temelsizdir.

G a z z â l î' 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 halde, başkasının nedeni olan tabiatın sayısal olarak bir ya da çok olması
589 gerekir./ Eğer bu tabiat çok olsaydı, suret 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 suret 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 İlk Neden'de son bulur. Filozoflara göre, maddeden ayrı olan suretlerin durumu işte böyledir. Eğer bu tabiat yalnızca adda ortak ise, bunlardan birden fazlasının bulunmasına hiçbir engel yoktur.

Nitekim dört ilk nedenin, yani ilk fâ'il, son suret, son amaç ve son maddenin durumu böyledir. Bu nedenle böyle bir incelemeden, İ b n S î n â' nın sandığı gibi, bir sonuca
590 ulaşılıp,İlk Neden'in varlığına/ ve O'nun zorunlu olarak bir olduğu sonucuna varılamaz.

G a z z â l î der ki:

İkinci yol, kesin sonuç alma *(ilzâm)* 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 İlk İlke'yi hem de İlk İlke'nin İlk 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, ortaktırlar. Böyle bir şey ise, cinse ait bir gerçekliktir. Dolayısıyla özün soyut akîlliği de zorunlu niteliklerden olmayıp, mahiyettir ve bu mahiyet te 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 akîlliği meydana getiren şeyden başka demektir. Bunlardaki ortak-
591 lık ise, gerçeklikte ortaklık demektir; çünkü İlk İlke'nin/ kendi özünde 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 Allah'ın hiçbir aracı olmaksızın yarattığı ilk akıl da bu anlamda ortaktır. Bunun kanıtı ise, nedenlilerden ibaret olan akılların çeşitli türlerinin bulunması ve onların akîlîlikte birleşip, bunun dışında başka ayırımlarla ayrılmasıdır. Aynı şekilde İlk İlke de bütün ötekilerle birlikte akîlîlikte birleşir. Bu nedenle onlar (filozoflar) bu konuda kendi kurallarına aykırı düşmek ile akîliliğin, 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 bu nesnelerin bu cinste bir ilk nesneye,
592 yani ateşe ve öteki sıcak nesnelere yüklenen sıcaklık terimi/, töze ve öteki ilintilere yüklenen varlık terimi ve mekanda hareket ile öteki hareketlere verilen hareket adı gibi bu adın kendisine verildiği her şeyin ilk nedenine kadar yükselme özelliklerine sahip olduğu biçiminde ifade ettiğimiz hususları anladığın takdirde, bu görüşte yer alan bir takım eksiklikler üzerinde durman gerekmez. Çünkü akıl terimi, filozoflara göre, öncelik ve sonralık bakımından ayrık 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 cinste ortak olan nesneler arasın-

da, ötekilerin nedeni olan bir ilk mevcut olmayıp, onların hepsi de aynı derecededir
593 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 tabiatta olması gerekir ve dolayısıyla burada, kendisinde onların gerçek bir cins ortaklığına sahip bulundukları ortak bir tabiatları var demektir. Bunun sonucu olarak onların cinse eklenmiş bir takım ayırımlarla ayırdedilmeleri 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. Sözgelişi, 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 bulunmamakta-
594 dır./ İ b n S î n â. kendisine aynı anlamda aynı sözcüğün delâlet ettiği tabiat ile yalnız sözde veya uzak bir ilintide ortak olan tabiatlar arasında bulunan bu tabiatın varlığını kabul etmediği için, bu itirazla karşılaşmıştır.

595

SEKİZİNCİ TARTIŞMA

FİLOZOFLARIN, İLK İLKE'NİN VARLIĞININ BASİT, YANİ SALT VARLIK OLUP, VARLIĞIN, KENDİSİNE İLİŞİK OLDUĞU BİR MAHİYET VE HAKİKAT OLMADIĞI, AKSİNE ZORUNLU VARLIĞIN İLK İLKE'YE ORANININ, MAHİYETİN BAŞKASINA ORANI GİBİ OLDUĞU ŞEKLİNDEKİ GÖRÜŞLERİNİN GEÇERSİZLİĞİ

[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 yürütmeyle 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 hakikatı ve bir mahiyeti bulunmaktadır; bu hakikat yok olmayıp, vardır ve varlığı da kendisiyle ilişkili-
596 dir./ Eğer ona, *"bağlı"* ve *"zorunlu nitelik"* adını vermeyi isterlerse, onun varlığının bir fâ'ili 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 alemde 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 ta nedenli ve edilgin bir hale gelir"* denirse, deriz ki: Sonradan var olan nesnelerde mahiyet varlığın bir sebebi değildir; bu durumda *"sebep"*ten fâ'il kastediliyorsa, nasıl olur da bu mahiyet öncesizde varlığın bir sebebi olabilir? Eğer ondan onsuz yapılamayacak başka bir şey kastediliyorsa, varsın böyle olsun! Nitekim böyle bir şeyi kabulde herhangi bir imkânsızlık yoktur; imkânsızlık ancak nedenlerin zincirleme gidişinde söz konusudur. Zincirleme gidiş sona erince, bu imkânsızlık ta ortadan kalkmış olur. Bunun dışında kalan ve imkânsızlığı bilinmeyen hususların imkânsızlığına kanıt getirmek gerekir. Oysa onların bütün kanıtları gelişigüzel bir takım hükümlerden ibarettir. Bu gelişigüzel hükümler *"zorunlu varlık"* deyimini, onun bir takım 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, sıfatla-

rın inkarı ile cins ve fasıl ayırımının reddi kanıtına dayanmaktadır. Ancak bu kanıt ta daha müphem ve daha zayıftır; çünkü bu çokluk yalnızca salt söze da-
597 yanmaktadır. Oysa akıl, var olan bir tek mahiyeti düşünebilecek yetenektedir./ Onlar bu konuda derler 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. Hakikatı bulunmayan hiçbir varlık yoktur. Hakikatın varlığı da birliği ortadan kaldırmaz.

Derim ki.

G a z z â l î, İ b n S î n â' nın görüşünü, *el-Makâsıd* [el-Felâsife](Filozofların Amaçları)" de yaptığı gibi, yeterince aktarmamıştır. Çünkü bu adam (G a z z â l î) bir şeyin varlığının, onun özüne eklenmiş bir niteliği gösterdiğine inandığı için, özünün mümkün nesnelerde varlığının fâ'ili olmasını mümkün görmemiştir. Zira durum böyle olsaydı, söz konusu nesne kendi varlığının nedeni olur; dolayısıyla onun bir fâ'ili bulunmazdı. İşte bundan dolayı G a z z â l î, varlığı özüne eklenmiş olan her şeyin bir etkin (fâ'il) nedeni bulunduğunu söylemek zorunda kalmıştır. G a z z â l î' ye göre, İlk İlke'nin bir fâ'ili bulunmadığı için, O'nun varlığının, özünün kendisi olması gerekmiştir. Bu nedenledir ki, G a z z â l î' nin, İ b n S î n â' nın, varlığı, özün zorunlu niteliklerinden birine benzettiği şeklindeki itirazı doğru değildir; çünkü nesnenin özü
598 zorunlu bir nedendir./ Oysa nesnenin, kendi varlığının nedeni olması mümkün değildir. Çünkü nesnenin varlığı mahiyetinden öncedir. Onun mahiyetini varlığı (enniyetuhu) ile aynı saymak, G a z z â l î' 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, fâ'il olduğunu kabul edersek, fâ'ili bulunmayanın 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 bir takım 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 ge-
599 rektiren bir sebebi bulunan şeye işaret etmektedir ve dolayısıyla bu/, *"bir şeyin sebebi var mıdır, yoksa yok mudur?"* şeklinde sorumuzla eşdeğerdedir; nitekim A r i s t o da, *İkinci Analitikler* (el-Burhân) kitabının ikinci makalesinin başında aynı şeyleri söylemektedir.[66] Onun bir sebebinin bulunmaması ise, *"bir şey, varlığını gerektiren zorunlu bir niteliğe sahip midir?"* sorusuna işaret eder. *"Var olan"*dan, *"nesne"*den ve *"öz"*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 halinde bir varlığı bulunan zihinsel bir kavram olması gerekirdi. Eski filozoflar, İlk İlke'yi işte bu yönden ele almışlar ve O'nun basit bir varlık olduğunu ileri sürmüşlerdir.

---

66. Aristo, *İkinci Analitikler*, II, I.

Sonraki İslâm filozoflarına gelince, onlar, "*mevcut*"un tabiatını mevcut olması bakı-
600 mından inceledikleri için, bu nitelikte/ basit bir mevcudu kabul etmek zorunda kalmışlardır.

Bence , kesin kanıta yaklaşmak üzere, izlenebilecek yol, tözünde varlığı mümkün olan varlıkların kuvveden fiile çıkmalarının, ancak kendisi fiil halinde bulunan bir fiil haline çıkarıcıdan, yani kuvve halinden fiil haline hareket ettiren ve çıkaran bir fâ'ilden zorunlu olarak kaynaklanmasıdır. Eğer bu fiil haline çıkarıcı da mümkün tabiatında olsaydı, onun da kendisini fiil haline çıkaran bir ilkesinin bulunması gerekirdi. Eğer bu son fiil haline çıkarıcı da yine mümkün, yani tözü bakımınddan 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 haline 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
601 gidişin zorunlu olduğu açıkça anlaşılmaktadır./ Eğer kendisinde hiçbir hareketlinin bulunmadığı bir an (vakt) olsaydı, hareketin var olması imkansız 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, İ b n S î n â' nın, varlığı başkasıyla zorunlu diye açıkladığı şeydir. Bu başkası dolayısıyla zorunlu olan varlığın sürekli hareket halinde olan bir cisim olması gerekir. İşte bu şekilde tözü bakımından sonradan var olanla yok olanın öncesizden kaynaklanması mümkün olur. Bu ise, gök cisimlerine oranla var olup, yok olan varlıklarda görüldüğü gibi, bazan bir şeye yaklaşmak, bazan da ondan uzaklaşmak suretiyle olur. Bu hareket ettirici, tözü bakımından zorunlu,
602 mekansal hareketi bakımından ise mümkün olduğu için,/ meselenin diziyi mutlak surette varlığı zorunlu olan, yani kendisinde ne töz, ne mekan, ne de bir başka hareket bakımından hiçbir şekilde imkân hali 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.

İ b n S î n â, bu konuya eklemede 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 do-
603 layısıyla zorunlunun da özü dolayısıyla zorunlu olandan çıkmış olması gerekir;/ çünkü İ b n S î n â, varlığı başkasıyla zorunlunun, özü dolayısıyla mümkün varlık olduğunu ve mümkünün de zorunluya muhtaç bulunduğunu ileri sürmüştür. (67) Bence, İ b n S î n â' nın bu eklemesi gereksiz ve yanlıştır; çünkü nasıl düşünülürse düşünülsün, zorunluda asla imkân hali yoktur. Bir yönden mümkün, bir yönden ise zorunlu olduğu söylenen bir tek tabiata sahip hiçbir şey bulunmamaktadır. Çünkü filozoflar, mümkün. zorunlunun çelişiği olduğu için, zorunluda asla imkân halinin bulunamayacağını açıklamışlardır. Burada ancak belli bir tabiat bakımından zorunlu, bir başka

---

67. İbn Sînâ, *Kitâb eş - Şifâ*, el - İlâhiyyât I, s. 38.

tabiat bakımından ise mümkün olan bir şeyin varlığı mümkündür. Sözgelişi, 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. İ b n S î n â' yı gök konusunda böyle bir bölümlemeyi yapmaya ileten husus, ancak göğün tözü bakımından başkasıyla zorunlu, özü bakımından ise mümkün olduğuna inanmasıdır. Biz bir çok yerde bunun doğru olmadığı-
604 nı söylemiştik. Böyle bir ayrıntılı açıklamada bulunulmadığı ve/ bu türlü bir belirleme yapılmadığı takdirde, İ b n S î n â' nın zorunlu varlık konusunda kullandığı kanıt, cedele dayanan genel görüşlerle aynı tabiattadır. Bu ayrıntılı açıklama ve belirleme yapıldığı takdirde ise, kesin kanıta dayanan görüşlerle aynı tabiata sahip olur.

Bu alem hakkında Şerî'atın açıklamış olduğu sonradan var oluşun *(hudûs)* dış alemde gözlenen var oluş türünden olduğunun bilinmesi gerekir. İşte bu var oluş hali, E ş' a r î l e r i n nefsî *(özünlü)* nitelikler, filozofların ise suretler adını verdikleri, varlıkların suretlerinde ortaya çıkar. Bu var oluş hali, bir başka şeyden oluşur ve zamanda meydana gelir. Yüce Allah'ın şu sözü de buna işaret etmektedir: *"İnkâr edenler, gökler ve yer yapışıkken, onları ayırdığımızı... görmezler mi?"* (Kur'ân, *Enbiyâ*, XXI, 30). Yine şu ayet te bu hususa işaret etmektedir: *"Sonra duman halinde bulu-*
605 *nan göğe yöneldi"* (Kur'ân, *Fussilet*, XLI, 11)./ Mümkün varlığın tabiatının zorunlu varlıkla ilişkisinin nasıl olduğuna gelince, insanların kavrayışlarının ötesinde olduğu ve bunu bilmek halkın mutluluğu bakımından zorunlu olmadığı için, bu konuda Şerî'at herhangi bir şey söylememiştir.

Filozoflar, ister alemin sonradan yaratıldığını, isterse bunun aksini ileri sürmüş olsunlar, E ş' a r î l e r i n, mümkünün tabiatının yoktan yaratıldığı ve var olduğu şeklindeki görüşlerine karşı çıkmışlardır. E ş' a r î l e r i n ileri sürdükleri görüş, iyice düşünüldüğünde, müslümanların Şerî'atına uygun olmadığı gibi, ona kesin bir kanıtın
606 da bulunmadığı anlaşılır./Aslında Şerî'atın açıkça ortaya koyduğu husus, Şerî'atın suskun kaldığı hususları araştırmaktan kaçınmaktır. İşte bu nedenle aşağıdaki hadîste şöye denmektedir: *"İnsanlar, 'işte bu Allah'ın yaratığıdır; o halde Allah'ı kim yarattı?' deyinceye kadar düşünmeye devam ederler. Peygamber dedi ki:' Sizden biri [bu sorunun cevabını] bulursa, işte gerçek iman budur"* (Muslim, *Sahîh*, İman, 211; Ahmet b. Hanbel, VI, 106). Bu hadîsin değişik bir rivayeti de şudur: *"Sizden biri [bu sorunun yanıtını] bulursa, 'de ki, Allah bir tektir'* ayetini okusun".

Bilin ki, halkın böyle bir istekte bulunacak duruma gelmesi, vesveseden ileri gelmektedir. İşte bu nedenle Hz. Peygamber *"gerçek iman budur"* demiştir.

G a z z â l î der ki

İkinci yönü şöyle açıklayabiliriz: Mahiyet ve hakikat olmadan varlık kavranamaz. Nasıl ki salt yokluk, yokluğu düşünülebilen bir varlığa nispet edilmek-
607 sizin kavranamazsa, salt varlık ta, özellikle bir tek öz olarak belirlendiğinde,/ belirli bir hakikata nispet edilmeksizin, kavranamaz. O halde nasıl olur da varlık hakikatı bulunmaksızın anlam bakımından başkasından ayrı bir tek öz olarak belirlenebilir? Çünkü mahiyetin kaldırılması hakikatın da kaldırılması demektir. Varlığın hakikatı 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, neden-

lilerde *(eserlerde)* İlk İlke'ye hakikatı ve mahiyeti olmaması bakımından ortak, fakat nedeni bulunması bakımından O'ndan farklı olan hakikattan yoksun bir varlığın bulunması mümkün olurdu. Oysa İlk İlke'nin bir nedeni yoktur. O halde böyle bir şey niçin nedenlilerde de düşünülmesin? Acaba onun kendi özünce kavranamaması dışında bir sebebi mi vardır? Kendi özünde kavranamayan şeyin nedeni ortadan kaldırılmak suretiyle akılla kavranır bir hale sokulamaz. Akılla kavranan şey de bir nedeni bulunduğu düşünülmekle, akılla kavranır olmaktan çıkarılamaz. Meseleyi bu dereceye vardırmaları, görüşlerinin ne derecede karanlık olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte onlar kendi görüşlerini kanıtladıklarını sanırlar. Gerçekte onların görüşleri salt inkârda son bulmaktadır; çünkü mahiyetin inkarı hakikatın da inkarıdır ve dolayısıyla hakikatın inkarıyla geriye yalnızca *"varlık"* sözü kalmaktadır. Ancak varlık sözünün, kendisi bir mahiyete bağlanmadıkça, nitelendirdiği bir nesnesi yoktur.

"Onun hakikatı, zorunlu olan mahiyettir" denirse, deriz ki: Zorunlunun nedenin inkarından başka bir anlamı yoktur. Böyle bir şey, özün hakikatının
608 var olmamasını sağlayan bir yokluk halidir *(selbdir)*./ Nedenin hakikattan kaldırılması ise hakikatın bir gereğidir. O halde 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 halde 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 fâ'ilden çıktığına inanmışlardır. Onlar fâ'ili 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
609 başlamış ve şöyle demiştir:/ *"Eğer böyle bir şey akılla kavranabilseydi, nedenlilerde (eserlerde) İlk İlke'ye hakikatı olmaması bakımından ortak olan hakikattan yoksun bir varlığın bulunması mümkün olurdu"*.

Aslında filozoflar, mutlak anlamda mahiyetti 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 (G a z z â l î) bu kitabın buna benzer yerlerinde kötülükten ve bilgisizlikten kaçınmaz. Aslında onun davranışı bilgisizlikten çok kötülüğe

daha yakındır. Yahut ta bizim onu böyle bir davranışa yönelten bir zorunluluğun
610 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 fâ'ili bulunmayan ve onun bir parçası olmayan bir tabiata bağımlı olumlu bir niteliğin bulunması anlamına gelir.

O'nun *"zorunluluk, varlığa ekli bir şey olsaydı, çokluk ortaya çıkardı; eklenme söz konusu olmadığı takdirde ise, nasıl olur da O, bir mahiyet olduğu halde, 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, ezelî ve zorunludur"* sözümüzdekine benzer bir anlama sahiptir. Aynı şekilde varlaktan zihinsel bir niteliği anlarsak, o, öze eklenmiş bir şey olmaz. Ancak ondan, İ b n S î n â' nın bileşik varlıkta bulunduğunu söylediği gibi, bir ilintiyi anlarsak, basitte bulunan bilginin nasıl bilenin kendisi olabileceği sorusuna yanıt verilmedikçe,
611 basitin nasıl mahiyetin kendisi olabileceği sorusuna yanıt vermek güçleşir./ Eğer *"mevcut"*tan *"doğru"*dan anlaşılan şey anlaşılırsa, bu türlü kuşkular anlamsız bir hale gelir. Nitekim *"mevcut"*tan *"öz"*den anlaşılan şey anlaşıldığı takdirde de, durum böyledir. Buna göre, basitteki varlığın mahiyetin kendisi olduğunu söylemek doğru olur.

612

DOKUZUNCU TARTIŞMA
FİLOZOFLARIN İLK İLKE'NİN CİSİM OLMADIĞI KONUSUNDAKİ KANITLARININ YETERSİZLİĞİ

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 *(muhdis)* 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 surete, kesinlikle kendisine özgü olan ve kendisini başka cisimlerden ayıran bir takım 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
613 olduğunu söylemeniz dışında, sizin bir kanıtınızın olmadığını açıklamıştık./ Biz bu konuyu ele almış ve şu açıklamayı yapmıştık: 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; bileşikliğin inkârını da varlık dışında mahiyetin inkârına bağlamaktasınız. Biz bu son ilkenin de aslını araştırmış ve sizin bu konuda temelsiz bir takım hükümler verdiğinizi açıklamıştık. *"Cisim, bir nefsi bulunmadığı takdirde, fâ'il olamaz; bir nefsi bulunduğu takdirde ise, nefsi kendisinin nedeni olup, İlk İlke 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 ta 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 kanıtı olmayan kimsenin bu kanıtı ne kadar çürük ve kendisine kanıt getirilen şeyin tabiatından ne kadar uzak bir kanıttır! Çünkü kelamcıların, her cismin sonradan yaratılmış olmasını dayandırmış oldukları açıklamalarının

çeşitli olduğu daha önce belirtilmişti. Burada E ş' a r î l e r d e n söz ederken ortaya
614 koyduğum gibi, öncesiz bir bileşiğin varlığını mümkün gören bir kimsenin/ 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 halde bu konuyu yeri geldiğinde ele alalım.

G a z z â l î 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:] G a z z â l î 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 ne-
615 deni bulunmayan bir cismin varlığını/, özellikle, ne nicelik ne de nitelik bakımından, bölünmeyen bir basit cismin, kısaca, birleştiricisi bulunmayan öncesiz bir bileşiğin varlığı kabul edildiği takdirde, hangi nedenle inkar ettiklerini sormaktadır. G a z z â l î'nin bu itirazı, filozofların ancak safsataya dayalı bir takım görüşlerle kendisinden kurtulabilecekleri geçerli bir itirazdır. Aslında G a z z â l î' nin bu kitapta *(Tehâfüt el-Felâsife'de)* filozoflara veya İ b n S î n â' 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

G a z z â l î' 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 halde kendi başına var olan özün Tanrı olduğunu ve sıfatların da
616 nedenli olduğunu söyleyelim./ Bu durumda kelamcıların, özü dolayısıyla öncesiz olan bir nesne ile başkası dolayısıyla öncesiz olan nesnelerin ve bunların toplamının da tanrı olduğunu kabul etmeleri gerekir. Ancak bunlar, kendileri de, öncesizin bir tek olduğunu söyledikleri halde, Tanrı'nın özü dolayısıyla, alemin ise, başkası, yani Tanrı'dan ötürü öncesiz olduğunu ileri süren kimseye işte bu açıdan itiraz etmişlerdir ki, böyle bir şey çelişkinin son derecesidir.

G a z z â l î' 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 aklen 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
617 bir tek olduğuna kanıt getirilemez./

G a z z â l î' nin, *"mahiyet yok olunca, bileşiklik te yok olur; böyle bir şey ise İlk İlke'de bileşikliğin bulunmasını gerektirir"* sözü doğru değildir; çünkü filozoflar İlk İlke'de mahiyetin bulunmadığını söylemezler; onların inkar 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 bakımından
618 sonludur/ ve bu cisim sonsuzca hareket etme gücünü cisim olmayan bir varlıktan almıştır

G a z z â l î, filozoflara göre fâ'ilin ancak nefs 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 nefs te ancak cisim aracılığıyla bir işi yerine getirir; cisim ise cisimlerin yaratılmasında, nefslerin ve cisimlerle ilişkili olmayan nesnelerin var edilmesinde nefsin bir aracısı olamaz"* denirse, deriz ki: Nefsler 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 müşahede edemiyoruz; fakat böyle bir şeyi cisimlerde müşahede edemememiz onun imkânsızlığını göstermez. Filozoflar başka hiçbir varlığa vermedikleri ve başka hiçbir varlıkta müşahede edemedikleri şeyleri İlk Varlık'a vermişlerdir. Dolayısıyla başkasında müşahede edilmeme durumu onun imkânsızlığını göstermez. İşte cisimde ve cismin nefsinde de durum böyledir.

Derim ki:

Cisimlerin cisimleri yaratamayacağı sözüne gelince, yaratmadan *(tahlîk)* var
619 etme *(tekvîn)* anlaşılsa da, doğrusu bunun tersidir; çünkü dış/ alemde bulunan bir cisim ancak bir cisimden, nefs sahibi bir cisim de ancak nefs 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, sözgelişi, suyun cismi ateşin cismine dönüşür; şöyle

ki, suyun cisminden, 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, fâ'il bir cisimden meydana gelir. Bu fâ'il cisim de ya tür bakımından ya da aynı anlamlı olarak veya öncelik ve sonralığa bağlı olarak kullanılan cins bakımından oluşmuş nesne ile ortaktır. Bu durumda acaba suya özgü olan
620 cisimliğin kendisi, ateşe/ özgü olan cisimliğin kendisine mi geçmiştir? Bu, incelenmesi gereken bir sorudur.

G a z z â l î' 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 suretlerini ve nefsleri veren varlık, ya akıl ya da ayrık nefs olan ayrık 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 farzedilirse, göğün var olup yok olan
621 suretlerden hiçbirini, ister nefs ister başka bir şey olsun, vermesi mümkün değildir./ Çünkü cisimde bulunan nefs ancak bir cisim aracılığıyla bir iş yapar; cisim aracılığıyla bir işi yerine getiren şeyden ise, ne suret ne de nefs meydana gelebilir; çünkü ister nefs isterse başka bir şey olsun, tözsel bir sureti meydana getirmek cismin tabiatında yoktur. [68] Bu E f l a t u n' un maddeden soyutlanmış suretler konusundaki görüşüne benzer ki, bu görüş İ b n S î n â 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 suretleri ve özellikle nefs sahibi olan şeyleri meydana
622 getiren/ *"suretlerin vericisi"* adını verdikleri ayrık bir varlıktır.[69]

Filozoflardan bir bölümü ise, bunun aksini ileri sürerek derler ki. Cisimlerdeki suretleri meydana getiren, ya tür ya da cins bakımından onlara benzeyen suretlere sahip cisimlerdir. Tür bakımından onlara benzeyen cisimler, dış alemde 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 yeri değildir. İşte bundan dolayı G a z z â l î onlara itiraz ederek şöyle de-
623 miştir: *"Nefsler arasında cisimleri ve cisim olmayanları/ meydana getirebilecek özelliğe sahip bir nefs neden bulunamasın?"*

G a z z â l î, bu sözüyle şunu söylemek istemektedir: Cisimlerde bulunan nefsler arasında nefs sahibi olan ve nefs sahibi olmayan öteki suretleri doğurma özelliğine sahip nefsler niçin bulunamasın? G a z z â l î' nin, bir cismin bir başka cisimden meydana gelmesi konusunda, bundan daha iyi bir gözlem bulunamadığı halde, gözleme dayalı bir bilginin bulunmadığını kabul etmesi ne kadar gariptir!

Anlamamız gerekir ki, filozofların sözleri kanıtlama sanatlarından soyutlandığında, safsataya dayalı görüşler haline gelir ve bunların ya halk arasında yaygın sözler olmaları, ya da yaygın olmadıkları takdirde, inkar edilip, garip görülen sözler olmaları gerekir. Bunun nedeni, kanıta dayalı sözlerin kanıta dayanmayan sözlerden an-

68. Burada söz konusu edilen Eflatun'un İdeler Kuramıdır. Bu kuram için bkz., *Devlet*, V, 474B - 480; VI, 507.

69. İbn Sînâ. *Kitâb en - Necât*, ss. 461 vd..

cak inceleme konusu olan sanat cinsi göz önüne alınmakla ayrılabilir. Cinsin tanımın-
624 da yer alan ve tanımında da cinsin yer aldığı sözler kanıta dayalı sözlerdir./ Bu koşulların yer almadığı sözler ise, kanıta dayanmayan sözlerdir. Kanıtlama ancak söz konusu cinsin tabiatı tanımlandıktan; bu cinsin özünlü yüklemlerinin var olmasını sağlayan yön, var olmasını sağlamayan yönden ayırdedildikten; bu sanatta ortaya konmuş sözlerden her birinde yer alan bu yön zihinde tutulduktan sonra ve daima bu yönün gözönünde 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 akhna gelmediği, ya da zayıf bir şekilde geldiği zaman, söz kesinlik ifade etmeyip, bir zan ifade eder. İşte bundan dolayı kanıtla, aklen doğruluk olasılığı yüksek olan zan (sanı) arasındaki fark, göze oranla kıldan ince, karanlıkla aydınlak arasındaki sınırdan daha kapalıdır. Özellikle metafizik meselelerde insanlar, özünlü olan şeyleri ilintili olan şeylerle karıştırdıklarından, berrak bir görüşe sahip olamazlar. İşte bundan dolayıdır ki, G a z z â l î' 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 olanlarının tabia-
625 tını 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, Allah ta 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.

G a z z â l î, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Eğer *"en uzak cisim, güneş ya da düşünülebilecek herhangi bir cisim, fazla ya da eksik olabilecek bir büyüklüğe (mikdâr) sahiptir; dolayısıyla onun mümkün olan bu büyüklüğe sahip olması, onu bu büyüklüğe sahip kılan bir varlığa muhtaç olduğu için, onun İlk İlke 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 inkar 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 farzedilmemesi halinde 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
626 iradeye bağlarken müslümanları kabul etmeye zorlamaları gibi, niçin bu ilke/ başkasını değil de, bu büyüklüğün var olmasını dilemiştir? Aslında biz, filozofların bu görüşünü, göğün hareket yönünün ve iki kutup noktasının belirlenmesi ile ilgili olarak kendilerine karşı çevirdik. Eğer onların, bir şeyin, benzerinden ayırdedildiğini ve bunun da bir nedenle meydana geldiğini kabul etmek zorun-

da 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 ayırdedici bir iradenin varlığını inkar eden filozofların ilkelerine göre, nasıl olur da bir nesne benzerinden ayırdedilebilir? Eğer onun (bu büyüklüğün) bir benzeri yoksa, bir imkân hali söz konusu olamaz; tersine, şöyle denebilir: Bu büyüklük ezelden beri böyle idi; nitekim onların iddialarına göre, öncesiz neden de böyle gerçekleşmiştir. O halde 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
627 değildir./

Derim ki:

Bu adamın (G a z z â l î' 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 kelamcıların inandıkları bir ilkeye dayanarak, cevap vermeleri gerekmektedir. Kelamcılar 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 (G a z z â l î) ya başkalarını yanıltmaya çalışmış, ya da kendisi yanılgıya düşmüştür. Çünkü filozofların kabul ettikleri belirleme, E ş' a r î l e r i n anladıkları belirlemeden başkadır; zira E ş' a r î l e r i n 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 *(gâ'î)* sebeptir; çünkü filozoflara göre, hikmete dayanan bir amaç olmadan hiçbir varlıkta nicelik te, nitelik te bulunamaz; işte bu amaç şu iki olasılıktan birinden yoksun olamaz: Ya bu amaç o varlığın fiilinin
628 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 kelamcıları 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?"* sorusu-

nu 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
629 bulunsa da, ancak belli bir şey için (belli bir amaçla) meydana getirilir./ Herhangi bir yaratılmış nesne, herhangi bir fiili gerektirse idi, bu alemde 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 Allah korusun! Tersine her ne kadar akıllarımız çoğunu kavrasa ve akıl yaratıcılık hikmetini ancak tabiî hikmet aracılığıyla anlasa da, bu alemde bulunan her şeyin bir hikmete bağlı olduğuna inanırız. Eğer alem, hikmetin en üstün derecesinde bir yaratık ise, bu durumda göklerin ve yerlerin ve onlarda 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. Kelamcılar *(el - kavm)* İlk Yaratanı yüceltmek isterlerken O'nun hikmetini *(bilgeliğini)* ortadan kaldırmışlar ve en üstün niteliklerini inkar etmişlerdir.

630

ONUNCU TARTIŞMA

FİLOZOFLARIN, ALEMİN BİR YARATICISI VE NEDENİ BULUNDUĞUNU KANITLAYAMAYACAKLARININ VE EZELÎ SÜRE (DEHR) GÖRÜŞÜNÜN ONLARI BAĞLAYICI OLDUĞUNUN AÇIKLANMASI

G a z z â l î 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) D e h r i y y e'nin şu görüşlerini kabul etmekten alıkoyan nedir? Alem, içinde bulunduğu durumuyla öncesizdir; onun bir nedeni, bir yapıcısı yoktur; neden ancak sonradan var olanlar için söz konusudur; alemde ne bir cisim var olur ne de bir cisim yok olur; yalnızca suretler ve ilintiler 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 suretler, ancak karışma ve dönüşme yoluyla değişime uğrarlar ve böylece insan, hayvan ve bitki nefsleri meydana gelir. İşte bu sonradan var olan nesnelerin nedenleri devresel
631 bir harekette son bulurlar./ Devresel hareket ise öncesiz olup kaynağı gök küresinin öncesiz nefsidir. O halde alemin bir nedeni, cisimlerinin bir yapıcısı bulunmayıp, cisimlerinin bir nedeni bulunmaksızın, daima bulunduğu halde, öncesizdir. O halde 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 alemde hiç algılamadığı bir anlamı çıkarmış olur. Böyle bir şey ise zorunlu olarak bir kanıta muhtaçtır.

Bu bölümde ezelî süre *(dehr)* görüşünü kabule zorlamak amacıyla onlara yöneltilen itirazlara daha önce gereken yanıtı vermiştik. Yeniden o konuya dönmenin bir anlamı yoktur. Fakat 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 hayalgücü, yaratılmış cisimde böyle bir şeyin nasıl söz konusu olduğunu açıklamakta yardımcı olduğu halde, 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 A r i s t o,[70] yer-
632 yüzünün, tabiatı bakımından, yuvarlak olduğunu açıklarken,/ aklın, onun nedenini kavrayabilmek için önce onu sonradan yaratılmış olarak gördüğünü; daha sonra ise onu öncesiz durumuna soktuğunu belirtmiştir.

G a z z â l î, filozofları kabule zorladığı bu çirkin sonuçları ortaya koyduktan

---

70. Aristo, *De Caelo et Mundo*, II, 1 - 6.

sonra, onlar adına cevap vermeğe 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 sürdüklerinizin yanlış olduğunu ve kesin kanıtın ancak sonsuzca gidişin sona ermesine işaret ettiğini açıklamıştık. D e h r i l e r e göre, başlangıçta bu sonsuzca gidiş son bulmuştur; çünkü onlar, cisimlerin bir nedeni bulunmadığını; suret 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 ezelî süre görüşüne bağlanıp, Allah'ı inkar ettiğini *(ilhâd)* bilmiş olur. Nitekim bu görüşü bir zümre açıkça kabul etmiş ve bu görüş uyarınca hareket et-
633 mişlerdir./

Derim ki :

Bütün bunlara daha önce cevap verilmiş ve doğruluk derecesi ortaya konmuştu. O halde bu konudaki tartışmayı yinelemenin bir anlamı yoktur.

D e h r i l e r e 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 akıledilir sebepleri göz önüne almışlar ve bu durum da onları, duyulur olmayıp, duyulur varlığın nedeni ve ilkesi olan bir varlığa iletmiştir. Yüce Allah'ın şu sözünün anlamı işte budur:*"...İbrâhîm'e göklerin ve yerin hükümranlığını şöylece gösteriyorduk:"* (Kur'ân, En'am, VI, 75)

634 E ş'a r î l e r e gelince,/ onlar duyulur sebepleri inkar etmişler; başka bir deyişle, onların birbirlerinin sebepleri olduklarını söylememişler; duyulur varlığın nedenini, dış alemde gözlenip, algılanamayan türden duyulur olmayan bir varlık olarak kabul etmişler ve sebepleri ve sebeplileri inkar etmişlerdir. Fakat bu görüş, insan olması bakımından insan tabiatına aykırı bir görüştür.

G a z z â l î, filozofların görüşlerine karşı çıkarak der ki :

Eğer *"cismin zorunlu varlık olmadığı hususuna, onun zorunlu varlık olması halinde 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 halde gelin onların açık anlamını görelim. Bu açık anlama göre, onlar *"nedenin bulunmaması"* ve *"nedenin bulunması"*nı ifade eder. Öyle anlaşılıyor ki, böylece onlar bu cisimlerin bir nedeninin bulunup bulunmadığı sorusunu ortaya atmış oluyorlar. Buna karşılık olarak D e h r i l e r, onların bir nedeninin

bulunmadığını söylüyorlar. O halde böyle bir cevabı inkar etmenizin nedeni
635 nedir? Eğer/ *"imkân"* 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 - zarûrî)*, mümkünden de *gerçek mümkün* anlaşılırsa, bu durum bizi mutlaka nedeni bulunmayan bir var olana iletir; çünkü her
636 var olanın ya mümkün ya da zorunlu *(zarûrî)* olduğu söylenebilir./ Eğer var olan şey mümkün ise, 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. İ b n S î n â bu bölümlemeyle 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 hali söz konusu mudur? sorusunu araştırmak gerekir. İşte bu nedenledir ki, bu metot izlendiği takdirde, söz konusu görüş yanlış olur. O halde bu metot ta zorunlu olarak yanlıştır. Çünkü varlıkların tabiatından anlaşılan bir bölümleme şekli ola-
637 rak var olan, her şeyden önce, gerçek mümkün ve zorunlu diye ayrılmamıştır./

Daha sonra G a z z â l î, filozofların *"cisim, kendisinin nedeni olan bir takım parçalara sahip olduğu için, özü dolayısıyla zorunlu varlık değildir"* şeklindeki sözlerine cevap vererek, der ki :

> Eğer *"cismin bir takım parçalarının bulunduğu; bütünün ancak bir takım parçalardan oluştuğu ve parçaların da özde bütünden önce geldiği inkar olunamaz"* denirse, deriz ki: Varsın öyle olsun. Aslında bütün, parçalardan ve parçaların biraraya gelmesinden oluşmuştur. Oysa bu parçaların ve onların biraraya gelmelerinin bir nedeni bulunmayıp etkin bir nedeni bulunmaksızın, öncesizdirler. O halde onların sözünü ettikleri ilk var olandan çokluğun kaldırılmasının gerekliliği dışında bunu reddetmeleri mümkün değildir. Biz daha önce böyle bir şeyin imkansızlığını 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 İ b n S î n â'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, İ b n S î n â'nın ileri sürdüğü gibi, şu sonuca, yani eskilerin var olanın tabiatı-
638 nı, var olması bakımından, incelemek suretiyle ortaya koydukları üzere/ bir ilkenin ispatına iletmiştir. Eğer bu yol söz konusu sonuca iletseydi, İ b n S î n â'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 suretten bileşik olması ve kısaca onun bir tanımının bulunmasıdır. Alemin ve parçalarının durumunda olduğu gibi, birbirleriyle birleşme tabiatına sahip öncesiz parçalardan bileşmiş olan bir varlık *(mevcûd)* kabul edildiği takdirde, alemin 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 İ b n S î n â'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 alemde madde ve suretten bileşik olmayan bir cismin bulunduğunu kabul eden M e ş ş â'î l e r i n (Aristocuların) görüşüdür. Çünkü fiilî parçalardan oluşan öncesiz bir bileşiğin varlığını kabul eden kimsenin, onun özü dolayısıyla bir olduğunu kabul etmesi gere-
639 kir. Bileşik bir nesnedeki her birim ise, birden dolayı/ kendi özü bakımından bir, yani basit ve bu bir vasıtasıyla da alem bir olur. İşte bundan dolayıdır ki, (A f r o d i s i a s'lı) İ s k e n d e r şöyle demektedir:Tıpkı bir tek hayvanın (canlının) bütün parçalarında bu parçaları birbirine bağlayan bir gücün bulunması gibi, alemin parçalarında yayılmış bulunan ruhanî bir gücün bulunması gerekir. Bu iki güç arasındaki ayrılık, bağlayıcı ilkenin öncesiz olmasından dolayı, alemdeki bağlantının öncesiz olması ve tıpkı alemde olduğu gibi canlılarda da bağlantı bireylik bakımından ne var ne de yok olucu olamayacağı için, bu alemdeki canlının parçaları arasındaki bağlantının, bireylik bakımından var olup, yok olucu, tür bakımından ise öncesiz bağlantı dolayısıyla ne var ne de yok olucu olmasıdır.[71] Aristo'nun Kitâb el - Hayavân (De Animalibus)'ında belirttiği gibi, yüce Yaratan kendisine ilişen bu noksanlığı, başkasının ulaşamayacağı bir yetkinlik türüyle gidermiştir. [72] Zamanımızda İ b n S î n â'yı izleyenlerden çoğunun, bu kuşkudan ötürü, bu görüşü İ b n S î n â'ya malettiklerini görüyoruz. Bunlar, İ b n S î n â'nın bu alemde ayrık bir varlığın bulunduğuna inanmadığını; bu hususun, onun bir çok yerde geçen zorunlu varlık hakkındaki sözünden açıkça anlaşıl-
640 dığını / ve bunun, onun Doğu Felsefesi'nde *(el- Felsefet el - Meşrıkıyye)* ortaya koyduğu görüş olduğunu söylemişler ve Doğuluların görüşünü yansıttığı için bu felsefeye İ b n S î n â'nın, Doğu Felsefesi adını vermiş olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yine onlar, İ b n S î n â'nın belirttiği üzere, Doğulular göre, tanrıların gök cisimleri olduğu görüşündedirler. Bununla birlikte onlar, A r i s t o'nun hareket yoluyla İlk İlke'yi ispatlama yöntemini yetersiz bulmuşlardır.

---

71. Bu parça hiçbir Yunanca metinde yer almamaktadır. Ancak, İskender'in genel düşünce eğilimi ile uyum halindedir.

72. Aristo, *De Partibus Animalium*, B 10. 656a, 8: "Bizce bilinen canlılar arasında insan cinsi ya yalnızca ilahi olana katılır ya da ona en yüksek derecede katılır". Yine bkz., 686a, 28: "En ilahi olanın işlevi, akıl ve düşüncedir"...

Biz, bu yöntemden, daha önce, bir çok kez söz ettik; bizi kesin bilgiye ulaştıracak yönü açıkladık; bu konuyla ilgili bütün kuşkuları giderdik ve (A f r o d i s i a s'lı) İ s k e n d e r'in *"İlkeler"* (el - Mebâdi') adıyla anılan yapıtında benimsemiş olduğu yöntem hakkında da bilgi verdik. Çünkü İ s k e n d e r böylece kendisinin A r i s t o'nun yolundan başka bir yola yönelmiş olduğunu sanmıştır. Ancak onun yöntemi Aristo'nunki açıkladığı ilkelerden kaynaklanmaktadır. Bu her iki yol da doğru olmakla birlikte, A r i s t o'nun ki daha yaygındır.

Ancak zorunlu varlık, benim ortaya koyacağım üzere, kanıtlandığı takdirde, bu
641 kanıt,/ ayrıntıları gerektirecek kadar kısa bir biçimde ortaya konmuş olsa da, gerçeği yansıttığı anlaşılacaktır. Başka bir deyişle, O'nun varlığından önce töz bakımından mümkün varlıkların sınıflarını ve yine töz bakımından zorunlu varlığın sınıflarını bilmek gerekir. Bu kanıtı şu şekilde ortaya koyabiliriz: Cisimsel töz bakımından mümkün 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 halinin bulunması söz konusudur. Böyle bir varlık ise cisim değildir. Sözgelişi, gök cisminin tabiatından, onun cisimsel töz bakımından zorunlu varlık olduğu anlaşılmaktadır. Böyle olmasaydı, kendisinden önce gelen bir cismin bulunması gerekirdi. Yine onun tabiatından anlaşıldığı üzere, o, mekandaki hareket bakımından mümkün varlıktır. O halde 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 sükun ne de herhangi bir değişiklik türüyle nitelendirilebilen bir güç bulunurdu. Bu nitelikte olan bir varlık ise, kesinlikle ne cisimdir, ne de
642 cisimde bulunan bir güç halidir./ Alemin öncesiz olan parçaları, ancak töz bakımından, ya dört unsurda olduğu gibi, tümel olarak, ya da gök cisimlerinde olduğu gibi, bireysel olarak zorunlu varlıktır.

643

ONBİRİNCİ TARTIŞMA

İLK İLKE'NİN KENDİSİNDEN BAŞKASINI, CİNSLERİ VE TÜRLERİ TÜMEL OLARAK BİLDİĞİNİ İLERİ SÜREN FİLOZOFLARIN YETERSİZLİĞİ

Gazzâlî der ki :

Müslümanlara göre, varlık, hem önceli hem de öncesiz varlıklara ait olduğu, Allah ve sıfatları dışında bir öncesiz bulunmadığı ve Allah'ın dışındaki varlıklar, O'nun tarafından iradesi sayesinde meydana getirildiği için, bu varlıklar Allah'ın bilgisinde önceden zorunlu olarak meydana gelmiştir; çünkü zorunluluktan bir şeyin irade eden tarafından bilinmesi gerektiği anlaşılır. Dolayısıyla onlar, her şeyin Allah tarafından bilindiği hususunu bu esasa dayandırmışlardır; çünkü her şey O'nun tarafından irade edilmiş ve iradesi sayesinde oluşmuştur. Onun iradesiyle oluşmamış hiçbir varlık yoktur. O halde kalıcı olan yalnızca O'nun özüdür. Allah'ın iradeli ve irade ettiği şey konusunda bilgili olduğu ortaya çıkınca, zorunlu olarak diri olduğu da anlaşılır. Her diri olan kendi özünü[73] bilebildiğine göre, Allah'ın kendi özünü bilmesi çok daha yerindedir. O halde onlara göre, her şey Allah tarafından bilinmektedir. Onlar, Allah'ın alemi var etmeyi irade ettiğini açıkça anladıktan sonra, işte bu yolla bu gerçeğin bilinci-
644 ne varmışlardır./

Derim ki :

O, bu görüşü yalnızca kendisininki 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 kelamcıların görüşü incelenip, bu görüşün mahiyeti, konu ile ilgili olan kişiye açıklandığında, onların Tanrı'yı öncesiz bir insan haline koydukları anlaşılır. Çünkü onlar alemi, insanın iradesi, bilgisi ve kudreti sayesinde meydana gelen sanat eserlerine benzetmişlerdir. Onlara, *"bu durum Allah'ın 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 tür-
645 lerin birbirlerine olan uzaklığından daha fazladır./ Eğer öncesizin öncesiz olmayandan uzaklığı, türlerin birbirlerine uzaklığından daha çok ise, bu durumda hükmün,

---

73. Metindeki *"gayrahu"* sözcüğü yerine *"zâtehu"* (kendi özünü) sözcüğünü, metne daha uygun düştüğü için, yeğledik.

birbirlerine son derecede zıt oldukları halde, görünenden görünmeyene aktarılması nasıl mümkün olabilir? Eğer görünen ve görünmeyen alemde bulunan niteliklerin 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, mekanda duyularla hasıl olan idrakten ve iradeden kaynaklanan hareket gücü için söz konusu olabilir. Oysa Allah için duyuların söz konusu olması imkânsız olduğu gibi, O'nun mekandaki harekete sahip olması daha da
646 imkânsızdır./ Kelamcılar ise, Allah'ın duyum organı olmaksızın hayata sahip olduğunu kabul etmişler ve mutlak olarak hareketin O'nda bulunamayacağını söylemişlerdir. O halde ya canlı varlıklarda bulunup, insanda ilmin bulunmasının koşulu olan hayat kavramının Allah'ta 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 varlıklardaki iradenin anlamı da harekete yönelten istektir. Bu istek canlılarda ve insanda özlerindeki eksikliği tamamlamak için bulunur. Yüce Allah'ta ise, özündeki bir eksiklikten dolayı ya kendinde ya da başkasında hareket ve fiilin nedeni olabilecek bir isteğin bulunması imkânsızdır. O halde 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 nedeni olduğu,
647 hareket te ancak cisimde bulunduğu için,/ yalnızca nefse sahip bir cisimde bulunabilir. O halde 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 bilgiliye erdemli *(fâzıl)* adı verilir. İşte bu nedenledir ki, filozoflar Allah'a 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 ka-
648 nıtlamaya ilişkin kitapların uygun 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 olmayarak ortaya çıktıkları için, kanıta dayalı görüşlerinde bir sanata dayalı olmaksızın ortaya çıktıkları sa-

nılmıştır. 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 bir takım görüşler olup, bunlardan bazıları ötekilerden daha çok doyurucudur. O halde bu kitapta yazmış olduklarımızın
649 bu şekilde anlaşılması gerekir./ İşte bu nedenle [G a z z â l î'nin] bu kitabına *"Her İki Zümrenin Tutarsızlığı"* (et - Tehâfut min el - Firkateyn Cemî'an) adını vermek daha doğru olacaktır.

Bence bütün bunlar Şerî'atın sınırlarını aşmak ve Şerî'atın emretmediği şeyleri araştırmak demektir; çünkü insan gücü bu konuda yetersizdir. Aslında Şerî'atın söz söylemediği bilimlerden her birinin araştırılması ve aklî incelemenin ulaştırdığı sonuçların şer'î inançlar olarak halka açıklanması gerekmez. Çünkü böyle bir şeyden son derecede büyük bir karışıklık doğar. Dolayısıyla Şerî'atın söz söylemediği hususlarda söz söylememek gerekir. Herkes te bilir ki, insan aklı bu türlü konuları incelemekte yetersiz olup, Şerî'atın açıklamış olduğu öğretilerin dışına çıkamaz. Çünkü Şerî'atın ortaya koyduğu öğreti, herkesin paylaştığı ve mutluluğa ulaşmaları için yeterli olan bir öğretidir. Nitekim nasıl ki tabip, sağlıklıkişilerinsağlığını korumak ve hastaların da hastalıklarını gidermek için onlara uygun gelecek ölçüde sağlık konusunda araştırma yaparsa, peygamber *(sâhib eş - şer')* de Şerî'at konusunda benzeri bir biçimde davranır; çünkü peygamber Şerî'at konusunda halka, onların mutluluğunu sağlayacak kadar bilgi verir. Amelî *(uygulamaya ilişkin)* konularda da durum böyledir. Ancak Şerî'atın söz söylemediği uygulamaya ilişkin hususları incelemek, özellikle bu hususların şer'î yargının bulunduğu uygulamalar *(ameller)* cinsinden oldukları
650 açıkça görülen durumlarda daha uygundur./ İşte bundan dolayıdır ki, İslâm hukukçuları *(fakîhler)* bu alanda ayrılığa düşmüşlerdir. Sözgelişi bunlardan Z â h i r î l e r *kıyâs*'ı reddettikleri halde, K ı y â s E h l i bunu kabul etmişlerdir. Aynı durum bilime ilişkin *(ilmî)* hususlarda da söz konusudur. Belki de Z â h i r î l e r 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 kanıta dayanarak söz eder; bu türlü bir konuşmanın kanıt ehline özgü bir konuşma olduğunu ve Şerî'atın bu türlü bir bilgiye sahip kimselere kanıtın ulaştıracağı sonuçların ipuçlarını verdiğini de bilir. Eğer bu kimse kanıt ehli değilse, ya mutlaka Şerî'ata inanmaktadır, ya da kâfirdir *(inkârcıdır)*. Eğer inanmakta ise, bu türlü hususlarda konuşmanın, Şerî'ata göre haram *(yasak)* olduğunu bilir. Eğer kâfir ise, kanıt ehlinin kesin kanıtlamalarla ona karşı çıkması güç değildir. Her dinde *(Şerî'atta)* özellikle kendisinde bilimsel konularda kanıtın ileteceği sonuçlarla ilgili olarak ipuçları vermeksizin söz söylemeden geçiştirdiği hiçbir şey bulunmayan ve yalnızca halkın öğretiminde bu hususlarda
651 söz etmemeyi uygun gören, bizim bu ilahî dinimizde *(Şerî'atımızda)*/ 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. G a z z â l î, kelamcıların, 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 G a z z â l î, filozoflara seslenerek, der ki :

Siz, alemin öncesiz olup, Allah'ın iradesiyle var olmadığını ileri sürerseniz, O'nun özünün dışında bulunan şeyleri bildiğini nereden biliyorsunuz? Bunun
652 için kanıt gereklidir./

G a z z â l î devamla der ki :

İ b n S î n â'nın bu hususun ortaya konmasında ileri sürdüğü görüşleri özetle şu iki noktada toplamak mümkündür :

a) İlk İlke maddede bulunmayan varlıktır. Maddede bulunmayan her varlık salt akıldır. Dolayısıyla bütün akıledilirler salt akıl tarafından açıkça kavranırlar. Bütün nesnelerin kavranmasına engel olan şey maddeye ilişik olmak ve maddeyle meşgul olmaktır. İnsan nefsi, maddenin, yani bedenin yönetimiyle uğraşır. Eğer [ölüm nedeniyle] nefsin, bedensel arzularla ve tabiî nesneler vasıtasıyla kendisini etkileyen aşağılık niteliklerle kirlenmemiş olarak, bu uğraşı sona erdiğinde, bütün akıledilirlerin gerçeklikleri kendisine açıklanır. İşte bu nedenle bütün meleklerin, bütün akıledilirleri bildiğine hükmedilmiş ve hiçbir şey onlardan gizli tutulmamıştır; çünkü onların kendileri de maddede bulunmayan *(maddesiz)* salt akıllardır.

G a z z â l î, 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 halde akıldan neyi anlıyorsunuz? Eğer ondan öteki nesneleri kavrayan şeyi anlıyorsan, aslında bu, araştırılan ve tartışma konusu olan husustur. O halde onu nasıl olur da kendisini araştıran tasımın *(kıyâsın)* öncülleri arasında sayarsın? Eğer ondan başka bir şeyi, yani kendi özünü kavramasını anlıyor-
653 san,/ - belki de böyle bir şeyi senin filozof kardeşlerin kabul edebilirler; ancak böyle bir şey kendi özünü kavrayanın başkasını da kavradığı sonucuna götürür - buna karşılık *"zorunlu bir durum söz konusu olmadığı halde, niçin böyle bir iddiada bulunuyorsunuz?"* sorusu sorulabilir. Öteki filozoflardan ayrı olarak bu görüşü yalnız İ b n S î n â ileri sürmüştür. O halde 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 halde nesneleri kavramaktadır. Bu, önertinin 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 halde o, hayvan da değildir"* şeklindeki sözüne benzer. O halde 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 önertiye evirilebilmesi koşuluyla sonurtunun karşıtı sonucunu verir. Buna onların şu sözü örnek olarak verilebilir: Eğer güneş doğmuş ise, gündüz vardır; fakat güneş doğmamıştır; o halde gündüz yok-
654 tur./ Çünkü gündüzün varlığının, güneşin doğmasından başka bir nedeni yoktur. Dolayısıyla onlardan biri ötekine evirilebilir. Bu görüşlerin ve terimlerin açıklanmaları, bu kitaba ek olarak yazmış olduğumuz **Medârik el - Ukûl** *(Akılların Kavrayış Ölçüsü)*[74] adlı kitabımızda ortaya konmuştur. Eğer *"biz burada onların evirilebilir. olduğunu, yani engelin maddede yer almak olduğunu, dolayısıyla onun dışında başka bir engel olmadığını ileri sürüyoruz"* denirse, *"bu görüşünüz temelden yoksundur; varsa, bu konuda kanıt getirmeniz gerekir"*[75] deriz.

Derim ki :

Bu tartışmada göze carpan ilk yanlış, söz konusu görüşün anlatımında ve delillendirilmesinde görülmektedir . Nitekim G a z z â l î, ortaya koyduğu öncülleri sanki ilk ilkelermiş gibi öne sürmektedir. Oysa filozoflara göre, bunlar bir çok öncülden elde edilmiş sonuçlardır. Çünkü filozoflar duyularla algılanan her varlığın madde ve suretten bileşik olduğunu; suretin, varlığın var olmasını sağlayan bir kavram *(el- ma'nâ)* olduğunu; suretin isim ve tanımla gösterildiğini ve ondan tek tek her varlığa özgü, var olan nesnede suretlerin varlığına işaret eden fiilin çıktığını açıkça ortaya koymuşlardır. Yine onlar tözlerde tek tek her varlığa özgü, etkin güçlerle, ister özel ister
655 ortak olsun, edilgin güçler bulunduğunu/ ve bir şeyin etkin olmayı 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 edilirler. Sözgelişi, 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 hali, öteki kuvve hali olan iki tözden bileşik olduğunu anlamışlar ve fiil halindeki tözün, kuvve halindeki tözün yetkinliği olduğunu ve birincinin ikinciye oranla var oluşun sonucuna benzediğini kavramışlardır; çünkü bunlar birbirlerinden fiilen ayrılmamaktadır. Daha sonra onlar, varlıkların suretlerini araştırdıklarında, bütün bu tözlerin maddeden
656 yoksun fiil halindeki bir töze iletmesi gerektiğini açıkça anlamışlardır./ Dolayısıyla bu tözün de etkin olup, asla edilgin olmaması ve ona bir uyuşukluğun, yorgunluğun ve çözülmenin ilişmemesi gerekir. Çünkü bu türlü nesneler, ancak salt etkinlik olduğundan değil, kuvve halindeki tözün yetkinliği olmasından dolayı, fiil halindeki töze ilişmişlerdir. Aslında kuvve halindeki töz, ancak fiil halindeki tözden ötürü, fiil haline

---

74. Gazzalî'nin bu başlık altında bir eseri bilinmiyor. Büyük bir olasılıkla sözü edilen eser, *Mi'yâr el - İlm fî Fenn el - Mantık* adlı eseridir.
75. *"Varsa"* sözcüğünü biz ekledik.

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 özünlü öncüllerle açıklanması, es - Semâ' et - Tabî'î *(Fizik)* adıyla bilinen kitabın sekizinci makalesinde bulunmaktadır.

Filozoflar bu tözü, kitaplarından da anlaşılacağı üzere, özel ve genel bir takım yollarla ortaya koyunca, hareket ettirici maddesel *(heyulânî)* suretlerin tabiatını araştırmışlar ve bunlardan bazılarının, kendilerine özgü madde belirtisi olan edilginliğe başkalarından daha az sahip oldukları için, fiil haline daha yakın, kuvve haline ise daha uzak olduğunu görmüşlerdir. Yine filozoflar, nefsin, özellikle aklın bu suretlere göre maddeden son derecede soyutlandığını ortaya koymuşlar ve böylece bunların
657 maddesel suretlerden olup,/ olmadıkları hususunda kuşkuya düşmüşlerdir. Onların nefsin suretleri arasında kavrayıcı olan suretleri incelevip, bunların maddeden soyutlanmış olduklarını gördüklerinde, kavramanın nedeninin maddeden soyutlanma olduğunu anlamışlardır. Aklın edilgin olmadığını gördüklerinde ise, suretin, kuvve halinde olanın yetkinliği olması halinde, cansız ya da kavrayıcı olmasının nedeninin, cansız ya da kavrayıcı olmamasının daha ötesinde bir şey olmadığını anlamışlardır. Bu suret, salt yetkinlik olması ve kuvve halinin onda bulunmaması halinde ise, akıldır. İşte bütün bunlar bir kanıtlama düzeni içerisinde ve tabiî 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 kim-
658 se bile bilir. Filozoflar işte bu türlü yöntemlerle asla edilgin olmayan şeyin akıl olup,/ cisim olmadığını kavramışlardır; çünkü onlarca her edilgin maddede yer alan cisimdir.

Filozoflara bu konularda yapılacak itirazın, bu adamın (G a z z â l î'nin) itiraz ettiği hususların kendisinde değil, bu hususların açıklanmasında kullanmış oldukları ilkelerde toplanması gerekir. Bu suretle onlar, bu alemde salt akıl olan bir varlığın bulunduğunu kavramışlardır. Filozoflar aynı şekilde bu alemdeki düzenin de tabiat ve fiilleri bakımından yapay bir düzene benzeyen aklî bir düzene göre ortaya çıktığını gördüklerinde, bu alemde 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 ikisini birden kavrar"* biçimindeki bölümlemenin doğru olmadığını öğrenmişlerdir. Çünkü bu bölümleme konusunda şöyle denebilir: Eğer o, başkasını kavrıyorsa, kendi
659 özünü kavradığı da biliniyor demektir;/ özünü bildiği takdirde ise, başkasını kavraması gerekmez. Bu konudan daha önce söz etmiştik.

G a z z â l î'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 kavrıyor demektir. Burada bu bitişiklik ve ayrıklığın doğruluğunun açıkça ortaya konması gerekir. Bunlar da, filozoflara göre sonuç ol-

660 duklarını söylediğimiz; bu adamın (G a z z â l î'nin)/ ise, filozoflara göre ilk 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, G a z z â l î'nin dediği gibi, önertinin karşıtını küçük önerme haline getirip, sonurtunun karşıtını sonuç olarak ortaya koymazlar; aksine, önertinin karşıtı sonuç olarak elde edilir. Fakat onlar ilke olmadıkları, yaygın bir biçimde bilinmedikleri ve ilk bakışta doğrulanmadıkları için, kuşkusuz bu konulardan haberdar olmayanlarca, çok çirkin görülmüştür. Aslında bu adam (G a z z â l î), bilimleri çok kötü bir biçimde karıştır-
661 mış ve bilimi kaynağından ve yolundan söküp çıkarmıştır./

G a z z â l î 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 te, İlk İlke'nin onu yaptığını; onun İlk İlke'den var olduğunu ve İlk İlke'nin ezelden beri fâ'il olma niteliğini koruduğunu ve fâ'il olarak bulunduğunu söyleriz. Biz başkalarından bu noktada ayrıldığımız halde, fiilin kökeni konusunda onlarla aynı düşünceyi paylaşırız. Fâ'ilin, 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; güneşin aydınlatma, ateşin ısıtma ve suyun soğutma fiili gibi, tabiî olmak üzere iki bölüme ayrılır. İradeli fiilde, tıpkı insanın meydana getirdiği sanat eserlerinde olduğu gibi, fiili bilmek gerekir. Tabiî fiil ise böyle bir şeyi gerektir-
662 mez./ Siz, filozoflara göre, yüce Allah alemi, dilemek ve seçmek *(irade ve ihtiyâr)* suretiyle değil, kendi özünün kaçınılmaz bir sonucu olarak tabiat ve zorunluluk yoluyla yaratmıştır. Daha doğrusu, her şey, tıpkı ışığın güneşi gerektirmesi gibi, O'nun özünü gerektirir. Yine güneşin ışığı ortadan kaldırma ve ateşin ısıyı giderme gücü olmadığı gibi, İlk İlke'nin de fiillerinden kaçınma gücü yoktur. Yüce Allah onların bu sözlerinden yücedir. Böyle bir olguya fiil adının verilmesi mümkün olsa da, bu olgu fâ'ilin 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 halinde, ışığın güneşten çıkması gibi, herşey O'ndan var olmazdı"* denirse, deriz ki : Bu konuda [filozof] kardeşlerin senden (İ b n S î n â'dan) ayrıldılar; çünkü onlar şöyle derler: İlk İlke'nin özü, her şeyin varlığının, onları İlk İlkenin bilmesinden dolayı değil, tabiî ve zorunlu bir düzene sahip olmasının bir sonucu olarak, Kendisinden kaçınılmaz bir biçimde çıktığı özdür. Sen, iradenin inkarı konusunda onlara uyduğuna göre, bu görüşün sakıncası nedir? Güneşin 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 :

G a z z â l î, bu bölümü, filozoflardan çirkin bir şeyi aktarmak suretiyle açmak-
663 tadır. Bu da ışığın güneşten çıkması gibi,/ yüce Allah'ın fiilinin de zorunlu olarak kendi özünden çıkması nedeniyle, O'nun ne sonradan var olan nesnelerde, ne de evrende herhangi bir iradesinin bulunmasıdır. Daha sonra G a z z â l î, onların, *"Allah'ın fâ'il olmasının bilgili olmasını gerektirdiğini"* söylediklerini aktarmaktadır. Oysa filozoflar, iradeyi yüce Allah'tan 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 Allah'ta 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, fâ'ilin iradesiyle ortaya çıkmaktadır; çünkü bilginin tabiatı; G a z z â l î'nin filozoflardan aktardığı gibi, fiilin kendisinden çıkmasını gerektirmez.
664 Zira biz, O'nun iki zıddı bildiğini söylediğimiz takdirde,/ bu iki zıddın aynı anda O'ndan çıkması da gerekir. Oysa böyle bir şey imkânsızdır. Öyleyse O'ndan bu iki zıttan birinin çıkması, bilgiye eklenmiş bir sıfata işaret eder ki, bu sıfat ta iradedir. İşte iradenin filozoflara göre İlk İlke'de bulunmasını bu şekilde anlamak gerekir. Dolayısıyla Allah, onlarca, zorunlu olarak bilgili ve bilgisinden dolayı irade sahibidir. G a z z â l î'nin, fiilin tabiî ve iradî olmak üzere ikiye ayrıldığı şeklindeki sözü de yanlıştır; çünkü filozoflara göre, Allah'ın fiili hiçbir bakımdan tabiî olmadığı gibi, mutlak anlamda iradî de değildir. Daha doğrusu, O'nun fiili, insan iradesinde bulunan eksikliklerden uzak olan iradî bir fiildir. İşte bu nedenledir ki, *"irade"* deyimi hem insana hem de Allah'a ortaklaşa olarak verilmiş bir deyimdir. Nitekim *"bilgi"* deyimi de hem öncesiz, hem de sonradan olan bilgiye *(yaratıkların bilgisine)* karşılık olarak kullanıl-
665 mıştır./ 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 Allah, 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.

G a z z â l î der ki :

2) Biz bir şeyin fâ'ilden çıkmasının, çıkan şeyi bilmeyi gerektirdiğini kabul ederiz. Filozoflara göre ise, Allah'ın fiili birdir ve bu fiil de basit akıl olan ilk nedenlidir. Dolayısıyla Allah'ın ancak bu nedenliyi bilmesi gerekir. Yine ilk nedenli de yalnızca kendisinden çıkan şeyi bilir; çünkü Allah her şeyi bir anda
666 var etmeyip,/aracılar, birbirinden doğma ve zorunluluk yoluyla var etmiştir. O halde Allah'tan ancak bir tek 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 tabiî fiilde söz konusu olabilir? Çünkü taşın dağıntepesindenhareketi, 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 fâ'il, 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 G a z z â l î, filozoflara karşı yönelttiği itiraza cevap vererek der ki:

Biri şöyle diyebilir: Eğer biz, Allah'ın kendisinden başkasını bilmediğine
667 hükmedersek, böyle bir hüküm son derecede çirkin olur./ Çünkü Allah'tan başkası hem kendisini, hem Allah'ı, hem de başkasını bildiği için, şeref bakımından Allah'tan daha üstün bir durumdadır. Nedenli nasıl olur da nedenden daha şerefli olur?

Derim ki :

Bu yanıt eksiktir; çünkü bu yanıt, aklî olanı çirkin olanla karşı karşıya getirmiştir.

G a z z â l î, buna cevap vererek, der ki :

Deriz ki : Bu çirkinlik iradenin ve alemin sonradan olduğunun reddi konusunda filozofların ortaya koydukları hususların bir sonucudur. O halde öteki filozofların da yaptığı gibi, ya bu çirkinliğe bulaşmak, ya da felsefeyi bırakıp, alemin irade yoluyla sonradan var olduğunu kabul etmek gerekir.

Derim ki :

G a z z â l î, eğer filozoflar Allah'ın, yaptığı şeyi, söz konusu çirkinlikten ötürü, bilmesi gerektiğine inananlardan iseler, onların bu çirkinliği de kabul etmek zorunda olduklarını anlatmak istemektedir. Nitekim onca onlar alemin öncesiz olması ve iradenin inkarı konusunda bir başka çirkin görüş daha ortaya atmışlardır. Oysa onlar
668 iradeyi inkar etmemişler; ancak iradeyi eksik kılan kısmı inkar etmişlerdir./

Daha sonra G a z z â l î şöyle demektedir:

Filozoflardan şöyle diyenlere nasıl karşı çıkarsınız? Bu bilgi şerefin artmasını sağlamaz; çünkü başkaları, kendi özlerinde eksik olduklarından, ancak yetkinlik elde etmek için, bilgiye muhtaç olur. İnsan ise, akıledilirler 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. Allah'ın 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 tikelleri bilme hakkında da söz konusudur. Çünkü sen, Allah'ın bundan yüce olduğu ve zamanda bulunup, geçmiş ve geleceğe bölünen değişmeleri İlk İlke'nin bilmediği hususunda öteki filozoflara uymaktasın; 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 hiç bir tikeli bilmediği, hiçbir duyuluru algılamadığı ve bu da bir eksiklik olmadığı halde, biz bütün
669 olguları bilir, bütün duyulurları algılarsak,/ aklî tümelleri bilmek te O'nun için doğru olmadığı halde, 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 Allah varlıkların bütünüdür ve onları nimetlendiren varlıktır"* demişlerdir. Dolayısıyla burada sözü yinelemenin bir anlamı yoktur. Bu bölümde kulanılan öncüller, cedele ilişkin yaygın öncüllerdir; çünkü bu öncüllerden hepsi de, bir cinste toplanmayan ve aralarında kesinlikle bir ortaklık ta bulunmayan, görünmeyenle görünen arasında bir türlü benzetmeden elde edilmişlerdir. Kısaca, G a z z â l î'nin, bu
670 konuda bazı filozofların/ *"Allah kendi özünü ve yaptığı işi bilmesi gerektiğinden dolayı da, başkasını bilir"* şeklindeki görüşünü kanıt olarak getirdiği için, İ b n S î n â ile olan tartışması ve kısaca G a z z â l î'nin bu görüşü ortaya koymak için aktardığı ve İ b n S î n â'ya karşı kullandığı bütün öncüller, yüce Allah'a 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 İ b n S î n â'nın *"kendisinden bir fiil çıkan akıl sahibi herkes, bu fiili bilir"* şeklindeki sözü doğru bir öncüldür; fakat Allah'ın bilmesi, insanın akılla kavradığı şeyi bilmesine benzemez; çünkü insan aklı, idrak ettiği, kavradığı ve etkilendiği şey sayesinde yetkinleşir. İnsandaki fiilin nedeni, akılla kavramasıdır. G a z z â l î 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 gerektiriyor-
671 sa,/ akıl sahibi bir fâ'ilin ilk fiilinin gerektirdiği şeyleri bilmesi gerekmez. Bu durumda G a z z â l î, İ b n S î n â'ya der ki : Bu, iradesiyle bir iş yapanda bulunan bir husus olduğuna göre, iradesiyle bir iş yapmayan bilgini kabul ettiğimizde, durum nasıl olacaktır? G a z z â l î, yüce Allah'ın, ancak bilgisine dayanarak, iradesi ispatlanabileceği için, böyle bir şeyi söylemiştir. İşte bundan dolayıdır ki, o, bu hususun bağlayıcı olduğunu ve bir yanıtı bulunmadığını söylemiştir. G a z z â l î bu durumu şöyle açıklar: İ b n S î n â'ya göre, İlk İlke'nin ilk olarak kendisinden çıkan fiilden başkasını kavraması gerekmez; bu fiil de ikinci neden ve ilk nedenlidir. G a z z â l î'nin *"eğer Allah kendi özünü kavradığı halde, başkasını kavramasaydı, insan ondan daha üstün olurdu"* şeklinde İ b n S î n â'dan aktardıkları da bu niteliktedir. G a z z â l î'nin bu görüşünün doyurucu olmasının nedeni şudur: Bir kimse, biri ancak kendi özünü kav-
672 rayan,/ öteki ise hem 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 (Allah'la insan aklı) arasında birincisi fâ'il olup edilgin olmadığı; ikincisi ise edilgin olup, fâ'il olmadığından, yalnızca isim bakımından bir ortaklık bulunduğu için, böyle bir benzetme doğru değildir.

İ b n S î n â 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
673 İlke'nin başkasını bildiğini ispat edemeyecekleri sonucunu doğurduğunu;/ çünkü akıl sahibi fâ'ilin, ancak iradeli olması bakımından, kendisinden başka bir şey olan eserini bildiğini ileri sürdükten sonra, G a z z â l î şöyle demiştir: *"Bu çirkin görüş, yalnızca filozofları bağlar."* Bu çirkin görüşten G a z z â l î, insandan ibaret olan eserin, Yüce Yaratıcıdan ibaret olan nedenden daha üstün olmasını kastetmektedir; çünkü filozoflar, G a z z â l î'nin de ileri sürdüğü üzere, alemin sonradan var olduğunu reddetmiş olsalardı, iradeyi de reddetmiş olurlar ve böylece irade reddedilince, Allah'ın kendisinden çıkan şeyleri bilmesi de reddedilmiş olurdu. İşte bütün bunların, yani iradenin yüce Allah'tan kaldırılmasının doğru olmadığı daha önce ele alınmıştı. Filozoflar yalnızca sonradan olan iradeyi reddederler. G a z z â l î, İ b n S î n â 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, İ b n S î n â'yı bağlayıcı
674 bir husustur./

Bunun üzerine G a z z â l î der ki : *"Ayrıca, bilgiye yalnızca başkaları muhtaç olduğu için, bu hususun, üstünlüğün artması anlamına gelmediğini söyleyen filozoflara nasıl karşı çıkarsınız? diye sorulabilir"*

G a z z â l î'nin bu konuda söylediklerinin özeti şudur: Bütün bu idrakler insandaki bir eksiklikten ötürü ise, Allah, böyle bir şeyden yücedir. Bu nedenle İ b n S î n â'ya şöyle der: Tikelleri kavramanın kavrayan şeydeki eksiklikten ileri geldiğini söylediğin için, sen ve arkadaşların nasıl Allah'ın tikelleri kavramamasının O'ndaki bir eksiklikten ileri gelmediği konusunda aynı görüşü paylaşıyorsanız, aynı şekilde başkasısını kavramamak ta O'ndaki bir eksiklikten ileri gelmez; çünkü başkasını kavramak, kavrayanın eksikliğinden ileri gelmektedir.

Bütün bunlardan şöyle sıyrılınabilir: Allah'ın bilgisi, insan bilgisinde olduğu gi-
675 bi, birbirine karşıt olarak doğru ve yanlışa bölünemez./ Sözgelişi, insanın ya başkasını bildiği, ya da bilmediği söylenebilir; çünkü bunlar birbirleriyle çelişik olan hükümlerdir. Bunlardan biri doğru olduğunda, öteki yanlış olur. Oysa yüce Allah için bu her iki önerme de, yani Allah başkasını bilir ve başkasını bilmez, veya eksiklik gerektiren insan bilgisiyle bilmez ve eksiklik gerektirmeyip, keyfiyetini ancak Allah'ın kavradığı bir bilgiyle bilir, önermeleri de doğrudur. Tümel ve tikellerde durum böyle olup, yüce Allah'ın bunları bilmesi de, bilmemesi de doğrudur. Eski filozofların ilkelerinin ulaştırdığı sonuç işte budur. Fakat bir ayırım yaparak, Allah'ın 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
676 olurlar. Allah'ın bilgisi ise, varlıklar üzerinde etkilidir/ ve varlıklar O'ndan etkilenirler.

Bu durum ortaya çıkınca, burada ve daha sonraki bölümlerde G a z z [illegible] filozoflar arasında vuku bulan bütün tartışmalarda bir rahatlık sağlanmış olu[illegible] Bununla birlikte, yine de biz bu bölümleri zikredip, onlara ilişkin hususlar hakkında bilgi verecek ve daha önceki kanıtlardan da söz edeceğiz.

677

ONİKİNCİ TARTIŞMA

FİLOZOFLARIN, ALLAH'IN KENDİ ÖZÜNÜ BİLDİĞİ KONUSUNDA KANIT GETİRMEKTE YETERSİZLİĞİ

Deriz ki :

Müslümanlar, alemin Allah'ın iradesiyle var olduğunu bilince, iradeyi bilgiye, irade ile bilgiyi hayata, hayatı da her canlının kendi özünün bilincinde olduğu ilkesine bağlayarak, Allah'ın, diri olması dolayısıyla, kendi özünü de bildiğine kanıt olarak ileri sürmüşlerdir. Bu, son derecede güçlü bir aklî yöntemdir. Size (Filozoflara) gelince, iradeyi ve var etmeyi reddedip, Allah'tan 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 nedenliden ikinci nedenlinin çıkması ve bu düzenin bütün var olan nesnelerde söz konusu olması niçin imkânsız olsun? Ancak Allah, durum
678 böyle olduğu halde, 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, Allah'ın kendisinden başka nesneleri bilmediği hakkındaki görüşlerini açıklamış ve bu konuda onlardan ayrılmış olanları, onların görüşlerinden böyle bir sonucun çıktığını kabule zorlamıştık. O halde Allah, kendisinden başka şeyi bilmiyorsa, kendi özünü bilmemesi de imkânsız değildir.

Eğer *"kendi özünü bilmeyen her şey cansızdır; o halde 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 bilmesine 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'-*
679 *nin ise, en önce ve en üstün varlık olduğunu;/ dolayısıyla bu İlk İlke'nin diri olması gerektiğini ve her diri olanın da kendi özünü bildiğini; çünkü O'nun eserleri arasında canlının bulunup ta kendisinin canlı olmamasının imkânsız olduğunu"* söylerlerse, deriz ki : Bunlar temelsiz hükümlerdir; çünkü biz, kendi özünü bilmeyenden kendi özünü bilenin, bir çok aracılarla ya da aracısız olarak, meydana gelmesi niçin imkânsız olsun? diye sorarız. Eğer böyle bir şeyi nedenlinin nedenden daha üstün olması imkânsız kılıyorsa, gerçekte 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 inkar edersiniz? Bu husus şöyle kanıtlanabilir: İlk İlke görüp, işitmediği halde, 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 inkar 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,
680 bilmesinde değil,/ bilgi sahiplerinin ilkesi olmasında üstünlük söz konusudur. Bu, İlk İlke'nin özüne özgü bir üstünlüktür. Böylece filozoflar, zorunlu olarak, O'nun kendi özünü bildiğini de inkar etmek zorunda kalmışlardır; çünkü iradenin dışında hiçbir şey böyle bir bilginin varlığını göstermez; yine alemin sonradan yaratılmışlığının dışında hiçbir şey de iradenin varlığına delalet etmez. Böyle bir şeyin yanlış olması halinde, bütün bunlar, onları aklın incelemesi sonucu elde edenlere göre, yanlış olur. Onların, İlk İlke'nin sıfatları konusunda sözünü ettikleri, ya da inkar ettikleri bütün hususlarda, fakihlerin sanıya ilişkin konularda kaçınmış oldukları, tahminler ve sanılar dışında bir kanıtları yoktur. Aslında aklın tanrısal sıfatlara ilişkin olarak hayrete düşmesinde şaşırtıcı bir durum olmadığı gibi, bir gariplik te yoktur. Şaşılacak husus, filozofların kendilerine ve kanıtlarına son derecede güvenmeleri ve bu hususları, bir takım saçmalıklarına ve yanlışlıklarına rağmen, kesin bilgi ile bildiklerine inanmalarıdır.

Derim ki :

Aslında en garibi, kelamcıların şu savı ileri sürmeleridir: Alemin sonradan varlığı, onun bir irade aracılığıyla var olmasını gerektirir. Biz, sonradan var olan nesnelerin tabiat ve irade vasıtasıyla ve bir rastlantı sonucu olarak meydana geldiğini görmekte-
681 yiz./ 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 alem sonradan var olmuş ise, onun tabiî bir varlık olarak tabiî nesnelerin ilkelerinden meydana gelmesi, yapay ilkelerden, yani iradeden meydana gelmesinden daha uygundur. Fakat alemin, varlığını yokluğuna yeğleyen ilk fâ'ilden varolduğu ortaya konduğuna göre, onun iradeli olması gerekir. Eğer o, ezelden beri varlığı yeğliyorsa, ve G a z z â l î'nin de dediği gibi, irade sahibinin bilgili olması gerekiyorsa, kelamcılar, filozoflarla aynı ilkede birleşiyorlar demektir. G a z z â l î'nin kelamcılardan aktarmış olduğu bütün bu görüşler, ancak tabiî nesnelerle yapay nesneler arasında bir benzerlik buldukları için doyurucu olmuştur.

G a z z â l î'nin, *"yüce Allah'tan çıkan şeyin tabiî olarak çıktığı"* şeklinde filozoflardan aktardığı görüşe gelince, bu görüş onlara isnat edilmiş yanlış bir görüştür.
682 Gerçekte ise onlar, varlıkların O'ndan tabiatın ve insan iradesinin üstünde bir nedenle/ çıktığını ileri sürmektedirler; çünkü bu her iki sebebe de eksiklik ilişir ve bunlar, doğru ve yanlış diye ikiye ayrılıp, [bir üçüncü olasılığı ortadan kaldırmazlar]. Nitekim, kanıtlandığı üzere, Allah'tan fiilin ne tabiî 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 alemdeki iradeli varlıklarda görüldüğünün aksine, hareket ilkesine sahip olmaktan yücedir. O halde söz konusu olan fiil, Allah'tan, iradeden daha üstün bir neden sayesinde çıkar ve bu nedeni de yalnız Allah bilir. O'nun iradeli olduğunun kanıtı, birbirine zıt iki şeyi bilmesidir. Eğer O, yalnız bilgili olması dolayısıyla fâ'il olsaydı, iki zıt işi birlikte yapardı ki, böyle bir şey imkânsızdır. O halde, O'nun iki zıttan birini seçmek suretiyle yapması gerekir.

Kelamcıların bu konudaki yanılgısı, her fiilin ya tabiat ya da irade vasıtasıyla
683 meydana geldiğini/ söylemelerinden ileri gelmektedir. Aslında onlar, tabiatın da, iradenin de anlamını bilmemektedirler. Çünkü filozoflara göre, tabiatın bir takım 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 tabiî yerinin dışında bir yerde bulunması ve onu orada zorla tutan bir nedenin bulunması halinde, meydana gelir. Oysa yüce Allah, bu türlü bir tabiata sahip olmaktan yücedir. Filozoflar yine sanatlardan doğan fiiller gibi, kendisinden aklî bir fiil çıkan her kuvve haline tabiat adını verirler. Filozoflardan bazıları, bu tabiatın akla sahip olduğunu; bazıları ise onun bir aklı 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
684 - A r i s t o, aklın tabiatının her şeyi kuşattığının açıkça bilindiğini söylemektedir.[76]/ Bu görüş, E b ü H â m i d (e l - G a z z â l î)'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. G a z z â l î, İ b n S î n â'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.

G a z z â l î'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 iknâ 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. Çün-
685 kü canlılıktan hem öncesiz hem de yok olucu nesnelere verilen/ ortak bir adı anladığımız takdirde, her varlık ya canlıdır ya da cansızdır.

G a z z â l î'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 filozof-

---

76. İbn Rüşd'ün Aristo'ya mal ettiği bu görüşe en yakın metin, *Metafizik*, I, 3. 984b, 15 - 19' da geçen ve Anaxagoras'tan onaylayarak aktardığı şu parçadır: "O halde 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".

ların, bu kitapta ortaya konduğunda koruduğu gücü oranında, nasıl kanıt getirdiklerini belirtmiştik; çünkü bu kitapta ortaya konduğu biçimiyle bu kanıtın gücü eksilmekte ve tabiî yerinden çıkan bir şey durumuna düşmektedir. Yine G a z z â l î'nin bu konuda filozofların kanıtları hakkında aktarmış olduğu *"varlık, ya canlı, ya da cansızdır; canlı cansızdan daha üstündür; ilke de, canlıdan daha üstün olduğuna göre,*
686 *zorunlu olarak canlıdır"* şeklindeki görüşlerine gelince,/ eğer cansızdan cansız olan şeyler (ölüler) anlaşılıyorsa, söz konusu öncüller doğruluğu herkesçe kabul edilen önermelerdir.

G a z z â l î'nin *"canlı olmayandan canlılığın, bilgili olmayandan bilginin çıkması mümkündür ve dolayısıyla üstünlük İlkeye 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 G a z z â l î'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 kaldırırlar. [G a z z â l î'nin anlattığı biçimiyle] onlara göre, işiten ve görenden daha üstün olanın işitmeyen
687 ve / görmeyen olması mümkün olsaydı, canlıdan ve bilgiliden daha üstün olanın da cansız ve bilgisiz olması mümkün olurdu. Yine [onun deyimiyle] 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. Dolayısıyla ilkenin soyluluğu-
688 nun bilginin soyluluğundan daha üstün 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. Allah'ın her türlü bilgi ve marifetten yoksun olmayacağını anlatmak için, Şerî'atta O, işitme ve görme ile nitelendirilmiştir. Bu anlamı,halka ancak işitme ve görme ileanlatmakolasıdır. Bu nedenle bu yorum (te'vîl) bilginlere özgü bir husustur ve dolayısıyla bu yorumun, tıpkı Şerî'atın bilime bıraktığı meselelerden çoğunda olduğu gibi, herkesin kabul ettiği Şerî'atın inanç esaslarından biri olarak görülmesi mümkün değildir.

Bu bölümün içerdiği her şey, G a z z â l î'nin düştüğü yanılgıları ve tutarsızlıkları ortaya koymaktadır. Gerçekte biz, bilginlerin düştükleri yanılgılar dolayısıyla ve

689 bu türlü konularda Allah'ın adını / güzel bir biçimde anmayı arzulamalarından ötürü, kendilerini bağışlaması için, Allah'a yöneliriz. Allah'tan bizi, dünyayı ahirete perde kılan, aşağılık şeyleri arzulayarak yüce şeylerden yoksun kalan kimseler arasına koymamasını ve bize iyi bir son vermesini dilerim. Kuşkusuz, O'nun her şeye gücü yeter.

690

ONÜÇÜNCÜ TARTIŞMA

FİLOZOFLARIN, ZAMANIN "ŞİMDİ", "GEÇMİŞ" VE "GELECEK" DİYE BÖLÜNMESİYLE BÖLÜNEBİLEN TİKELLERİ ALLAH'IN BİLMEDİĞİ (ALLAH ONLARIN SÖYLEDİKLERİNDEN YÜCEDİR) ŞEKLİNDEKİ SÖZLERİNİN GEÇERSİZLİĞİ

Filozoflar bu görüş üzerinde birleşmişlerdir; çünkü onlar arasında Allah'ın yalnızca kendi özünü bildiğini söyleyenler bu hususu kendi görüşlerinde açıkça ortaya koyarlar. Onun kendi özünden başkasını bildiğini söyleyenler ise, ki bu görüşü İ b n S î n â da benimsemektedir, O'nun nesneleri, zaman içinde düşünülemeyen ve geçmiş, gelecek ve şimdi ile ayırdedilemeyen, tümel bir bilgi ile bildiğini ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte, İ b n S î n â göklerde ve yerdeki bir tek zerrenin bile Allah'ın bilgisi dışında kalmadığını iddia etmiştir; çünkü Allah tikelleri tümel bir biçimde bilmektedir. O halde 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 ta güneşin üç ayrı durumu ortaya çıkar: a) Tutulmanın bulunmadığı, fakat
691 bulunması beklenen, yani var olacak olduğu an; b) / tutulmanın var olduğu, yani o anda bulunduğu 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 ta onun daha önce var olup şu anda bulunmadığını biliriz. İşte bu üç bilgi, çok sayıda ve çeşitlidir; bu bilgilerin bir mahalde 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 hiçbiri ötekinin yerine geçemez.

Filozoflar, Allah'ın bu üç halde de durumunun değişmediğini ileri sürmüşlerdir; çünkü böyle bir şey değişikliğe yol açar. 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 Allah'ta bir değişmenin olması imkânsızdır. / Bununla birlikte onlar, Allah'ın tutulmayı ve onun bütün nitelik ve ilintilerini ancak ezelde nitelenmiş olduğu ve değişmeyen bir bilgi ile bildiğini ileri sürmüşlerdir. Sözgelişi, Allah, güneşin de, ayın da var olduğunu; onların her ikisinin de, filozofların kendi deyişleriyle, *"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 ta güneş tutulmuş olur. Başka bir deyişle, ayın cismi güneşle güneşe bakan kimseler arasına girmekte ve böylece güneş gözden kaybolmaktadır;

sözgelişi, güneş, bu birleşme noktasını belirli bir miktar, sözgelişi, bir yıl aştığında güneş yeniden tutulur; bu tutulma, güneşin 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. Allah'ın bilgisinden hiçbir şey kaçmaz; fakat O'nun bunu tutulmadan önce, tutulma anında ve tutulma-
693 dan sonra bilmesi, O'nun özünde hiçbir/ değişiklik olmaksızın ve değişikliği gerektirmeksizin aynı şekilde olur. Allah'ın bütün sonradan olan nesneleri bilmesi de böyledir; çünkü bu nesneler bir takım 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, Allah'a ve Allah'a en yakın olan meleklere *(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, güneşin tutulma anında ne Allah'ın, tutulmanın şu anda var olduğunu bildiği söylenebilir; ne de O, daha sonra tutulmanın şu anda sona erdiğini bilebilir. Güneşin tutulmasını bilmek için gerekli olan tek husus, zamanla ilişkili olmaktır; dolayısıyla Allah'ın 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 mekan açısından bölünebilen hususlarda da filozofların görüşleri böyledir; çünkü onlar derler ki, Allah, Zeyd'in, Amr'ın ve Hâlid'in ilintilerini bilemez; ancak O, mutlak anlamda insanı, onun ilintilerini ve özelliklerini; insanın bedeninin kimileri tutmak,
694 kimileri yürümek, kimileri kavramak amacını taşıyan; yine/ kimileri çift, kimileri de tek olan bir takım uzuvlardan bileşik 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 halde hiçbir şey Allah'ın 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 ayırımın dayanağı belli bir yönü belirtmektir. Akıl ise, yönü ve mekanı 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 Allah için imkânsızdır.

İşte bu, filozofların inanmış oldukları bir kural olup, onlar bu kural aracılığıyla bütün Şerî'atı temelinden yıkmışlardır; çünkü bu kural şu hususu içermektedir: Sözgelişi, Zeyd Allah'a itaat eder ya da isyan ederse, Allah, Zeyd'in
695 durumunda meydana gelen/ bu değişiklikleri bilemez; çünkü O, Zeyd'i gerçekte var olduğu şekliyle bilmemektedir. Aslında o bir birey olup, fiilleri yok iken var olmuştur. Allah bireyi bilmediğine göre, onun durumlarını ve fiillerini bilmediği gibi, onun kâfir mi yoksa müslüman mı olduğunu da bilemez. Allah insanın kâfir mi yoksa müslüman mı olduğunu bireylere özgü olarak değil ancak mutlak anlamda tümel olarak bilir. Gerçekte şöyle söylemek gerekir: H z. M u h a m m e t peygamber olarak ortaya atıldığı halde, Allah o anda bu duru-

mu bilmez. İşte gönderilen her peygamberin durumu da buna benzer. Allah yalnızca insanlar arasında peygamberlik iddiasında bulunanlar olduğunu ve bunların niteliklerinin şöyle ya da böyle olduğunu bilir. Allah, gönderilen peygamberi birey olarak bilemez; çünkü böyle bir şey duyumla bilinir. Allah peygamberden çıkan halleri bilemez; çünkü bunlar belli bir bireyin, zamanın bölünmesiyle, bölünebilen durumlarıdır ve bunları kendi çeşitlilikleri içinde kavramak değişmeyi gerektirir. Önce filozofların görüşlerini aktarmak, sonra ikinci olarak bunları anlaşılır bir hale getirmek ve üçüncü olarak ta bunlara zorunlu olarak bağlı olan eksiklikleri ortaya koymaktaki amacımız işte budur.

O halde şimdi onların görüşlerinin inceliklerini ve hangi noktalarda geçersiz olduklarını anlatalım. Onların görüşlerinin incelikleri şu noktada toplanmak-
696 tadır: Söz konusu bu durumlar üç farklı durumu içermektedir./ Farklı olan şeyler aynı mahalde birbirini izlerse, kesinlikle bu mahalde bir değişmenin olması gerekir. Eğer tutulma anında Allah, tutulmanın daha önce olduğu gibi olacağını biliyor olsaydı, bilgili değil, bilgisiz olurdu. Eğer Allah, 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 değişmenin 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 halde, 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. Sözgelişi, senin sağında bulunan bir şey, soluna doğru yer değiştirirse, senin özün hiçbir şekilde değişikliğe uğramadığı halde, 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
697 doğal gücün ve kudretin değişikliğe uğramadığı halde, yok olur;/ çünkü kudret ilkin mutlak olarak cismi hareket ettirme gücü; ikinci olarak ta, 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 değişikliktir; bu da onun bilgili olmadığı halde, bilmesi ve kudretli olmadığı halde, kudretli olması şeklinde ortaya çıkar ki, böyle bir durum değişmeyi ifade etmektedir.

[Üçüncüsü],[77] bilinendeki değişikliğin bilgide de değişikliği gerektir-

77. **Filozofların sözünü ettiği üç husus, Arapça metinde açık bir bicimde numaralandırılmamış; üstelik ikinci hususta *"üçüncüsü"* diye söze başlanmıştır.Metnin içeriği de dikkate alındığında üçüncü hususun bizim saptadığımız yerde bulunması gerekmektedir.**

mesidir; çünkü bilginin kendi hakikatında özel bir bilinen nesne ile olan ilişki yer alır; çünkü belli bir bilginin hakikatı, o belli bilinen nesneyle olduğu gibi, bir ilişkinin bulunmasıdır. O halde 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 haline geldiği; şu an hakkında bir bilgi olduktan sonra, geçmiş hakkında da bir bilgi durumuna geldiği söylenemez. O halde bilgi, benzer durumlara sahip bir tek şey olduğu halde, ondaki ilişki değişmiştir; çünkü bilgideki ilişki, bilginin kendi hakikatını meydana getirir. Bu ilişkinin değişmesi, bilginin özünün değişmesini de gerektirir ve bunun bir sonucu olarak ta değişme söz konusu olur. Oysa böyle bir şey Allah için imkânsızdır.

Buna iki şekilde karşı çıkılabilir: 1) İlk itiraz olarak şöyle denebilir:
698 *"Yüce Allah'ın, sözgelişi, güneşin belirli anda / tutulması hakkında bir tek bilgisi vardır; bu bilgi güneşin 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 bir takım ilişkilere dayanır; dolayısıyla bilenin 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. Allah'ın bilgisindeki durumu da işte bu şekilde anlamak gerekir; çünkü biz, O'nun ezelde *(geçmişte)*, ebette *(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, Allah, Zeyd'in ertesi gün güneşin doğuşu anında geleceği konusunda bizde bir bilgi yaratıp, başka bir bilgi ve bu bilgiden haberdar olmamayı yaratmaksızın, söz konusu bilgiyi sürdürseydi, güneşin 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 bilinenle olan ilişki, onun (bilginin) hakikatında yer alır; bu ilişki farklılık gösterdikçe, ilişkinin kendisi için özünlü olduğu şey de farklılık gösterir; yine farklılık ve birbirini
699 izleme söz konusu oldukça, değişme de söz konusu olur./

Deriz ki : Eğer böyle bir şey doğru ise, o halde, aşağıdaki görüşleri ileri süren filozof kardeşlerinizin yolunu izleyin: Allah 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 ilişki de kesinlikle farklı olurdu. O halde, 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 özünlü 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 te siyahı bilmenin yerini tutmaz. Dolayısıyla bunlar birbirinden farklı iki şeydir.

Ayrıca bu türler, cinsler ve tümel ilintilerin sayıca sonları yoktur; bunlar birbirlerinden farklı şeylerdir. O halde 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 halde, durumu geçmiş, gelecek ve şu an olmak üzere, üç ayrı şeye bölünebilen bir tek şeyin bilgisinin birliğini nasıl olup ta imkânsız görebileceğini keşki bilebilseydim! Cinsler ve uzak türler ara-
700 sındaki farklılık ve uzaklık/, zamanın bölünmesiyle bölünebilen bir tek şeyin durumları arasında yer alan farklılıktan daha büyüktür. Önceki hususun çokluğu ve çeşitliliği gerektirmemesi halinde, 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 ebette *(geçmişte ve gelecekte)* süregelen bir tek bilgi ile kavramak mümkündür. Dolayısıyla bu husus bilen kimsenin özünde bir değişikliği gerektirmez.

Derim ki :

Bu karışıklık yüce Yaratıcının bilgisini, insanın bilgisine benzetmekten ve bu iki bilgiden birini öteki ile karşılaştırmaktan kaynaklanmaktadır. Çünkü insan, bireyleri duyularla ve genel *(tümel)* varlıkları ise akıl ile kavrar. Kavramanın nedeni ise, kavranan şeyin kendisidir. Dolayısıyla kavranan şeylerin değişmesiyle kavramanın değiş-
701 mesi ve onların çoğalmasıyla da kavramanın çoğalması konusunda / kuşku yoktur.

G a z z â l î'nin buna *"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.

G a z z â l î'nin *"filozoflardan, Allah'ın tümelleri bildiğini söyleyen kimselerin, O'nun bilgisinde türlerin çokluğunu mümkün gördükleri takdirde, pekala bireylerin ve bir tek bireyin çeşitli hallerinin 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
702 kavramaktır. 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.

G a z z â l î'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 halinde, çeşitli bireyleri kuşatan basit bir tek cinsin bulunması gerekir"* demeye benzer. Oysa böyle bir şey saçmadır; çünkü bilgi deyimi, onlar (Allah ve insan) için ortaklaşa olarak kullanılan bir deyimdir.

G a z z â l î'nin *"türlerin ve cinslerin çokluğu bilgide de çokluğu gerektirir"* sözü doğrudur. İşte bu nedenledir ki, filozofların derinleşmiş olanları, yüce Allah'ın,
703 varlıkları bilmesini/ ne 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 bilgisiyle karşılaştırılamaz. 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 Allah'ın 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, Allah'ın 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
704 bilgimizin onlarla olan ilişkisine benzer bir biçimde olurdu, ya da /bu ilişki bizim bilgimizin onlarla ilişkisinden daha üstün bir biçimde olurdu. Allah'ın bilgisinin onlarla olan ilişkisinin, bizim bilgimizin onlarla olan ilişkisine benzer bir biçimde olması imkânsızdır. O halde 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. Allah'ın bilgisi bizim bilgimizden daha üstün olduğuna göre, Allah'ın bilgisi var olan nesneyle, bizim bilgimizin onunla ilişkili olmasından daha üstün bir tarzda ilişkilidir. O halde, var olan nesnenin, daha üstün ve daha aşağı olmak üzere, iki varlığı bulunmaktadır. Daha üstün olan varlık, daha aşağı olanın nedenidir. Eski filozofların *"yüce Allah 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) demişlerdir. Fakat bütün bunlar
705 yalnızca/ bilgide derinleşmiş olanların bilebileceği şeylerdir. Bunların yazılmaları gerekmez ve insanlar da bunlara inanmakla yükümlü değillerdir. İşte bu nedenle bunlar şer'î öğretinin içinde yer almamıştır. Bunları ehlinden gizlemek zulm olduğu gibi, yeri olmadığı halde, 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, Allah'ın, her ne kadar değişmeye uğrasa da, bu tikel nesneleri bilmesine engel olan nedir? Bu türlü bir değişmenin Allah'ta söz konusu olmasının imkânsız olmadığına niçin inanmıyorsunuz? Sözgelişi, Mu'tezileden C e h m [b. S a f v â n] O'nun sonradan olan nesneler konusundaki bilgilerinin yaratılmış *(hâdis)* olduğunu benimsemiş; sonraki K e r r â m î l e r ise, O'nun sonradan var olan nesnelerin mahalli olduğuna inanmışlardır. E h l - i S ü n n e t '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: Alem öncesizdir ve değişmeden yoksun değildir. Dolayısıyla değişen bir öncesizin varlığını düşünebildiğinize göre, sizin bu inanca katılmanız için hiçbir engel yoktur.

Eğer *"biz böyle bir şeyi imkânsız görürüz; çünkü Allah'ın 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*
706 *var olanın çıkamayacağını, O'nun etkin değilken/ etkin (fâ'il) olamayacağını açıklamış ve alemin sonradan varlığını ele alırken, bu konuda kesin bir sonuca varmıştık; öte yandan Allah'ın özünde yaratılmış olan şey başkası tarafından meydana getirilseydi, bu durumda nasıl olur da başkası O'nun üzerinde etkili olabilir ve O'nun hallerinin başkası tarafından zoraki olarak değiştirilebilmesine yol açacak bir biçimde O'nu değiştiren olabilir?"* denirse, deriz ki : Bu iki olasılıktan hiç biri, 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 halde, 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 yeniden ortaya çıkar. O halde, sonradan yaratılmış varlıklar, sizce öncesizden çıkmaktadır. Fakat öncesizin durumları birbirine benzediğine göre, sonradan yaratılmış varlıkların sürekli olarak ondan çıkması da birbirine benzer. Sözgelişi, 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 halde, sonradan yaratılmış bilgiler de böyle olsun!

İkinci olasılığa gelince, bu, Allah'taki bu bilginin başkasından çıkmasıdır.
707 Bununla ilgili olarak deriz ki : Sizce böyle bir şey/ niçin imkânsız olsun? Burada ancak üç husus söz konusudur: 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 halde, bir şeyin sonradan yaratılması, onu bilmenin yaratılmasının nedeni olsun! Sözgelişi, 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. Dolayısıyla cansız bir varlığın, gözbebeği üzerinde suretin izlenim bırakmasının (ki görmenin anlamı da budur) nedeni ol-

ması halinde, 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 bir takım aracılarla sonradan yaratılmış nesnelerin var oluşunun nedeni; sonradan yaratılmış nesnelerin var oluşu da, aracılarla 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
708 şey Allah'tan zorunlu ve doğal olarak çıkar/ ve Allah'ın 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 halde, Allah 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 halde ilk öncesizin sonradan olanlara mahal olmasını nasıl inkâr edebilirsiniz? E ş'a r î l e r böyle bir şeyi, ancak onlarca sonradan var olanların içinde bulunduğu herşeyin 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 mekandaki hareketi, şeffaflık ve aydınlık gibi, kendilerini taşıyanın tözü-
709 nü değiştirmezler./ Aynı 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 taştırma olur;

çünkü burada söz konusu olan yalnızca cisim olmayan öncesizdir. G a z z â l î, filozofların bu tartışmasını ortaya koyduktan sonra, onlarm 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 G a z z â l î, 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 kurtarırlar: Yaratılmış şeyin
710 salt öncesizden değil,/ ancak tözünde öncesiz, fakat hareketlerinde yaratılmış bir şeyden, yani gök cisminden 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
711 bölümüne ilişkin tartışmanın/ özü şudur: 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 algılamanın; akıledilir nesneler ise aklın kavramasının nedenidir. Bu durumda Allah'ın bilgisi, onları 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 bilgisiyle ilgili hususların tam karşısında yer aldığından daha önce söz etmiştik. Başka bir deyişle, O'nun bilgisi varlıkları meydana getirir; varlıklar O'nun bilgisini değil...

712

ONDÖRDÜNCÜ TARTIŞMA

FİLOZOFLARIN, "GÖĞÜN, DEVRESEL HAREKETLERİ İLE ALLAH'A BOYUN EĞEN BİR CANLI VARLIK OLDUĞUNU" KANITLAMA KONUSUNDAKİ YETERSİZLİKLERİ

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, alemlerin Rabbine kulluk etmektir.

Onların bu konudaki görüşleri inkarı mümkün olmayan bir şeydir. Biz onun imkânsız olduğunu iddia edemeyiz; çünkü Allah 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
713 ortaktırlar./ Fakat biz onların böyle bir şeyi aklî kanıta dayanarak bilemeyeceklerini iddia ederiz. Eğer bu doğru ise, bunu ancak Allah'tan 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 halde 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 *"irâdî"* ve *"nefsânî"* adını veririz. Dolayısıyla hareket, olumsuzluk ve olumluluk arasında dönen bu kısıtlı
714 bölümlemelere göre,/ ya zorakidir, ya tabiidir, ya da iradidir. 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 halinde 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 Allah tarafından hareket ettirildiği söylenebilir.

Oysa böyle bir şey imkânsızdır; çünkü eğer o, cisim olması bakımmdan, kendisinin yaratıcısı olan Allah tarafından hareket ettirilirse, her cismin hareketli olması zorunludur. O halde, bu hareketin, cisimlerin birbirinden ayırdedilmelerini sağlayan özel bir niteliğe sahip olması gerekir. Bu özel nitelik te, ya iradi ya da tabii bir yakın hareket ettiricidir. Allah'ın onu iradeyle hareket ettirdiği söylenemez; çünkü Allah'ın iradesi bütün cisimlere aynı ölçüde uygun düşer. O halde, niçin bu cisim özellikle hazırlıklı olup, Allah başkasını değil de, onu hareket ettirsin? Böyle bir şey düşünülemez; çünkü böyle bir şey, alemin 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 tabii hareket olduğunu söylemek kalmaktadır ki,bu da mümkün değildir; çünkü tabiat yalnız başına hareketin nedeni olamaz; zira
715 hareket bir mekandan uzaklaşıp, bir başka mekanı istemek anlamına gelir./ Dolayısıyla cisimin içinde bulunduğu mekan kendisine uygun ise, oradan hareket etmez. İşte bundan dolayı 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 iletildiğinde, suyun ortasından havanın bulunduğu yere doğru uzaklaşması gibi, oradan kendisine uygun olan yere uzaklaşır. Devresel hareketin doğal olması düşünülemez; çünkü terketmesi düşünülebilen her duruma ve her yere o geri döner. Tabii olarak kendisinden uzaklaşılmış olan mekan ise, tabii olarak istenen mekan olamaz. İşte bundan dolayıdır ki, hava ile dolu olan tulum, suyun içine yönelmediği gibi, taş ta yerde sükuna erdikten sonra ondan ayrılıp, havaya doğru uzaklaşmaz. Böylece geriye iradeli hareketle ilgili üçüncü olasılık kalmaktadır.

Derim ki:

Bu konuda G a z z â l î' nin ortaya attığı *"her hareketli ya kendi özüyle ya da dışarıdan bir cisim aracılığıyla hareket 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 *(meşhûr)* bir anlayıştır. Filozoflar, kendi özüyle hareket eden her hareketlinin kendisinde bulunan ve hareketliden başka olan bir hareket
716 ettiriciye sahip olduğuna, kendiliğinden bilinen başka bir takım öncüllerle/ başka bir takım 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 zorunluğunun bulunduğunu düşünmektesiniz. Şöyle ki: Eğer durum böyle olsaydı, ateşin yukarı doğru hareketi toprağa nazaran daha uygun olmazdı; durumun böyle olduğu kendiliğinden bilinmektedir. Bir nesnenin kendi tözü ve tabiatı ile hareket etmesine gelince bu husus bazan hareket eden, bazan da sükun halinde bulunan nesnelerde açıkça görülmektedir: çünkü tabiat dolayısıyla hareket edenin iki zıt şeyi yapması mümkün
717 değildir Sürekli hareketli olduğunu algıladığımız nesneler için, kanıt gereklidir./ Yine bu konuda G a z z â l î' nin ortaya attığı *"özüyle hareket eden nesne kendisindeki bir ilke aracılığıyla hareket eder ki, bu ilke de ya tabiat ya da nefs ve seçme gücü (ihtiyâr) adını alır"* hususu, özüyle hareketli bir nesnenin bulunmadığı açıkca ortaya konduğu takdirde, doğrudur. G a z z â l î' nin, onun özünün kendisindeki tabiat adı verilen bir ilke aracılığıyla hareket ettiği; ancak kendisine uygun olmayan bir mekanda bulunduğu takdirde, özü dolayısıyla hareket etmeyip, kendisine uygun olan mekana doğru hareket ettiği ve orada sükun haline geçtiği, şeklindeki görüşü de doğrudur. Yine G a z z â l î'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 mekana sahip olmadığı"* şeklindeki görüşüne gelince, bu, hemen hemen kendiliğinden apaçık olan, kabullenilmesi kolay olan bir
718 önerme niteliğindedir./ G a z z â l î 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 şeklinde hareket eden nesnenin) tabiat dolayısıyla hareketli olmaması gerekir. Yine G a z z â l î'nin ileri sürdüğü *"onun tabiat aracılığıyla hareket etmediği takdirde, ya nefs ya da nefse benzer bir yetiyle hareket ettiği"* şeklindeki görüşüne gelince, açıkça anlaşılmaktadır ki, gök cisimlerindeki nefse ancak ortaklaşa olarak nefs 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. G a z z â l î'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 ba-
719 kımdan da karşıt olmayan şeyleri karşıtmış gibi görmüştür./ Yine bu görüş, öncüllerinin kabul edilebilir ve yaygın öncüller olması dolayısıyla da, cedele dayalıdır. Gök cisminin nefs sahibi bir cisim olduğunu açıklayan bu yöntem İ b n S î n â' nın yöntemidir. Eski filozofların ise, İ b n S î n â' nın bu yönteminden daha güvenilir ve daha açık olan bir yöntemleri vardır.

G a z z â l î, 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 iradidir ve gök canlı bir varlıktır"* şeklindeki sözleri yanlıştır. Dolayısıyla bizim sözünü ettiğimiz husus mümkündür; bunu reddetmek dayanaksız bir inkardan ibarettir.

Derim ki

720 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.

[G a z z â l î der ki:]

İkincisi söz konusu hareketin zoraki bir hareket ve ilkesinin de Allah'ın iradesi olduğunu kabul etmektir. Çünkü biz, cismin aşağıya doğru hareketinin de zoraki olup, Allah'ın 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 halde, iradenin niçin yalnızca bu cismi ayırdettiği sorusunu ortaya atmaları kalmaktadır. Biz daha önce öncesiz iradenin, tabiatı dolayısıyla bir şeyi benzerinden ayırdetme 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 nitelikle ayırdedilmeksizin, kendisine iradenin ilişmesi suretiyle ayırdedilmesi konusunda imkânsız gördükleri husus, aslında bu nitelikle ayırdedilmesine ilişkin olarak kendilerine karşı kullanılabilir; çünkü biz, *"göğün cismi, kendisini, kendileri de cisim olan öteki cisimlerden ayıran bu nitelikle niçin ayırdedilmiştir?"* sorusunu 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 zincirleme bir gidiş ortaya
721 çıkar./ Böylece onlar, sonunda, irade konusunda dayanaksız bir yargıda bulunmak ve ilkeler arasında bir şeyi benzerinden ayırdedip, bir sıfatla benzerinden ayıran bir şeyin bulunduğunu kabul etmek zorunda kalırlar.

Derim ki :

Taşın kendisinde yaratılmış bir nitelikle 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 halde, böyle bir görüşün hiçbir anlamı yoktur.

G a z z â l î' nin *"var olan bir nesneden çıkan fiilin özel bir niteliği gerektirdiği-*
722 *ni düşünmek, bu nitelikle ilgili olarak niçin kendi cinsinden bir başka şeyi değil de,/ özellikle var olan bu nesneyi belirlediği sorusunun çözümlenmeden kalmasına yol aç-*

maktadır" sözünü şu şekilde örneklemek mümkündür: Yer ve ateş cisim olmakta ortaktırlar; dolayısıyla *"bunlar cisim olmaya eklenmiş bir nitelikle 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 konusu (mevzû') olduğunu kabul etmeyip, her niteliğin her nitelenen şeyde bulunmasını mümkün görenlerin görüşüdür. Böyle bir şeyi söyleyen de, yine tanımı, konuların farkhlığını ve bunların özel niteliklerle belirlenmesini -ki bu, var olan nesnelerin özel niteliklerle belirlenmesinin ilk nedenidir- inkar etmektedir. İşte bu görüş şer'î ve aklî hikmeti, kısaca, aklı geçersiz kılmaya çalışan E ş'a r î l e r i n dayandıkları ilkelerden biridir.

G a z z â l î der ki:

Üçüncüsü ise, göğün, hareketin ilkesi olan bir nitelikle belirlenmiş olduğu-
723 nu kabul etmektir./ Nitekim filozoflar, taşın aşağı doğru hareketinde buna inanırlar; ancak sen, taşın hareketinin ilkesini bildiğin halde, 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 te birdir. Dolayısıyla ne cismin ne de hareketin fiilen bir parçası bulunmaktadır. Bunlar ancak kuruntu yetisinde bölünürler. Bu hareket ne mekanı istemek ne de mekandan kaçmak içindir. Dolayısıyla Allah, özünde devresel hareketi gerektiren bir kavram *(neden)* bulunan bir cisim yaratabilir. Bu durumda da hareketin kendisi bu kavramı *(nedeni)* gerektirir; bu kavramın gerektiricisi mekanın istenmesi değildir; çünkü [bu kavramın gerektiricisi mekanın istenmesi olduğu takdirde], hareket bu mekana ulaşmak amacını güdecektir.

Sizin, *"her hareket, ya bir mekanı istemek, ya da ondan kaçmak amacını taşır"* sözünü söylemeniz gerekiyorsa, bununla siz, sanki mekanı istemeyi tabiatın bir gereği saymakta ve hareketi, kendisi için amaçlanmış bir şey olarak değil, mekana ileten bir vesile olarak görmektesiniz. Oysa biz deriz ki: Mekanın istenmesi değil, hareketin, gerektiricinin kendisi olması uzak bir olasılık değildir. Böyle bir şeyi imkânsız kılan nedir? O halde, açıkça anlaşılmaktadır ki, onların sözünü ettikleri hususun bir başka olasılıktan daha üstün olduğu sanıldığı takdirde, bu başka olasılığın kesinlikle ortadan kalkması gerekmez. Dolayısıyla göğün canlı bir varlık olduğuna kesinlikle hükmetmek, dayanağı bulunmayan
724 salt bir iddiadan ibarettir./

Derim ki:

Onların *"bu hareket, toprakta ve ateşteki tabii güce benzeyen tabii bir güç değildir '* sözleri doğrudur. Bu husus onların şu sözlerinden açıkça anlaşılmaktadır; Bu güç, varlığı onun sayesinde söz konusu olan cisme uygun mekanı arzular. Her mekanın 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 tür bir 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 apa-

çıklığa 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 söylemek-
725 tesin./ Eğer durum böyle olsaydı, bu nefs sahibi olan cisim ya alemin dışında ya da içinde olurdu. Onun alemin dışında olması imkânsızdır; çünkü alemin dışında, bir çok yerde de açıklandığı gibi, ne boş ne de dolu bir mekan bulunmaktadır. Aynı şekilde bu cismin, gök cismini hareket ettirmesi halinde, sükun halinde bulunan bir cisme dayanması ve bu sükun halindeki cismin de bir başka cisme dayanması ve bu durumun sonsuzca uzaması gerekir. Yine onun alemin içinde bulunması da imkânsızdır; çünkü böyle olsaydı, duyularla kavranırdı; zira alemin 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 nefs sahibi cisimlerin sayısının da gök cisimlerinin hareketlerinin sayısınca 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
726 gerekir./ Bütün bunlar, özellikle basit cisimlerin tabiatlarına vakıf olan ve sayıları ile onlardan bileşik cisimlerin türlerini bilen bir kimse için imkânsızdır. Burada bununla uğraşmanın bir anlamı yoktur; aslında bir çok yerde bu hareketin zoraki olmadığı kesinlikle kanıtlanmıştır; çünkü bu hareket, bütün hareketlerin ilkesi olup, onun vasıtasıyla bütün varlıklara, hareketler bir yana, canlılık *(hayât)* ta verilir.

"Yüce Allah onu, kendisinde hareketi sağlayan bir güç yaratmaksızın, hareket ettirir" şeklindeki ikinci varsayım da insanın anlayışından çok uzak olan çirkin bir görüştür. Bu varsayım, *"yüce Allah bu dünyada bulunan her şeyi, kendilerine bürünmek suretiyle, harekete geçirir; insanın kavramış olduğu nedenler ve nedenliler geçersizdir; insan, kendisinde Allah'ın yaratmış olduğu bir nitelikten ötürü, insan değildir; bütün öteki varlıklarda da durum böyledir"* sözüne benzer. Bunu inkar etmek, akıledilirlerin de inkarı anlamına gelir; çünkü akıl, nesneleri, ancak nedenleri açısından, kavrar. Bu söz, eski filozoflardan R e v â k i l e r i n *(Stoalıların) "yüce Allah her şeyde mevcuttur"*[78] şeklindeki sözlerine benzer. Biz onlarla konuyu, nedenler ve eserlerin
727 inkarını ele alırken, tartışacağız./

Tabiata ilişkin olan üçüncü varsayım ise, göğün hareketinin bir nefs vasıtasıyla değil, kendisinde tabiatıyla aynı şey ve özünlü bir nitelik olan bir güç aracılığıyla meydana geldiğini kabul etmektir. Buna göre, filozofların, bunun inkarı konusundaki kanıtları geçersizdir; çünkü onlar kanıtlarını, *"göğün hareketi tabii olsaydı, onun tabii hareketiyle arzulanan mekanla kendisinden kaçılan mekan aynı olurdu."* temeline dayandırmışlardır: zira göğün her parçası, hareketi daire biçiminde olduğundan, kendisinden ayrılarak, hareket etmiş olduğu yerlere doğru hareket eder. Bununla birlikte, tabii hareket vasıtasıyla kendisinden uzaklaşılan mekan, arzulanan mekandan başka-

78. 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 nefs, tabiat ya da bileşikliktir".

dır; çünkü kendisinden hareket edilen mekan ilintili bir mekan; kendisine doğru hareket edilen mekan ise, kendisinde sükun halinde bulunulan tabii mekandır. Oysa bu, onlar kendi ilkelerine uygun olarak göğün parçalarının, nesneler için bir çok 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 mekanı arzulamaz. Buna göre, gökte hareketlinin hareketin kendisini istemesine neden olan bir kavramın yaratılması ve bu kavramın da nefs olmayıp, tabiat olması mümkündür.

Filozoflar için bu durumdan kurtulmanın yolu şudur: Onların bu sözleri, ancak *"yıldızların yerlerini değiştirmelerinin, tabiatla hareket edenlerin mekanlarını değiştirmelerine benzeyen tabii bir hareketten ileri geldiğini"* iddia eden kimseler
728 içindir./ Aslında onların gerçek görüşleri şudur: Devresel hareketle hareket eden nesne hiçbir mekanı arzulamaz; ancak 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,
729 ancak akıledilir 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

ONBEŞİNCİ TARTIŞMA

FİLOZOFLARIN, GÖĞÜ HAREKET ETTİREN AMAÇLA İLGİLİ OLARAK SÖYLEDİKLERİNİN GEÇERSİZLİĞİ

Gazzâlî der ki:

Filozoflar, göğün, hareketi ile Allah'a boyun eğen ve O'na yakınlaşan canlı bir varlık 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 işlemekle işlememek eşit olduğu takdirde ise, herhagi bir fiilin işlenmesi düşünülemez.

Ayrıca, Allah'a yaklaşmak, O'nun hoşnutluğunu istemek ve O'nun gazabından kaçınmak anlamına gelmez; çünkü yüce Allah, gazaba ve hoşnutluğa sahip olmayacak kadar kutsaldır. Bu sözlerden herhangi biri O'na ancak mecazi olarak verilebilir. O'nun cezayı ve ödülü irade etmesinden söz edildiğinde de, yine bu deyimler mecazi bir anlamda kullanılır. Allah'a yaklaşmak, mekanda O'na yaklaşmayı istemek anlamına gelemez; çünkü böyle bir şey imkânsızdır. Böylece geriye sıfatlar bakımından O'na yaklaşmak anlamı kalmaktadır; çünkü en yetkin varlık, Allah'ın varlığıdır; her varlık O'nun varlığına oranla eksiktir; eksikliğin de dereceleri ve çeşitleri vardır. Melek, O'na mekan bakımından değil, sıfat bakımından en yakındır. *"En yakın melekler"*den (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
731 bakımından, meleğe ne denli yaklaşırsa, Allah'a da o denli yaklaşmış olur./ İnsan tabiatının en yüksek derecesi, meleklere benzemektir.

Allah'a 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 Allah'a aittir.

Allah'a en yakın meleklerin sahip olabileceği yetkinlik ise, gerçekte onlarla birlikte bulunmaktadır; çünkü onlarda fiil haline çıkabilecek kuvve halindeki bir şey yoktur. O halde, onların yetkinlikleri, Allah'tan başkalarına oranla en üst düzeydedir. Gök melekleri *(el-melâ'iket es-semâviyye)*, gökleri hareket ettiren nefslerden ibarettir ve onlarda kuvve halinde bir şey bulunmaktadır. Dolayısıyla, bunların yetkinlikleri, küresel şekilleri ve görüntüleri gibi, daima bulunan fiil halinde bir şey ile, belli bir durumdaki ve yerdeki görüntüleri gibi, kuvve halindeki 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 birbiri
732 peşisıra ister ve ne bu imkân hali ne de bu hareketler kesintiye uğrar./

Onların amacı yalnızca kendileri için olabildiğince en yüksek yetkinliğe erişmek bakımından, İlk İlke'ye benzemektir. Gök meleklerinin Allah'a 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 arzetmesidir ki, böylece ay küresinin altındaki nesneler üzerine 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.

G a z z â l î' 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 İ b n S î n â' dan başkası söylemiş olamaz.

G a z z â l î' nin bu görüşe karşı yaptığı itiraz, daha sonra da görüleceği gibi,
733 yeterlidir./ Filozoflara göre, göğün amaçladığı şey, ancak hareket olmak bakımından, hareketin kendisidir. Çünkü canlının, canlı olması bakımından, yetkinliği, harekettir. Bu dünyada var olup, yok olan canlıya sükun 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. Sözgelişi, başkanın başkanlığı altında bulunan kimseye oranla yet-
734 kinliği./ başkanlığın dışında yer alır ve başkanlık, onun yetkinliğinin yalnızca bir gölgesidir. Aynı şekilde bu dünyadaki nesnelerde görülen 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 inayete benzer.

G a z z â l î der ki:

Buna şöyle itiraz edilebilir: Bu tartışmanın öncüllerinde, üzerinde tartışılabilecek 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 ihtiyaçları-

nı gidermek için yeterli imkânlara sahip olup, ülke ülke ya da ev ev dolaşarak Allah'a yakmlaştığını 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 birleştirmeğe gücü olmadığını, dolayısıyla bu görevi tür bakımından yerine getirdiğini ve bunda da bir yetkinlik ve Allah'a yaklaşma bulunduğunu iddia eden, hiçbir işi bulunmayan insana benzer. Aslında ona aklı bu konuda ihanet etmiş ve onu aptallığa sürüklemiştir. Bir yerden başka bir yere, bir mekandan başka bir mekana gitmenin, kendisine bel bağlanacak ya da arzulanacak bir yetkinlik olmadığı söylenebilir. Bu konu-
735 da filozofların anlattıkları ile bunun arasında hiçbir fark yoktur./

Derim ki:

Bu görüşün aptalca oluşundan dolayı ya bilgisiz ya da kötü niyetli birinden çıktığı düşünülebilir. E b ü H â m i d (G a z z â l î) ise, bu iki niteliğe de sahip değildir. Ancak bazan pek seyrek te olsa, bilgisiz olmayandan bilgisizce bir söz çıktığı gibi, kötü niyetli olmayandan da kötü söz çıkabilir. Böyle bir şey, insanın, karşılaşmış olduğu baklenmedik hususlarda, eksikliğinin bulunduğunu gösterir.

Eğer İ b n S î n â' 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 süreklidir"*[79] sözünü kabul edersek, bu durumda bu ibadettendaha büyük bir ibadet düşünülebilir mi? Nitekim eğer bir insan herhangi bir kenti, gece gündüz etrafında dolaşmak suretiyle, düşmanlardan korumakla görevlendirilirse, bu fiilin yüce Allah'a yaklaştıran en büyük fiillerden biri olduğunu kabul etmemek mümkün mü? Eğer bu adamın kentin etrafın-
736 daki hareketinin, G a z z â l î' nin İ b n S î n â 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. Allah'ın şu sözünün anlamı da işte budur: *"Sen ne yeri delebilir ne de boyca dağlara ulaşabilirsin"* (Kur'ân, *İsrâ'*, XVII, 37).

G a z z â l î' nin bu konudaki *"onun sayıca birimleri tamamlaması ya da onları bütün halinde 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 halde, parçaları bakımından var olup, yok olurlar. Ancak yine de bu hareketin, onların kitaplarının bir çok yerinde ayrıntılı olarak belirtildiği üzere, bir tek hareket olduğu söylenebilir.

G a z z â l î' nin, *"onun (göğün) bu birimleri sayıca tamamlaması mümkün olmadığı için, onları tür bakımından tamamlar"* sözü, geçersizdir; çünkü göğün hareketi

---

79. İbn Sînâ, *Dânişnâme*, İlâhiyyât, neşr.: M. Mu'în, Tahran 1331/1952, ss. 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'apres İbn Sînâ (Avicenne)*, Paris 1937, s. 242.

sayıca birdir. Böyle bir şey, ancak göğün dışında var olup, [yok olucu] olan hareket-
737 ler için, söylenebilir. Çünkü sayıca bu hareketlerin/ bir olması mümkün olmadığından, onlar tür bakımından birdirler ve sayıca bir olan hareketin sürekliliği dolayısıyla tür bakımından süreklidirler.

G a z z â l î der ki

İkinci hususu şöyle ifade edebiliriz: Sizin amaç hakkında söylediklerinizi, batıdan doğuya doğru olan hareket sayesinde gerçekleşmiş olmaktadır. O halde, 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 te 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 bazan bir yönden, bazan da bir başka yönden hareket ediyor olmasın? Böylece bütün bunların gerçekle ilgisi olmayan bir takım hayaller olduğu; göklerin hükümranlığının sırlarının bu türlü hayallerle bilinemeyeceği ve bunları, ancak Allah'ın kendi peygamber ve velilerine, akıl yürütme *(istidlâl)* yoluyla değil, ilham yoluyla bildirdiği ortaya çıkmaktadır. İşte bu nedenledir ki, sonraki filozoflar, hareketin ni-
738 çin belli bir yöne sahip olup, onu seçtiği sorusunu açıklayamamışlardır./

Derim ki

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 derecede dayanaksız ve zayıftır. Aslında bu mesele kelamcıları 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 suretlerinin kendileri dışında, kendilerinden çıkan şeylere ilişkin bir nedenleri yoktur. Bileşik nesnelerin ise, suretleri dışında etkin *(fâ'il)* nedenleri bulunabilir ve bu nedenler, onların bileşik olmalarını ve parçalarının birbirlerine ilişmelerini zorunlu kılar. Sözgelişi, toprağın aşağı doğru düşmesinin, toprak olma niteliğinden başka bir nedeni yoktur. Aynı
739 şekilde ateşin de yukarıya doğru yükselmesinin, kendi tabiatı/ ve suretinden 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, ötekinin 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 gerktiğine 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. Sözgelişi, 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 gerekir. Böyle bir şey ise, canlı
740 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 sağı 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 sağı, bir de solu vardır; özellikle onun tabiatından canlı bir varlık olduğu; ancak onun, bir bölümündeki 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 sağı sol, solu sağ olduğu takdirde tamamlanmış olurdu"* der ve *"acaba niçin sağı 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 yön, sol yön de sol yön olarak belirlenmiştir? çünkü yer kaplayan yıldızların kürelerinde olduğu gibi, bunun tersi de pekala söz konu olabilir"* diye sorarsa, buna ancak şöyle cevap veril-
741 ebilir: En üstün yön,/ ateşin yukarıyla, toprağın aşağıyla belirlenmesinde 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.

G a z z â l î, 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
742 olsun, bir hareketle gerçekleşeceği ve yeryüzüne ilişkin olguların düzeni/, hareketlerin farklılığını ve yönlerin belirlenmesini gerektireceği için, onu hareketin kaynağına ileten, Allah'a yaklaşma; hareket yönüne ileten de, aşağı aleme iyiliğin verilmesidir.

Buna karşılık G a z z â l î şöyle der :

Bu, iki yönden geçersizdir: Birincisi, böyle bir şey düşünülebiliyorsa, göğün tabiatının, hareket ve değişmeden kaçınarak, sükunu gerektirdiğinin ileri sürülmesidir. Bu da gerçekte Allah'a benzemektir; çünkü Allah, değişmeyecek

kadar kutsaldır; hareket ise bir değişmedir. Ancak Allah, iyiliği vermek için hareketi seçmiştir; çünkü bundan, Allah'tan başkası yararlanır. Hareket O'na ağır gelmez ve O'nu yormaz. O halde, böyle bir varsayıma engel olan nedir?

İkincisi ise, olguların, hareketlerin yönlerinin farklılığından doğan oranların çeşitliliğine dayandırılmasıdır. O halde, ilk hareketin batıdan, ötekilerin ise doğudan olduğunu düşünelim. Bu durumda farklılık gerçekleşecek ve buradan da oranların çeşitliliği ortaya çıkacaktır. O halde, 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 kelamcı (G a z z â l î), etkin neden açısından değil, amaçlı neden *(es - sebeb*
743 *el - gâ'î)* açısından buna neden göstermek istemiştir./ Filozoflardan hiçbiri, ikinci amaçta amaçlı bir nedenin bulunduğundan 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 varlığı üzerinde mutlaka bir etkisi bulunduğundan şüphe yoktur. Öyle ki, onlarla ilgili herhangi bir şey değişikliğe uğradığı takdirde, bu dünyadaki varlıkların düzeni de bozulur. Fakat A r i s t o' nun, *"Gök Kürelerinin Tikel Yönetimleri"* (et - Tedbîrât el - Felekiyye el - Cüz'iyye) adlı kitabında ortaya koyduğunun da belirtildiği üzere,[80] 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 K e l d â n î l e r ve diğerleri gibi eski ulusların daha önce ortaya koymuş oldukları hususlardan 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 duru-
744 mun böyle olması, gerçeğe daha uygundur./ Canlı varlıklarda ve insanda bin yıllık bir süre içinde onbine yakın hikmetin bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla uzun yıllar boyu gök cisimlerinde bir çok hikmetin bulunduğunun açıkça ortaya çıkması imkânsız değildir. Biz, eskilerin, bu konuda, yorumunu, bilimde derinleşmiş olan filozofların, yani uzman filozofların, bilebilecekleri, bir takım kapalı ifadeler kullandıklarını görüyoruz

G a z z â l î' nin [filozofların kanıtlarını geçersiz kılarken ileri sürdüğü] birinci nedene gelince, burada o, şöyle demekte idi: Bir kimse, yüce Allah'a benzemenin, göğün sükun halinde bulunmasını gerektirdiğini; çünkü yüce Allah'ın, hareket halinde olmayacak kadar kutsal olduğunu, fakat iyiliği varlıklara vermek üzere hareketi seçtiğini söyleyebilir. G a z z â l î' nin bu sözü, dayanaksız bir sözdür; çünkü yüce Allah, ne sükun halindedir ne de hareket halindedir. Cismin ise, hareketli olması, sükun halinde olmasından daha üstündür. Var olan şey, Allah'a benzediği takdirde, hallerinin en üst derecesinde bulunduğu, yani hareket halinde bulunduğu için, O'na benzer.

745 G a z z â l î' nin ikinci itirazına gelince, buna daha önce cevap verilmişti./

80. Aristo'nun bu başlık altında bir eseri bulunduğuna ilişkin bir bilgimiz bulunmamaktadır.

ONALTINCI TARTIŞMA

FİLOZOFLARIN, "GÖKLERİN NEFSLERİ BU DÜNYADAKİ SONRADAN VAR OLAN BÜTÜN TİKELLERİ BİLİR; LEVH-İ MAHFÛZ (KORUNMUŞ LEVHA)' DAN GÖKLERİN NEFSLERİ ANLAŞILIR; ALEMİN TİKEL OLGULARININ BU LEVHAYA YAZILMASI, İNSANIN BEYNİNDE BULUNAN BELLEK YETİSİNDE SAKLANMIŞ ŞEYLERİN ORAYA YAZILMASINA BENZER; BU LEVHA, ÇOCUKLARIN ALIŞTIRMA LEVHASINA YAZDIKLARI GİBİ, NESNELERİN KENDİSİ ÜZERİNE YAZILDIĞI GENİŞ SERT BİR CİSİM DEĞİLDİR; ÇÜNKÜ BU YAZININ ÇOKLUĞU, ÜZERİNE YAZI YAZILAN NESNENİN GENİŞ OLMASINI GEREKTİRİR; YAZILANLARIN BİR SONU BULUNMADIĞINA GÖRE, ÜZERİNE YAZI YAZILAN NESNENİN DE BİR SONU YOKTUR; OYSA SONU BULUNMAYAN BİR CİSİM DÜŞÜNÜLEMEDİĞİ GİBİ, CİSİM ÜZERİNDE SONSUZ SAYIDA SATIRLARIN DA BULUNMASI MÜMKÜN DEĞİLDİR; YİNE BELİRLİ SAYIDA SATIRLARLA SONSUZ NESNELERİN BELİRLENMESİ SÖZ KONUSU DEĞİLDİR" BİÇİMİNDEKİ GÖRÜŞLERİNİN GEÇERSİZLİĞİ

[G a z z â l î der ki]::

Filozoflar gök meleklerinin göklerin nefsleri olduğunu; Allah'a son derecede yakın olan meleklerin de kendi başlarma var olan, yer kaplamayan ve cisimlerle ilişkisi olmayan tözlerin oluşturduğu salt akıllar olduğunu ve bu akıllardan gök nefsleri üzerine tikel suretlerin aktığını ileri sürmüşlerdir. Onlarca, bu akıllar gök meleklerinden daha üstündür; çünkü akıllar, kazandıran; gök
746 melekleri ise kazanan varlıklardır;/ kazandıran kazanandan daha üstündür. İşte bu nedenledir ki, en üstün olan *"kalem"* le nitelendirilmiştir. Nitekim yüce Allah *"...kalemle öğreten..."* (Kur'ân, *Alak*, XCVI, 4) deyimini kullanmıştır; çünkü Allah, tıpkı kalem gibi, kazandıran 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 pekala düşünülebilir ve dolayısıyla bunun kanıtlanması istenir; çünkü bu, kendi özü bakımından dayanaksız bir hükümdür.

Derim ki:

G a z z â l î' nin anlattıklarını, yani gök cisimlerinin sonsuz sayıda hayalleri edinmesi bir yana, bir takım hayalleri edindiği hususunu, İ b n S î n â' dan başka

hiçbir filozof söylememiştir. Nitekim (A p h r o d i s i a s l ı) İ s k e n d e r *"Evrenin İlkeleri"* (Mebâdi' el - Kull) adlı makalesinde [81] 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 halde, G a z z â l î' nin filozoflardan aktardığı biçimde *Levh-i Mahfûz'* u yorumlamak mümkün değildir. Uysallık sonucu olarak tek tek gök kürelerini hareket ettiren ayrık akılların Allah'a yakın melekler olduğu biçimindeki yorumuna gelince, bu yorum, onların kendi ilkelerine göre, geçerli bir yorumdur. Eğer kanıtın ilettiği sonuçla Şerî'atın ilettiği sonuç arasında bir uygunluk amaçlanıyorsa, gök kürelerinin nefslerinin *gök melekleri* diye adlandırılmasında da durum böyledir.

747

G a z z â l î der ki:

Onlar bu konuda delil getirerek, derler ki: Devresel hareketin iradi 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 var olan her şey belirli ve tikel olan bir şeydir. Tümel iradenin tek tek tikel nesnelere oram 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, 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 gökküresi 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 bir çok 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 halde, 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, nedeninden ötürü zorunludur./ Biz, gelecekte vuku bulacak şeyleri, ancak onların bütün nedenlerini bilmediğimiz için, bilemeyiz. Eğer bütün nedenleri bilseydik, nedenlileri de bilirdik; çünkü sözgelişi, belli bir anda ateşin pamuğa dokunacağını bil-

748

749

81. Söz konusu metni İskender'in yapıtlarında bulamadık.

diğimizde, 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 farkedeceğini bildiğimiz takdirde, bu hazineyi bulmasıyla onun zengin olacağını da biliriz. Gerçekte biz, bu nedenleri bilemeyiz. Bazan onların bir bölümünü bilebiliriz ve dolayısıyla nedenlinin gerçekleşmesi konusunda bir tahminde bulunabiliriz. Eğer biz onlardan bir çoğunu 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 bazan, onun belleğinde olduğu gibi kalır ve bazan da hayal yetisi onun benzerini ortaya koymağa 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 ye-
750 tisinin simgelediği şeyleri yorumlamak,/ sözgelişi, 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-Ta' bîr)* işte bu ilkeden 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. Peygamberin bu yolla gaybı *(görünmeyeni)* bildiğini belirtmişlerdir. Ancak, nefsani peygamberlik yetisi, dış duyuların etki alanının dışında kalan bir güce ulaşabilir. Dolayısıyla peygamber uyanık iken başkasının uykuda gördüğü şeyleri pekala görebilir. Ayrıca hayali yeti onun gördüğü şeyin benzerini ona gösterir. Bazan gördüğü nesnenin aynı, bazan da 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 hale getirmek için ortaya
751 koymayı istediğimiz hususlar bunlardan ibarettir./

Derim ki

Biz, bu görüşü İ b n S î n â' dan başkasının ileri sürdüğünü bilmediğimizi daha önce söylemiştik.[82] G a z z â l î' nin ondan aktarmış olduğu delile gelince, bu delil ikna edici ve cedeli olsa da, çok zayıf öncüllere dayanmaktadır. Çünkü o, her tikel eserin nefs 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 nefs 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 bir çok canlı varlıklarda da açıkça görülür.

Bu öncüllere şu itirazda bulunulabilir:Tikel bir fiil, ancak tümel bir hayal olarak kavrandığı için,[83] akıl sahiplerinden çıkar; dolayısıyla onlardan sonsuz sayıda tikel nesneler çıkar. Sözgelişi, bir sanatçıdan, para kasasının sureti, bir para kasası belirlen-
752 meksizin, genel ve tümel bir hayal olarak çıkar./ Hayvanların tabiat dolayısıyla meydana getirdikleri sanat ürünlerinde 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 olsalardı, duyularla elde edilen tikel hayalle değil, tümel tabiatında olan bu türlü bir hayalle kavramış olurlardı. Bizim fiillerimizin tikel kavramdan çıkması mümkün değildir. Bu nedenle filozoflar, hayvanların belirli fiillerinin kendilerinden çıktığı hayali suretleri, [leş yemeyen] kuşların yırtıcı kuşlardan kaçmalarına ve onların peteklerini yapmalarına neden olan suret gibi, akıledilirlerle bireysel hayali suretler arasında bir aracı durumunda olarak görürler. Duyularla kavranan tikel bir örneğe muhtaç olan sanatçıda ise, tikellerin çıkması için gerekli olan bir tümel örnek yoktur.

753 Bu tümel hayal, herhangi bir bireyi/ amaçlamayan tümel bir iradenin nedenidir. Tikel iradeler ise, aynı türden belli bir bireyi amaçlar. Oysa böyle bir durum gök cisimlerinde söz konusu değildir.

Tümel olması itibariyle tümel bir nesne için genel bir iradenin bulunması ise, imkânsızdır; çünkü tümellerin zihnin dışında bir varlığı olmadığı gibi, var olup yok olucu da değildir. Onun başlangıçta iradeyi tümel ve tikele ayırması doğru değildir. Burada ancak şöyle denebilir: Gök cisimleri, bizdekinin tersine, nesnelerin belirli sınırlarına doğru hareket ederse de, belli bir sınır, varlıklardan her birinin kavramına ilişik değildir. G a z z â l î' nin *"tümel iradeden tikel çıkamayacağı"* sözü, tümel iradeden, sultanın askerlerini savaşa hazırlamasında olduğu gibi, bireylerden belli birini seçmeyen şeyi, daha doğrusu genel bir hayal anlaşıldığı takdirde, doğru değildir. İradeden, 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 tabi-

---

82. İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, ss. 248 - 249; *Kitâb en - Necât*, s. 272; yine bkz. *Avicenna's De Anima*, s. 173.

83. ' fiil' sözcüğünü uygun gördük.

atına sahip oldukları açıkça ortaya çıkarsa. böyle bir şeyin, duyumlamaları gerekti-
754 ren tikel hayaller 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"* deyimi ortaklaşa olarak hem bizim bilgimize hem de onların bilgisine uygulanıyor demektir.

G a z z â l î' nin rüya ve vahyin nedeni konusunda bu bölümde söylediği sözler, yalnızca İ b n S î n â' 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 sorununu işe karıştırmanın bir anlamı
755 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 maddeleri bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Görülmeyen şeylerin, rüya vb.'nin, bilgisini elde etmek böylece gerçekleşmiştir. Bu husus yeri geldiğinde tam olarak açıklanacaktır.

G a z z â l î der ki:

Cevap olarak şu soruyu sorabiliriz: *"Hz. Peygember, Allah'ın ilk olarak (vahiyle) bildirmesi sonucu, görülmeyeni bilir"* diyen bir kimseye nasıl karşı
756 çıkarsınız?/ Nitekim uykusunda rüya gören bir kimsenin durumu da böyledir; o da Allah'ın, ya da bir meleğin bildirmesiyle gördüğü şeyi bilir. O halde, sizin söylediklerinizin hiçbirine gerek yoktur. Bu konuda bir delil bulunmadığı gibi, Şerî' atın *"levha"* ve *"kalem"* vasıtasıyla gerçekleştiğine dair deliliniz de yoktur. Çünkü Şerî' at 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 Şerî'atla bilnebilir. Sizin aklî kanıt konusunda anlattıklarınıza gelince, bu, her şeyden önce, burada geçersiz kılınmaları için sözü uzatmaya gerek görmediğimiz bir çok 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 de)* 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 tamamlamayı arzulamaları, tümel bir kavrama ve tümel bir iradeye sahip olmaları yeterlidir. Onların amaçlarını anlatabilmek içini, tümel iradeyle tikel
757 iradeye bir örnek verelim./ Sözgelişi, insanın Kabe'yi *(beytullahı)* 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 mekan ve yöneleceği yön konusunda tasavvurlarının yenilenerek birbirini izlemesi kesintisiz devam eder ve her tikel kavramı da, hareketle kendisine ulaşılan bir mahalden 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 mekanı ötekinden, bir yönü bir başkasından ayırdetmek 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 halde, 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 halde, 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
758 ileri sürerler./

Derim ki:

G a z z â l î' 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 Şerî'atta yer alan her şeyi araştırır. Eğer felsefe Şerî'atı iyi kavrarsa, felsefenin anlayışı ile Şerî'atın anlayışı arasında bir fark kalmaz ve dolayısıyla bilgi bakımından daha yetkin bir dereceye ulaşmış olur. Eğer felsefe Şerî'atı iyi bir biçimde kavrayamazsa, insan aklının bu konudaki yetersizliği bilinmiş olur ve onu yalnızca Şerî'at kavrar. G a z z â l î' nin *"levha"* ve *"kalem"*in yorumu konusunda filozoflara yönelttiği itiraz, bu meselenin dışında kalan bir şeydir.Dolayısıyla bunu da bu kitapta ele almanın bir anlamı yoktur. İ b n S î n â' nın görülmeyenin bilgisi konusundaki bu

yorumu söz konusu edilecek kadar önemli bir şey değildir.

G a z z â l î' nin bu konuda İ b n S i n â' ya karşı ileri sürdüğü aklı itiraza gelince, bu geçerli bir itirazdır, çünkü göğün, tikel mesafelerde, bir hayallemeyi gerektirecek tikel hareketleri yoktur. Tikel yerlerde tikel hareketlerle hareket eden nefs sahi-
759 bi/ bir varlık, kesinlikle üzerinde hareket ettiği mekanları ve bu mesafeleri görme aracılığıyla kavrayamadığı takdirde ise, bu hareketleri tahayyül eder. Yuvarlak nesne, G a z z â l î' nin de dediği gibi, yuvarlak olması bakımından, bir tek hareketle hareket eder; gerçi bu bir tek hareketi, kendisinin aşağısında yer alan varlıklarda, bir çok 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 *(inâyet)*
760 gerekir. Gerçekte bu gözetme, türün gözetilmesidir./

G a z z â l î der ki:

Gerçekten son derecede uzak bir iddia olan üçüncü öncül ise, onların şu sözleridir: Gök, tikel hareketleri düşündüğünde, onlara bağlı olan hususlarla onların gereği olan hususları da düşünmüş olur. Böyle bir iddia saçma olmaktan öteye geçemez ve şöyle söylemeye benzer: insan, 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, güneşin 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, bedeninin parçalarından hangilerinin tere dönüştüğünü, bedeninde ve bedeninin dışında hareketin, kendisinin nedeni, koşulu, hazırlayıcısı, yatkınlaştırıcısı olduğu her türlü olguları da 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
761 ona iliştirilmişlerdir./ Siz bu 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 bir çok aracılarla gerektirmektedir. Eğer göğün bilgisi geleceği de kapsarsa, onun bir sonu bulunmayacaktır. O halde 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 peşisıra meydana gelmeksizin, aynı anda bir yaratığın kendisinde toplanabilir? Aklı böyle bir şeyin imkânsızlığını kabul etmeyen kimse, kendi aklından kuşku duymalıdır.

Eğer onlar bu hususu Allah'ın bilgisi konusunda bize karşı kullanırlarsa, aslında Allah'ın 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
762 *nefsi bunlardan biri üzerine dikkatini yönelttiğinde, başkası dikkatinden kaçar;/ gök 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 halde, 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 alıkoyamaz 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 bir takım meşguliyetleri vardır. O halde, gök kürelerinin nefslerinde bu türden şeylerin bulunmasının imkânsız olduğu nereden bilinmektedir?

Onlarca ilahi 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], nefs, bunlardan belirli bir zamanı bu-

lunan tikelleri ve kendisince bilinen bireyleri değil, akılda bulunan tümelleri kavrar; çünkü o, kuvve halinde bütün varlıkların kendisidir ve kuvve halinde 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 haline sokan aklın, tabiatı aracılığıyla fiil haline çıkar. Kısaca, filozoflar, maddeden ayrı olan bilgide tümel ve tikel olmak üzere, iki bilginin birleşmiş olduğunu ve bu bilginin ne tümel ne tikel olduğu halde, 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 ba-
764 kımından herhangi bir iş görme niteliği bulunan matematiksel öncülleri ele 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 halde ele alındığında, tartışma, ya ilgisiz ya da doyurucu ve yüzeysel bir biçimde yapılmış, yani burada mümkün öncüllerden yararlanılmış olur. Sözgelişi, onlar derler ki, öfkeli ve şehvetli nefs, insan nefsini, 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 anlaşılmaktıdır.

Bu kitapta *(Tehâfut 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.

Gazzâlî der ki.

Tabiat bilimleri çok sayıdadır. [Biz, bunların bölümlerinden, Şerî'atın, sözünü edeceğimiz noktalar dışında, onları tartışmayı ve inkarı 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, mekan ve boşluk gibi, harekete ilişik olan ve ona bağlı olan hususlar ele alınır. Bütün bunlar, Aristo'nun *"Fizika"* (Kitâb Sem'el - Kiyân) adlı eserinde bulunmaktadır. İkincisi, alemin temel esaslarının bölümlerinin hallerini, 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 Aristo'nun *De Cœlo et Mundo* (Kitâb es - Semâ' ve'l - Âlem) adlı eserinde yer almaktadır. Üçüncüsünde, var oluş ve bozuluşun, doğma ve üremenin, büyüme ve eskimenin, dönüşmelerin halleri ve bireyler, göğün doğudan ve batıdan olmak üzere, iki hareketiyle yok olduğu halde, 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 hale, gökkuşağı, yıldırımlar, rüzgârlar ve depremler gibi, meteorolojik olaylara *(el - âsâr el - ulviyye)* neden olan karışımlar aracılığıyla dört unsura ilişen hallerden 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 nefs ve kavrama yetilerini, ve bedenin 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 hallerini; hastalığın giderilmesi ve sağlığın korunması için, bunların neden ve belirtilerini bilmektir. İkincisi, yıldızlara ilişkin olguları bildirir ve yıldızların şekilleri ve birarada bulunmalarından alemin ve devletlerin halleri hakkında olacak şeyleri, doğumların ve yılların getireceği hususları önceden sonuçlama (istidlâl) yoluyla ortaya koymağa çalışır. Üçüncüsü, *"ferâset ilmi"* dir. Bu ilim, dış görünüşe bakarak karakteri ortaya koyan bir ilimdir. Dördüncüsü, rüya yorumu ilmidir *(ilm et - ta' 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, büyücülük *(en - nîrencât)* ilmidir; bu, yer tözlerinin güçlerini, kendilerinden bir takım olağanüstü şeyler meydana getirmek için, biraraya getirmektir. Yedincisi ise, kimya *(simya)* ilmidir; bu ilmin amacı, bir takım düzenlemelerle altın ve gümüş elde etmek üzere madensel tözlerin özelliklerini değiştirmektir. Bu ilimlerin hiçbirine onların şerî'at bakımından karşı çıkmaları gerekmez.] Biz filozoflara bu ilimler içinde yer alan yalnızca dört me-

selede karşı çıkmaktayız.

Derim ki:

G a z z â l î' nin tabiat ilminin sekiz bölümüyle ilgili olarak yaptığı sayıma gelince, bu sayım, A r i s t o' nun görüşüne uygundur. Bu ilmin dalları ile ilgili olarak yaptığı sayım ise, doğru değildir. Tıp, tabiat ilimlerinden olmayıp, ilkeleri tabiat ilmin-
768 den alınan uygulamalı bir sanattır; çünkü tabiat ilmi nazari,/ tıp ise uygulamalı *(amelî)'* dır. 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, tabii varlıklar cinsinden olması açısından, inceler; tabip ise, bunları, sağlığı korumak ve hastalığı gidermek açısından inceler. Yıldızlara ilişkin olguların ilmine *(ilm ahkâm en - nucûm)* gelince, bu ilim de tabiat ilimlerinden olmayıp, alemde 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 ilimlerdendir. Bu türlü bir ilim, her ne kadar uygulamada kendisinden yararlanılabileceği sanılsa da, ne nazari ne de ameli *(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 üze-
769 rinde kalması mümkün olup,/ kendisinin dışındaki başka bir nesneye geçmesi mümkün değildir. Büyücülük ilmi *(ulûm el - hiyel)* [84] şaşkınlık uyandıran bir ilim türü olup, kuramsal sanatlarla hiçbir ilgisi yoktur. Kimya 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 tabii 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. G a z z â l î' nin sözünü ettiği dört meseleye gelince, bunları biz teker teker ele alacağız.

G a z z â l î 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 nefsleri cisme bağlı olmaksızın kendi başlarına var olan tözlerdir; ölüm bedenin nefs tarafından yönetilmesinin sona ermesiyle nefsin bedenle olan ilişkisinin sona ermesi anlamına
770 gelir. Böye olmasaydı insan sürekli olarak kendi başına var olurdu./ Filozoflar bunun aklî kanıtla bilindiğini ileri sürmüşlerdir.

Üçüncü mesele, onların şu sözleridir: Nefslere yokluğun ilişmesi imkansizdır. Daha doğrusu onlar, var olduklarında sürekli olarak kalırlar ve yok olmaları düşünülemez.

Dördüncü mesele ise, onların şu görüşleridir: Bu nefslerin bedenlere yeni-

---

84. İbn Rüşd bu terimi Gazzâlî'nin *"en - mârencât"*ı yerine kullanmaktadır.

den dönmeleri imkânsızdır.

Birinci meselenin tartışılması gerekir; çünkü değneğin yılana dönüşmesi, ölülerin diriltilmesi, ayın ikiye bölünmesi gibi, olağanüstü mucizelerin kanıtlanması, ona dayanmaktadır Tabiattaki olguların olağan akışını *(macârî el - 'âdât)* son derecede zorunlu bir akış olarak gören kimseler, bütün bu mucizevi olayları imkânsız görmüş olurlar. Dolayısıyla onlar, ölülerin diriltilmesi konusundaki Kur'ân ayetlerini yorumlamışlar ve ondan Allah'ın, bilgisizlikten ileri gelen ölümün yerini bilgiden kaynaklanan hayatın almasını kastettiğini söylemişlerdir. Yine onlar değneğin bir anda yılana dönüşmesini büyücülerin bir işi olarak yorumlamışlar ve böylece inkarcıların kuşkularını gidermek üzere, H z. M u s a ' da kendisini gösteren tanrısal kanıtı geçersiz kılmışlardır. Ayın ikiye bölünmesine gelince, çoğu kez böyle bir şeyin gerçekleştiğini inkâr etmişler ve onun yaygın bir haber *(tevâtür)* 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 halinde, Levh - i Mahfûz' u *(Korunmuş Levhayı)* müşahade ettiğini ve gelecekte olacak tikellerin suretlerinin bu yeti üzerinde izlenim bıraktığını
771 ileri sürerler/Onlarca böyle bir şey, peygamberlerde uyanık iken, öteki insanlarda ise, uyku halinde iken meydana gelir. İşte bu, hayalleme yetisine ilişkin bir peygamberlik özelliğidir.[85]

b) Mucize olaylarını onlar, nazari, aklî yetiyle ilgili bir özellik olarak görmüşlerdir, Böyle bir şey sezgi yetisine dayanır ki, bu da bir bilinenden ötekine süratla ulaşmak anlamına gelir. Çoğu kez zeki bir kişiye, kendisine kanıt getirilen şey açıklandığında, bu kişi, hemen onun kanıtını bulur; aynı şekilde ona 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 belirdiğinde 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 halde, ancak büyük bir çaba sonucunda, bu bilgiyi kavrar. Eksikliğin bilgi verildiği halde, akıledilirleri anlamaya hazırlıklı olacak kadar herhangi bir sezgiye bile sahip olmayan bir kimsede en yüksek derecede bulunması mümkün olduğuna göre, güçlülük ve üstünlük te, 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 nefs çoğu kez bütün akıledilirlerin sezgisine kesintisiz olarak en kısa sürede ulaşır. İşte bu nefs, nazari yetiden kaynaklanan
772 mucizenin sahibi peygamberin nefsidir ve akıledilirler konusunda/ öğrenmeye

---

85. Bkz., İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 173; Fârâbî'nin bu konudaki görüşü için bkz. Wali - ur - Rahmân, *Psychology of İbn Sînâ*, Islamic Culture içinde, c. IX, (1935), s. 352.

muhtaç olmayıp, sanki kendiliğinden bilgi edinmiştir.[86] "...[O], *ateş değmese bile, kandilin yağının aydınlatmasına benzeyen nur üstünde bir nurdur...*" (Kur'ân, *Nûr*, XXIV,35) ayetiyle anlatılan işte budur.

c) Mucize olaylarını ameli, nefsi yetiyle ilgili görmüşlerdir. Bu yeti, tabii nesneleri etkileyecek ve onlara boyun eğdirecek bir dereceye ulaşabilir. Sözgelişi, bizim nefsimiz bir şeyi kuruntu yetisinde algıladığı zaman, ona uzuvlar ve uzuvlarda bulunan yetiler hizmet ederler ve böylece nefs, bu uzuvları istenen hayallenmiş yöne doğru hareket ettirir. Sözgelişi, nefs lezzetli bir şeyi kuruntu yetisinde algılayınca insanın ağzı sulanır ve tükrüğün kaynağından çıkmasını sağlayan tükrük salgılama yetisi harekete geçmiş olur. Yine cinsel birleşme düşünüldüğünde de, bu konudaki yetiyi harekete geçirir ve tenâsül organı büyür. Nitekim insan iki duvar arasında boşluk üzerine uzatılmış bir kalas üzerinde yürütüldüğünde de, onun düşme kuruntusu artar ve insan bedeni bu kuruntudan etkilenerek 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 bedenin dışındaki tabii 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 bedenin organlarının ona itaat etmesi mümkünse, bedenin 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 ta insan nefsi tarafından meydana getirilebilir. Bu olaylar, hiçbir açık tabii 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 dolayısıyla odunun hayvana dönüşmesi ya da yarılmayı kabul etmeyen ayın bölünmesi düşünülemez. İşte mucize konusunda onların görüşleri budur.[87] Biz onların sözünü ettikleri hiçbir şeyi ve bu türlü şeylerin peygamberlere özgü hususlardan olduğunu inkar etmiyoruz. Biz yalnızca onların kendilerini bununla sınırlamalarını, değneğin yılana dönüşemeyeceği ve ölülerin diriltilemeyeceği vb. gibi konulardaki görüşlerini reddediyoruz. O halde, mucizelerin kanıtlanması için bu konuyu iyice incelemek gerekir. Bu konuyu incelemenin bir başka nedeni de, müslümanların, üzerinde birleşmiş oldukları, yüce Allah'ın her şeye gücünün yettiği biçimindeki görüşlerine yardımcı olmaktır. O halde şimdi konuyu ele alalım.

773

Derim ki:

Eski filozoflar mucizeler konusunda hiçbir şey söylememişlerdir; çünkü onlara göre, bunlar araştırılmalarına ve sorun haline getirilmelerine gerek bulunmayan şey-

86. Bkz., İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, ss. 248 - 249; *Kitâb en - Necât*, s. 272.
87. Bkz. İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, ss. 200 - 201.

lerdendir. Aslında bunlar Şerî'atın ilkeleridir; bunları araştıran ve bu konularda kuşkuya düşen kimsenin, onlara göre, *"acaba Allah var mıdır; mutluluk var mıdır; erdemler var mıdır"* diye Şerî'atın öteki genel ilkelerini araştıran kimse gibi, cezalandı-
774 rılması 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. Nazari bilimler *(es-sanâ'i' el-ilmiyye)* ancak başlangıçta bir öğreticinin elde ettiği varsayımlar ve ilkeler *(musâdarât)* aracılığıyla tamamlandığına göre, aynı durum, uygulamalı bilimler *(el - umûr el - ameliyye)*' de daha da fazla söz konusudur.

G a z z â l î nin bunun nedenleri konusunda filozoflardan aktardığı görüşü benimseyen İ b n S î n â' dan başka birinin bulunduğunu bilmiyorum. Eğer bu türlü olgular gerçek olup, bir cismin cisim olmayan ve herhangi bir dönüşüme uğramadan cisimde kuvve halinde bulunmayan bir şey aracılığıyla değişime uğraması mümkün-
775 se,/ 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 yılana dönüşmesi gibi, başkalarından işitmek suretiyle *(naklî olarak)* iletilmiş olmayan Allah'ın yüce Kitabıdır. Onun mucize oluşu ancak bugün var olan ve kıyamete dek var olacak olan insanların duyum - algıları ve incelemeleri sayesinde anlaşılmıştır
776 ve anlaşılacaktır./ Bu nedenle bu mucize, öteki mucizelere nazaran, çok daha üstündür. O halde bu meseleyi sukutla geçiştirmekle tatmin olmayan kimsenin, bu anlattıklarımızla yetinmesi ve G a z z â l î' nin bir çok 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 şerî'atları koymak ve yapılan işlerden kendisinde bütün insanların mutluluğu bulunan şeyi kazandırmak niteliğinden çıkan bir fiildir.

G a z z â l î' nin rüya konusunda filozoflardan aktardığı şeye gelince, eski filozoflar arasında İ b n S î n â' dan başka birinin böyle bir şey söylediğini bilmiyorum. Eskilerin vahy ve rüya konusundaki görüşleri, bunların ancak cisim olmayan ruhani bir varlık, yani onlarca insan aklını veren bir varlık, aracılığıyla Allah'tan çıkması şeklindedir. İnsan aklını veren bu ruhani varlığa, onlardan uzmanlaşmış olanlar, Fa'âl Akıl *(Etkin Akıl)*; Şerî'at ise, *Melek* adını verir.

O halde şimdi G a z z â l î' nin dört tartışmada ileri sürdüğü hususlara dönelim.

Gazzâlî der ki:

Tabiatta sebep olarak düşünülen şey ile eser olarak düşünülen şey arasındeki 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 ateşin ilişmesi, aydınlıkla güneşin 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, Allah'ın takdirinde daha önce bulun-
778 maktadır;/ çünkü aralarında ilişki bulunan olguları, Allah birbiri ardından yaratmakta olup, bunların kendi özünde, ayrılmayı kabul etmeyen zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Tersine, yemek yemeden doymayı, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak, boyun kesildiği halde yaşamı sürdürmek ve buna benzer bütün ilişkileri meydana getirmek Allah'ın 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 halde, bu konuda şu tek örneği ele alalım: Pamuk, ateşe temas etmesi halinde, yanar; ancak biz, yanma olmadan, onların birbirine temas etmesini ve ateş, kendisine dokunmaksızın, pamuğun yanmış bir kül haline dönüşmesini mümkün görmekteyiz. Oysa onlar böyle bir şeyi inkar etmektedirler. Bu meselenin ele alınması şu üç aşamadan geçmektedir

Birinci aşama, karşıtlarımızın, yanmayı meydana getirenin, seçme gücü dolayısıyla değil, tabiat dolayısıyla bir fâ'il 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
779 parçalarında ayrılmayı yaratmak, onu yakmak ve/ kül haline getirmek suretiyle yanmamaya neden olan varlık Allah'tır. Allah, böyle bir şeyi ya melekler aracılığıyla ya da hiçbir aracı bulunmadan meydana getirebilir. Ateşe gelince, o, cansız bir şey olup, hiçbir etkinliği yoktur. O halde, ateşin fâ'il 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 Allah'tan 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 bırakmak suretiyle ceninin fâ'ili, ne onun yaşamının, ne görmesinin, ne işitmesinin ve ne de onda bulunan başka şeylerin fâ'ili olduğu konusunda hiçbir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bunların baba ile aynı anda var olduğu bilindiği halde, onun tarafından meyda-

na getirildiğini hiç kimse söylememektedir. Tersine, onların varlığı ya aracısız olarak, ya da bu türlü yaratılmış şeyleri meydana getirmekle görevlendirilmiş melekler aracılığıyla Allah 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
780 bir örnekle 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 suretlerinin kavranmasını sağlayan şeyin gözün açılması olduğunu; gözü sağlam, açık, söz konusu perde kalkık ve karşısındaki nesne renkli olduğu sürece, mutlaka göreceğini sanır ve güneş batıp ta hava kararınca, güneş ışığının, renklerin onun gözü üzerinde izlenim bırakmasının nedeni olduğunu bilinceye dek görmeyeceğini aklına getirmez. O halde, karşıtlarımız, varlığın ilkeleri arasında yanyana 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 araştırıcı olanları, bu cisimlerin yanyana bulunmaları ve kısaca onların birbirleriyle ilişkilerinin farklı olması halinde ortaya çıkan bu ilinti ve olguların, ancak suretlerin vericisinden, yani melek ya da meleklerden çıktığı konusunda birleşmişlerdir. Hatta onlar derler ki: Renklerin suretinin gözde izlenim bırakması, suretleri veren varlık tarafından gerçek-
781 leştirilir; güneşin doğması,/ sağlam bir göz ve renkli cisim, yalnızca, mahalli bu sureti kabul etmeye hazırlayan ve yetkin kılan unsurlardır. Onlar bu görüşü her olaya uygulamışlardır. İşte bu, ateşin yanmanın, ekmeğin doymanın, ilacın sağlığın vb.'nin fâ'ili olduğu iddiasını geçersiz kılmaktadır.

Derim ki:

Duyulur nesnelerde gözlenen etkin nedenlerin varlığının inkarı 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 fâ'ili bulunduğunu kabul etmesi mümkün değildir. Bu nedenlerin, kendilerinden çıkan fiillerde kendi kendilerine yeterli olmaları ya da
782 ister ayrık olsun, ister olmasın, ancak dışarıdaki bir nedenle fiillerin tamamlanması,/ kendiliğinden bilinen bir husus değildir ve bir çok araştırma ve incelemeyi gerektirmektedir. Onların *(kelamcıların)*, bu dünyada fâ'illeri algılanmayan bir takım eserler bulunduğu için, birbirlerini etkiledikleri algılanan etkin nedenler konusunda böyle bir kuşkuya düşmeleri doğru değildir. Nedenleri algılanmayanlar, yılnızca nedenlerinin bulunduğunun algılanamamasından 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 ayırım yapamayan kimsenin işidir. Dolayısıyla G a z z â l î' nin bu bölümde ileri sürdüğü hususlar safsataya dayalı bir yanıltmacadır.

Yine kelamcılar, acaba, var olan şey ancak kendilerinin anlaşılmasıyla anlaşılabilen özünlü nedenler konusunda ne derler? 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 bulun-
783 mazdı./ Kendine özgü bir tabiatı olmayınca da, kendine 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 bir takım 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 bir takım fiiller midir, ya da çoğunlukla ortaya çıkın 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 engel[88] oluşturmaktadır. Bu nedenledir ki, ateşin, duyarlı bir cisme yaklaştırıldığında, 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 te imkânsız
784 değildir./ Ancak bu, ateşin ateş adına ve tanımına sahip olduğu sürece, yakma niteliğinin kaldırılmasını gerektirmez.

Sonradan var olan varlıkların, etkin, madde, suret ve amaç *(gâye)* olmak üzere, dört nedeni olduğu kendiliğinden bilinen bir şeydir. Bunların, eserlerin varlığı için özellikle eser olan nesneden bir parça olan, yani bazılarının madde, bazılarının koşul ve mahal dedikleri, bazılarının suret, bazılarının da özünlü sıfat adını verdikleri şeylerin, eserlerin varlığı için zorunlu olduğu da yine kendiliğinden bilinmektedir. Kelamcılar hayatın bilgi için şart *(koşul)* olduğunu söyledikleri gibi, şartlı için zorunlu olan bir takım şartların bulunduğunu kabul ederler. Yine onlar nesnelerin bir hakikatları ve tanımları bulunduğunu ve onların var olanın varlığı için zorunlu olduğunu benimserler. Bu nedenle onlar, görülen ve görülmeyen alemi aynı örneğe göre değer-
785 lendirirler. Yine onlar / bir nesnenin tözü için gerekli olan delil adını verdikleri ilintiler konusunda da aynı tutumu takınırlar. Sözgelişi, onlar derler ki, var olan şeyde görülen düzenlilik, fâ'ilin akıl sahibi bir varlık olduğunu gösterir; var olan şeyin fâ'il tarafından amaçlanmış olması da, en azından onun amaçladığı şeyi bildiğine işaret eder. Akıl, varlıkları nedenleriyle kavramasından başka bir şey değildir. İşte bununla

---

88. Burada *"engel"* metnin anlamına daha uygun düşmektedir.

o, öteki kavrama yetilerinden ayrılır. O halde, nedenleri reddeden kimse, aklı 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 özünlü yüklem kategorilerinin *(sınıflarının)* ortadan kalkacağı anlamına gelir. Zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını kabul eden kimsenin, bu sözünün zorunlu olmadığını kabul etmesi gerekir.

786 Bu nitelikte bir takım nesnelerin yanısıra,/ nefsin, kendileri hakkında sanısal bir yargıda bulunduğu ve onların zorunlu olmadıkları halde, zorunlu oldukları kuruntusuna kapıldığı zorunlu olmayan nesneler bulunduğunu kabul eden kimseye gelince, onun bu görüşünü filozoflar inkar etmezler. Eğer onlar buna "âdet" *(alışkanlık)* adını verirlerse, böyle bir şey mümkündür. Aksi takdirde, onların *"âdet"* sözcüğünden ne anladıklarını kestirmek mümkün değildir. Acaba onlar bundan fâ'ilin âdetini mi, varlıkların âdetini mi, yoksa bu varlıklar hakkında hüküm verme âdetimizi mi anlıyorlar? Yüce Allah'ın bir âdetinin olması imkânsızdır; çünkü âdet, fâ'ilin kazanmış olduğu bir yeti olup, fâ'ilden çıkan fiilin sık sık yinelenmesini gerektirir. Oysa yüce Allah şöyle demektedir: *"Sen Allah'ın sünnetinde (yasasında) bir değişiklik bulamazsın; sen Allah'ın sünnetinde bir değişme de bulamazsın"* (Kur'ân, *Fâtır*, XXXV, 42 - 43). Eğer onlar var olanların alışkanlığını anlarlarsa, bu alışkanlık ancak nefs sahibi olan varlıkta bulunabilir. Eğer bu alışkanlık nefs 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 aklı akıl haline getiren aklî fiilden başka bir şey değildir. Filozoflar bu türden bir alışkanlığı inkar etmezler. Aslında bu alışkanlık sözcüğü, yanıltıcı bir sözcüktür. Araştırıldığında, bu sözcüğün altında, *"çoğunlukla öyle yapar"* anlamında *"falan kimsenin âdeti şöyle yapmaktır"* dediğimizde gö-
787 rüldüğü gibi, onun/ sonradan konulmuş bir fiil olmasından başka bir anlamın yer almadığı görülmektedir. Durum böyle olduğu takdirde, bütün var olan nesneler de sonradan konulmuş şeyler olur ve fâ'ile 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 fâ'ilin bulunması gerektiği konusunda kuşku duyulması gerekmez. Bu fâ'ilin ya da fâ'illerin tözü konusunda filozoflar bir yönden ayrılığa düşmüşler, bir başka yönden ise birleşmişlerdir. Onların hepsi şu konuda birleşirler: İlk Fâ'il maddeden uzaktır; bu fâ'ilin fiili var olanların varlığının ve onların fiillerinin koşuludur; bu fâ'ilin fiili, fâ'ilin eseri aracılığıyla bu var olan nesnelere ilişir ve fâ'ilin söz konusu olan bu eseri de, bu var olan nesnelerden farklıdır. Bazıları bu eseri yalnızca gök küre-
788 si olarak görmüşler;/ bazıları da onu gök küresi ile birlikte ilk maddeden uzak başka bir varlık olarak kabul etmişler ve bu varlığa *"suretlerin vericisi"* dını vermişlerdir.

Bu görüşleri incelemenin yeri burası değildir. Felsefenin incelediği en üstün ko-

nu işte budur. Eğer sen, bu gerçekleri araştırmayı isteyen biri isen, bu konu için en doğru olan yolu seçmelisin. Onlar tözsel suretlerin, özellikle nefsani suretlerin var oluşu konusunda ayrılığa düşmüşlerdir; çünkü filozoflar, bu suretleri bu dünyadaki tabii nesnelerin nedenleri olarak gördükleri sıcak, soğuk, yaş ve kuru ile ilgili göremememişlerdir. D e h r i l e r ise, bu dünyada açık bir nedeni bulunmadan ortaya çıkan her şeyi sıcağa, 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 söylemiş-
789 lerdir. Filozoflar, D e h r i l e r i n görüşlerinin reddine önem vermişlerdir./

[G a z z â l î der ki]:

İkinci aşama, sonradan olan nesnelerin, kendi ilkelerinden çıktığını kabul eden, fakat suretleri almaya hazırlıklı olmanın bu alemdeki 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 güneşten 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 yansıtır; mat cisim ise onu kabul etmez; hava güneş ışınlarının geçmesine engel olmadığı halde, taş engel olur; bazı nesneler güneşte yumuşar, bazıları sertleşir, bazıları, tıpkı temizleyicinin temizlediği giysi gibi, bayazlaşır ve bazıları da, tıpkı temizleyicinin yüzü gibi, siyahlaşır. Bununla birlikte, ilke bir tek olduğu halde, mahaldeki yetenek hallerinin 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 halinde farzettiğimizde, burada hiçbir seçme söz konusu olmadığı halde, nasıl olur da onlardan birinin yanıp, ötekinin yanmadığı düşünülebilir. İşte bu nedenle onlar, H z. İ b r â h î m'in ateşe atılıp, ateşin ateşliğini sürdürdüğü halde, yanmamasını inkar etmişler ve bunun ancak ya ateşten sıcaklığın kaldırılmasıyla mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir ki, bu, ateşi ateş olmaktan çıkarır, ya da H z. İ b r â h î m'in başka bir şeye dönüşerek, taş vaya ateşin etki edemeyeceği bir nesne haline gelmesiyle mümkün olduğunu ve dolayısıyla her iki durumun da mümkün olmadığını
790 ileri sürmüşlerdir./

Derim ki:

Filozoflar arasında duyularla algılanan bu varlıkların birbirinin fâ'ili olmadığı ve onların fâ'ilinin 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 suretleri almaya hazırlıklı olarak birbirlerini etkilerler. Fakat ben kesinlikle filozoflardan hiçbirinin böyle bir şeyi söylediğini bilmiyorum. Onlar böyle bir şeyi ancak tözsel suretler 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.

G a z z â l î' nin ayrık ilkelerin seçmeyle değil, tabiat dolayısıyla etkili oldukları şeklinde filozoflara malettiği 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
791 bir eksiklik bulunan varlıkları yetkinliğe ulaştırmak amacına/ yöneliktir.

H z. İ b r â h î m' in mucizesine karşı G a z z â l î' nin filozoflara malettiği itiraz ise müslümanlar arasında zındıklardan başkası tarafından yapılmamıştır. Çünkü filozofların bilgeleri, Şerî'atın ilkeleri üzerinde konuşmayı ve tartışma yapmayı caiz görmemişlerdir. Onlara göre, bu yola baş vuran kimsenin, şiddetle cezalandırılması gerekir. Çünkü her sanatın ilkeleri bulunduğuna ve bu sanatı uygulayan kimsenin, onun ilkelerini kabul etmesi gerektiğine, ne reddetmek ne de geçersiz kılmakla onlara karşı çıkamayacağına göre, Şerî'atın 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 Şerî'atın ilkelerini kabul etmesi, onlara uyması ve onları koyan birini önder olarak kabul etmesi gerekir. Onları inkar etmek ve onlar üzerinde tartışmaya girişmek, insanın varlığını anlamsız kılar. İşte bu nedenle, zındıkları öldürmek gerekir. O halde, bu konuda söylenmesi gereken husus, Şerî'atın ilkelerinin insan
792 aklını aşan ilahî ilkeler olduğunu/ ve dolayısıyla onların nedenleri bulunmadığı halde, kabul edilmeleri gerektiğini söylemektir. İşte bu nedenle, eski filozoflardan hiçbirinin alemde yaygın olduğu ve açıkça görüldüğü halde, mucizeler konusundan söz ettiğini görmemekteyiz; çünkü mucizeler Şerî'atı kanıtlayan ilkeler; Şerî'at ise erdemlerin ilkeleridir. Yine onlardan hiçbirinin, ölümden sonra ne olacağı konusunda da konuştukları görülmemiştir. Eğer insan Şerî'atın erdemlerine uygun olarak yetişirse, kesinlikle erdemli olur. Eğer ilimde derinleşmiş olan bilginlerden olması için ona zaman ve mutluluk sağlanır ve Şerî'atın ilkelerinden birini yorumlaması *(te'vîli)* gerekirse, bu yorumunu açıklamaması ve bu konuda yüce Allah'ın söylemiş olduğu şu sözleri söylemesi gerekir: "*... İlimde derinleşmiş olanlar: 'Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır' derler*" (Kur'ân, *Âl - i İmrân*, III, 7). Şerî'atın ve bilginlerin sınırı işte budur.

G a z z â l î der ki:

Buna iki şekilde cevap verilir: Birinci cevap olarak şöyle deriz: Biz, ilkelerin seçerek iş yapmadıklarını ve yüce Allah'ın irade ile iş yapmadığını kabul etmiyoruz. Biz, daha önce alemin sonradan yaratılması sorununu ele alırken, onların bu konudaki iddialarını çürütmüştük. Fâ'ilin, pamuğun ateşe dokunmasıyla irade ederek yanmayı yarattığı böylece ortaya çıktığına göre, dokunma
793 söz konusu olduğu halde, onun yanmayı yaratmaması da aklen mümkündür./

Derim ki:

Burada G a z z â l î, karşısındakini şaşırtmak için, onun karşı çıktığı şeyi kanıtlanmış gibi göstermekte ve onun buna karşı bir kanıtının bulunmadığını söylemek-

tedir. G a z z â l î bu konuda *"İlk fâ'il yanmayı, ateşten oluşması için, yarattığı bir aracı bulunmaksızın, meydana getirir"* demektedir. Böyle bir iddia nedenlerin ve eserlerin varlığının algılanmasını ortadan kaldırır. Gerçekte hiçbir filozof, sözgelişi, ateş sayesinde pamukta meydana gelen yanmanın fâ'ilinin, mutlak anlamda değil, ateşin yakmasından da öte, varlığının koşulu olan dış bir ilkeden ötürü, ateş olduğundan kuşku duymamaktadır. Onlar sadece bu ilkenin ne olduğu, ayrık mı, yoksa ateşin dışında sonradan var olanla ayrık olan arasında bir aracı olduğu hususunda mı ayrılmışlardır?

G a z z â l î, filozoflar adına cevap vererek, der ki:

Bu konuda şöyle diyenler olabilir: Böyle bir anlayış, çirkin bir takım imkânsız sonuçlara ulaşılmasına yol açar. Çünkü eserlerin nedenlerden zorunlu olarak çıktığını inkar edip, bunları Yaratanın iradesine bağladığımız ve iradenin de belirlenmiş özel bir yolu bulunmayıp, çeşitli dallara ve türlere ayrılması mümkün olduğu takdirde, her birimizin, yırtıcı bir aslanın, alevli ateşlerin, görkemli dağların ve silahlarla donanmış düşmanların karşısında bulunduğunu, fakat yüce Allah'ın her birimizde görme yetisini yaratmadığı için, onları görmediğini mümkün görmek gerekir. Yine evinde bir kitap bırakan kimsenin, onu, e-
794 vine geri döndüğünde/ yakışıkh, 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 halde bulduğunu 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 Allah'ın her şeye gücü yeter."* Atın nutfeden, ağacın çekirdekten yaratılması zorunlu olmadığı gibi ,herhangi bir şeyden yaratılması da zorunlu değildir; belki de Allah, daha önce var olmayan bir takım 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 Allah'ın, mümkün olan her şeye gücü yeter. Sözünü ettiğimiz şey mümkündür; dolayısıyla bu konuda insan tereddüt içinde kalmadan edemez. Bunun açıklanması için çok çeşitli yollar bulunmakla birlikte, biz burada bu kadarla yetineceğiz.

G a z z â l î, 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,
795 imkânsız olan bütün bu sonuçlar zorunlu olarak ortaya çıkar./ Biz, sizin ileri sürdüğünüz bu örnekleri garip karşılamıyoruz. Çünkü yüce Allah, 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 adetin (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 halde, 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, nefsini ve sezgi gücünü, peygamberlerin, mümkün olduğunu bilerek idrak ettikleri şeyi idrak edecek kadar güçlendirdiği inkar edilemez. Ancak o, bu mümkün olan şeyin meydana gelmeyeceğini bilmektedir. Eğer Allah, âdetlerin *(tabiattaki düzenlerin)* kesintiye uğraması anında bu türlü mümkün şeyleri gerçekleştirmek suretiyle tabiattaki düzeni *(âdeti)* bozarsa, bu düzen konusundaki bilgiler kalplerden *(zihinlerden)* atılır ve Allah onları artık yaratmaz. Bu nedenle, bir nesnenin Allah'ın kudreti dahilinde mümkün bir şey olmasında, Allah'ın geçmiş bilgisinde böyle bir şeyi belli bir zamanda yapması mümkün olduğu halde, 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:

Kelamcıların varlıklardaki karşıt niteliklerin aynı ölçüde mümkün olduklarını, fâ'il konusunda da aynı şeyin söz konusu olduğunu ve bu karşıt özelliklerden birinin ancak fâ'ilin iradesiyle belirlendiğini kabul etmeleri halinde, ne sürekli olarak ne de çoğunlukla O'nun iradesi için sabit bir ölçü bulunmaktadır. Bu nedenle, kelamcılar,
796 kendilerine yöneltilen bütün bu çirkin ithamlara layıktırlar./ Çünkü kesin bilgi *(el - ilm 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 fâ'ili, ülkesinde bir benzeri daha bulunmayan en yüksek güce sahip, baş vuracağı veya tabi olacağı bir yasa ve gelenek te bulunmayan zâlim 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.

G a z z â l î' nin bu imkânsız sonuçlardan kendisini, *"Allah 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 bulunduğuna inanılmasıdır. Eğer bizde bu mümkünler konusunda bir bilgi varsa, mümkün olan varlıklarda bilgimizin kendisiyle ya bu mümkün varlıkların kendilerinden, ya fâ'ilden, ya da her ikisinden ötürü ilişkili olduğu bir durum bulunuyor demektir. Kelamcıların
797 *"âdet"* adını verdikleri işte bu *"durum"* dur./ Adet adı verilen bu durumun İlk Fâ'ilde bulunması imkânsız olduğu için, o ancak var olan nesnelerde bulunabilir. Daha önce de dediğimiz gibi, filozofların tabiat adıyla andıkları şey işte budur. Yüce Allah'ın varlıkları bilmesi de böyledir. Eğer Allah'ın bilgisi varlıkların nedeni ise, bu varlıklar O'nun bilgisinin zorunlu bir sonucudur. İşte bu nedenle, var olanın O'nun bilgisi-

ne uygun olarak gerçekleşmesi gerekir. Sözgelişi, **Zeyd**'in geldiğini bilmek, Allah'ın 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 nedenidir. 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
798 varlığını bilmektir./ Bu tabiatla ilişkili olan bilgi de ya bu tabiattan önce gelen bilgidir ve öncesiz bilginin eseridir, ya da bu tabiata bağlı olan ve öncesiz olmayan bilgidir. Görülmeyeni 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. Allah'ın şu sözünün anlamı da işte budur: *"De ki: Göklerde ve yerde görülmeyeni Allah'tan başka bilen yoktur"* (Kur'ân, *Neml*, XXVII, 65).

Bu tabiat bazan zorunludur, bazan da çoğunlukla vukubulmaktadır. 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 bulun-
799 maktadır./

G a z z â l î der ki:

Onlara 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 onları yakar; bu pamuk parçaları her bakımdan birbirlerine benzer oldukları takdirde ise, aralarında hiçbir ayırım yapmaz. Bununla birlikte biz, yine de herhangi bir peygamberin ateşe atıldığında, ya ateşin niteliğinin, ya da peygamberlerin niteliğinin değişmesiyle yanmamasını mümkün görürüz. Böylece ya Allah veya melekler ateşe sıcaklığı kendi cismiyle sınırlı ve o cismin dışına taşmayan ve böylece sıcaklığı kendisiyle birlikte kalan ve ateşin suret ve hakikatını 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 halde, ondan etkilenmeyen kimseleri görebiliriz. Böyle bir şeyi görmemiş olan kimse, bu gerçeği inkar eder. Karşıtımızın yanmayı engelleyen ateşteki ya da bedendeki niteliklerden birine Allah'ın kudretinin yetmesini inkar etmesi, talkı ve etkisini hiç görmemiş olan kimsenin inkarına benzer. Aslında Allah'ın kudretinde olan nesneler arasında görmediğimiz bir takım garip ve olağanüstü olgular bulun-

maktadır. O halde, bu türlü olguların mümkün olduğunu niçin inkar etmemiz ve imkânsız olduklarına hüküm vermemiz gereksin! Aynı şekilde ölünün diriltilmesi, değneğin yılana dönüşmesi de işte şu yolla mumkündür: Madde her şeyi alıcıdır. Sözgelişi toprak ve öteki unsurlar bitkiye, sonra bitkiler, kendilerini hayvanın yemesiyle kana; sonra kan spermaya dönüşür; daha sonra da sperma,
800 rahimde yerleşerek, canlı varlık tabiatına alır. Bu durum, alemin olağan düzeninde *(bi - hükm el - âde)* çok uzun bir süre içinde vuku bulmaktadır. O halde, karşıtımız, maddenin olağandan daha kısa bir sürede bu aşamalardan geçmesinin Allah'ın gücü dahilinde olduğunu niçin imkânsız görmektedir? Bu hususun, daha kısa bir sürede olması mümkün olunca, bundan daha kısa bir sürede olması da pekala mümkündür. Böylece, bu güçler, yaptıkları işlerde sürat kazanabilir ve bu süratle peygamberin mucizesi gerçekleşmiş olur.

Eğer *"acaba bu, peygamberin nefsinden mi, yoksa peygemberin istemesiyle bir başka ilkeden mi çıkar?"* denirse, şu karşılığı veririz: Yağ nurun yağması, yıldırımların düşmesi, yerin sarsılması gibi, peygamberin nefs 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 Allah'a bağlamaktır. 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, Allah'ın yüceliği ve cömertliğidir; fakat böyle bir şey Allah'tan, 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
80 olur./

Bütün bunlar, filozofların görüşlerinin hedeflerine uygundur 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 şerî'atın da doğru gördüğü bir şeyi yalanlamak doğru değildir. Kısaca, canlı suretini 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 suretinin öteki suretlere tercihini gerektirir ve işte bu yolla at tercih edilen sureti 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 kendiliklerinden meydana gelirler, hem de topraktan meydana geldikleri halde, birbirlerinden ürerler. Bunların bir takım suretleri kabul etmeye hazırlıklı olma-

ları, bizim bilmediğimiz ve bilinmesi insan gücünün dahilinde olmayan bir takım nedenlere bağlı olarak çeşitlilik gösterir, çünkü onlarca suretler, meleklerden boşuna ve bir takım arzu ve isteklerinin yerine getirilmesi amacıyla çıkmazlar; aksine bu suretler, her mahal üzerine, ancak bu mahallin kendi özünde hazırlıklı olması bu suretleri almasına elverişli olduğu takdirde, akarlar. Bu hazırlıklı olma durumları çeşitli olup, onlara göre, bunların ilkeleri yıldızların biraraya gelmeleri ve gök cisimlerinin hareketleri sırasında birbirlerine oranla almış oldukları çeşitli durumlardır.

Buradan anlışılacağı üzere, bu hazırlıklı olma hallerinin 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 alemde bir takım
80 olağanüstü şeyler meydana getiren,/ bazan yılan ve akrebi, bazan da tahtakurusunu bir ülkeden çıkaran ve tılsım ilminde bilinen daha pek çok şeyi yapan tılsım sahiplerinin başarabileceği bir takım garip ve olağanüstü şeyler bulunmaktadır. Hazırlıklı olma hallerinin ilkeleri, bildiğimiz ölçülerin dışına taşar ve ne olduklarını bilemezsek ve onları belirlemenin bir çaresini de bulamazsak, hazırlıklı olma halinin en kısa zamanda çeşitli şekillere bürünecek ve böylece daha önce almaya hazırlıklı olmadığı sureti almaya hazırlıklı olacak ve mucize halinde ortaya çıkacak şekilde bazı cisimlerde meydana gelmesinin imkânsız olduğunu nasıl bilebiliriz? Böyle bir şeyin inkarı, ancak anlayış kıtlığından, üstün varlıkları yakından tanımayıştan ve yüce Allah'ın yaratıklarındaki ve yaratılıştaki sırlarını bilmemekten ileri gelebilir. Bilimlerin sahip olduğu olağanüstü şeyleri inceleyen kimse, peygamberlerin mucizeleri hakkında anlatılan şeyleri hiçbir zaman Allah'ın kudreti için imkânsız görmez.

Bir kimse bu konuda şöyle diyebilir: Biz sizin, her mümkünün Allah'ın kudreti dahilinde olduğu şeklindeki görüşünüzü 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 halde, size göre, imkânsızın sınırı ne olmaktadır? Eğer imkânsız, bir tek şey hakkında olumlu ve olumsuzluğun aynı anda birarada bulunmasına bağlı ise, bu durumda iki şeyden her birinin öteki olmadığını ve dolayısıyla bunlardan birinin varlığının ötekinin varlığını gerektirmediğini söyleyebilirsiniz. Yine diyebilirsiniz ki, yüce Allah'ın irade edilen şeyi bilmeksizin iradeyi, hayat olmaksızın bilgiyi yaratmaya; ölünün elini hareket et-
803 tirmeye, oturtmaya, eliyle ciltler dolusu kitap yazdırmaya ve/ gözü açık, gözbebeği ona doğru dikilmiş olmakla birlikte, görmediği, kendisinde hayat bulunmadığı ve ona gücü yetmediği halde, sanatlarla uğraşmasını sağlamaya gücü yeter. Bu düzenli fiilleri yüce Allah, ancak onun elini hareket ettirmek suretiyle yaratır ve hareket te yüce Allah'tan 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, fâ'ilin kudretine de işaret etmez. Bu durumda Allah'ın, cansızı canlıya, taşı altına dönüştürmeye gücü yettiği gibi, cinsleri değiştirmeye, tözü ilinti yap-

maya, bilgiyi kudrete, siyahı beyaza, sesi kokuya dönüştürmeye de gücünün yetmesi ve imkânsız olan daha bir çok sayısız şeyleri yapması gerekir.

Buna cevap olarak şöyle deriz: 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
804 dahilindedir. Siyahla beyazın aynı anda birarada bulunması imkânsızdır; çünkü/ mahaldeki siyahlığın suretinin kabul edilmesinden beyazlığın suretinin reddedildiği ve siyahlığın var olması anlaşılır. Eğer siyahlığın kabul edilmesinden beyazlığın 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 kelamcılar bunun Allah'ın 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 sureti atıp, bir başka surete büründüğünü anlarız. Özet olarak bir suretin yok olup, ötekinin var olduğu ve bu suretlerin tek başına var olan madde üzerinde birbirlerini izledikleri sonucuna
805 varılır. / Eğer suyun ısıtılmak suretiyle havaya dönüştüğünü söylersek, bundan suyun suretini kabul eden maddenin bu sureti bırakıp, başka bir surete büründüğünü anlarız. Buna göre madde ortak, sıfat ise değişkendir. Yine biz, değneğin yılana, toprağın hayvana dönüştüğünü söylediğimizde de, durum aynıdır. Oysa ilinti 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.

Allah'ın, ölünün elini hareket ettirmesine ve onu oturan ve elin hareketinden düzgün bir yazı çıkacak şekilde yazan canlı bir surete 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 fâ'ilin ilmine işaret edeceği hususunun böylece geçersiz kılınacağı şeklindeki sözünüz doğru değildir. Çünkü şu anda fâ'il, yüce Allah'ın ken-

disidir; 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 demekteyiz. Böylece biz mümkün
806 olan iki kısımdan birinin bir anda, ötekinin ise bir başka anda gerçekleştiğini,/ yani hareketi meydana getiren kudretle birlikte hareketin bir anda, kudrete dayanmayan hareketin de bir başka anda var edildiğini anlarız. Kendi dışımızdaki şeylere bakıp, düzenli bir çok hareketin bulunduğunu gördüğümüzde ise, hareketleri yapma kudreti konusunda bizde bir bilgi meydana gelir. İşte bu bilgileri yüce Allah, tabiattaki olguların düzenli akışına uygun olarak yaratır ve bu bilgiler sayesinde imkân halinin iki bölümden birinin varlığı bilinir; öteki bölümün imkânsızlığı ise, daha önce de geçtiği gibi, bu suretle açıklığa kavuşmuş olmaz.

Derim ki:

G a z z â l î, aslında son derecede uygunsuz ve insanın aklı ile kavradığı şeylere aykırı olduğu halde, nesnelerin özel nitelikleri bulunmadığı gibi, kendilerinden tek tek özel fiillerin çıkmadığı bir takım suretlerin de bulunmadığını görünce, bu noktada bu görüşü benimsemiş ve bu görüşün inkarını iki noktada toplamıştır. Bunlardan birincisine göre, bu sıfatlar bir varlıkta bulunabilir, fakat ateşin durumunda olduğu gibi, olağan hallerde etkili oldukları şeyler üzerinde hiçbir etkileri bulunmayabilir; çünkü ateşte sıcaklık bulunabilir, fakat kendisine yaklaştırılan şeyi, yanma niteliği bulunsa da yakmayabilir. İkinci noktaya göre ise, tek tek özel suretlerin özel bir maddesi yoktur.

Birinci noktayı, filozofların kabullenmesi uzak bir olasılık değildir; çünkü fâ'illerin kendilerinden fiillerin çıkması, bir takım dış nedenlerle zorunlu değildir. Dolayısıyla, sözgelişi, ateşin belli bir anda pamuğa yaklaştırılması ve pamuğa temas ettiğin-
807 de,/ 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, kelamcıların reddedemeyeceği bir şeydir; çünkü G a z z â l î' 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 neydana geldiğine göre, bu iki sıfattan birinin ortadan kalkmasıyla var olanın ortadan kalkmasında bir ayırım 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,
808 aynı şey söz konusu olur;/ çünkü canlılık akıllılığın koşuludur; koşul kalkınca, koşullu da ortadan kalkar. Bu konuda filozoflarla kelamcılar arasında yalnızca filozofların genel niteliklerin özel nitelikler kadar tikel nesnelerin de koşulu olduğuna inanmaları bakımından bir ayrılık söz konusudur. Kelamcılar böyle bir şeye inanmazlar. Sözgelişi, hayatın akıllılık ile birlikte bulunmasında olduğu gibi, sıcaklık ve yaşlık

ta, filozoflara göre, var olup, yok olucu diri bir varlığın hayatının bir koşuludur; çünkü bu iki nitelik hayattan daha geneldir. Kelamcılar ise böyle bir şeyi kabul etmezler İşte bu nedenle sen, kelamcıların, bizim söz konusu ettiğimiz hayatın koşulunun kuruluk [89] ve yaşlılık 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. Sözgelişi, filozoflara göre, el; yazma vb., gibi sanatlarda görüldüğü üzere, aklın, insanda aklî fiillerin çıkmasını sağlayan bir aletidir. Eğer
809 cansızda aklın varlığı mümkün olsaydı,/ onun, kendisinden çıkan bir fiili bulunmaksızın var olması mümkün olurdu. Sözgelişi, ısının, kendisinde ısınma özelliği bulunan şeyi ısıtmaksızın, var olmasının mümkün olması halinde de, durum böyledir. Filozoflara göre, her var olan nesnenin, tek tek her var olan nesnede birer ilinti olarak bulunan belirli bir nicelik ve de niteliği bulunmaktadır. Yine onlarca, varlıkların belirli olmakla birlikte, birer ilinti durumunda olan belirli bir var oluş anı ile varlıklarını sürdürme zamanı da bulunmaktadır.

Filozoflarla kelamcılar arasında, aynı maddeyi paylaşan varlıkların bu nitelikteki maddesinin, onlarca, ateş, hava, su ve topraktan ibaret olan dört basit cismin suretinde görüldüğü gibi, bazan iki suretten birini, bazan da karşıtı kabul ettiği konusunda hiçbir ayrılık yoktur. Ayrılık yalnızca ortak bir maddeye sahip olmayan, ya da maddeleri çeşitli olan nesnelerin birbirlerinin suretlerini kabul edip, etmeyecekleri
810 konusundadır./ Sözgelişi, acaba belli bir sureti sadece bir çok aracılarla kabul etme özelliğine sahip olduğu görülen şey, en son sureti 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 Allah ta bu konuda şöyle demektedir: *"And olsun ki, insanı çamur soyundan yarattık; sonra onu nutfe halinde sağlam bir yere yerleştirdik· sonra nutfeyi kan pıhtısına çevirdik, kan pıhtısını bir çiğnemlik et yaptık; bir çiğnemlik etten kemikler yarattık; kemiklere de et giydirdik; sonra onu başka bir yaratık haline soktuk. Yaratanların en güzeli olan Allah ne uludur!"* (Kur'ân, *el - Mu'minûn*, XXIII, 12 - 14). Kelamcılar, insan suretinin, bu görülen aracılar olmadan toprakta bulunabileceğini söylerler. Filozoflar ise böyle bir şeyi reddederek, *"eğer böyle bir şey mümkün olsaydı, hikmet (bilgelik), bu aracılar 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 kanıtı bulunmamaktadır. Sen *(okuyucu)* kalbine danış;
811 onun sana bildirdikleri/. inanılması senin üzerine farz olan bir görevdir. İşte senin yerine getirmekle yükümlü bulunduğun şey budur. Allah bizi de, seni de hakikata ulaşan kesin bilgi sahibi olan kişilerden kılsın.

Bazı müslümanlar, yüce Allah'ın iki karşıtı aynı anda biraraya getirme gücüyle nitelendirilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Onların kuşkuları, böyle bir şeyin imkansız olduğu konusunda aklın verdiği hükmün ancak akılda yer eden bir şey olmasıyla ilgi-

---

89. Burada *"kuruluk"* sözcüğü metnin anlamına daha uygundur.

lidir. 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. Kelamcılar 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, kelamcıların kabul ettikleri bu türden şeylerle, reddettikleri şeyler arasında bulunan farkı göstermelerini istemişler; bu da kelamcılara güç gelmiştir; daha doğrusu onlar, kuruntuya ilişkin görüşlerden başka bir şey bulamamışlardır. İşte bu nedenledir ki, biz, kelam sanatında uzmanlaşmış olan bir kimsenin şartla şartlı, şeyle tanımı, şeyle nedeni ve şeyle kanıtı arasında yer alan zorunluğu red-
812 detmek yoluna başvurduğunu görmekteyiz./ Bütün bunlar ancak Sofistlerin görüşleri arasında yer alabilir; dolayısıyla hiçbir anlamları yoktur. Kelamcılar 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 ayrılırlar. Eğer uygunlar ayrılabilseydi, karşıtların da birarada bulunmaları mümkün olurdu. Oysa ne karşıtlar birarada bulunmakta ne de uygunlar ayrılabilmektedir. Yüce Allah'ın varlıklardaki bilgeliği ve yaratılmış nesnelerdeki sünneti *(sürekli izlediği yol, yani yasası)* işte budur: *"Allah'ın sünnetinde (yasasında) bir değişme bulamazsın"* (Kur'ân, *Ahzâb*, XXXIII, 62; *Fâtır*, XXXV, 43; *Feth*, XLVIII, 23). 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.[90]

90. İbn Hazm, *Kitâb el - Fisal*, Kahire 1317/1899, c. I, s. 82; c. II, s. 282.

813

İKİNCİ TARTIŞMA

FİLOZOFLARIN, İNSAN NEFSİNİN KENDİ BAŞINA VAR OLAN, YER KAPLAMAYAN, CİSİM OLMAYAN, CİSİMDE YER ALMAYAN, TIPKI ONLARCA YÜCE ALLAH'IN VE DE MELEKLERİN NE ALEMİN İÇİNDE NE DE DIŞINDA OLMASI GİBİ, NE BEDENE İLİŞİK NE DE ONDAN AYRI OLAN RUHANÎ BİR TÖZ OLDUĞUNA AKLÎ KANIT GETİRMEKTEKİ YETERSİZLİKLERİ

Gazzâlî der ki

Bu konuyu incelemek, filozofların hayvansal yetilerle insanî yetiler konusundaki görüşlerini açıklamayı gerektirir. Onlarca, hayvansal yetiler, hareket ve idrak yetileri olmak üzere, ikiye ayrılır. İdrak yetileri, dış ve iç olmak üzere iki-
814 ye ayrılmaktadır./ Dış yetiler, cisimlerde yer alan beş duyudur.

İç yetiler ise, üç tanedir:

Birincisi, beynin ön yüzünde görme yetisinin arkasında yer alan hayal gücüdür *(el - kuvve el - hayâliyye)*. Görülen nesnelerin suretleri, 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)* adı da verilir. Eğer bu yeti olmasaydı, beyaz balı 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 biraraya 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 suretleri kavramakta idi. Suretlerden varlığı için bir maddeye, yani cisme muhtaç olan şey anlaşılır; anlamlardan ise, varlığı bir cismi gerektirmeyen, fakat düşmanlık ve dostluk *(el - muvâfakat)* gibi, bazan 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 kaçar. Düşmanlık ve dostluğun, renk ve şekil gibi, cisimlerde bulunmaları gerekmezse de, bazan cisimlerde
815 bulunabilirler./ Dolayısıyla bu yeti birinci yetiden farklı olup, beynin arka kıvrımında yer alır.

Üçüncü yeti ise, hayvanlarda hayalleme *(mütehayyile)*, insanlarda düşünme *(müfekkire)* adı verilen yetidir. Bu yeti duyulur suretleri birbirleriyle ve anlamları suretlerle birleştirme özelliğine sahiptir ve suretlerle anlamların korunduğu yer arasında bulunan orta kıvrımda yer alır. İşte bu nedenle, hiç görmediği halde 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 hale gelirler.

Ayrıca filozoflar, duyulur suretlerin beş duyu sayesinde kendisinde izlenim bıraktığı yetinin, bu suretleri, 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, yaşlığı sayesinde izlenimi kabul eder ve kuruluğu sayesinde de onu korur. Bu bakımdan, koruyucu alıcı olmayıp, ona bellek *(hâfıza)* yetisi adı verilir. Aynı şekilde anlamlar da kuruntu yetisinde izlenim bırakırlar. Bu izlenimleri anımsama *(zâkira)* denilen bir yeti korur. Bu bakımdan, dış yetilerin beş tane olması gibi, iç kavrama yetileri de, hayalleme yetisi de eklendiğinde, beş tane olur.

816 Hareket yetisine gelince, bunlar/ harekete iten *(bâ'ise)* anlamında hareket yetisiyle, doğrudan doğruya *hareketi yapan anlamında* hareket yetisine ayrılır. Harekete iten hareket yetisi, istek ve arzu yetisidir. Bu yeti, sözünü ettiğimiz hayal yetisinde istenen ya da kendisinden kaçılan bir suret izlenim bıraktığında, fâ'il hareket yetisini harekete geçirir. Bu yetinin iki dalı vardır: Bunlardan birincisine şehvâni yeti denir. Bu yeti, harekete geçiren ve haz ararken zorunlu olarak ya da yararlı olarak hayallenen nesnelere yaklaştıran bir yetidir. Bunlardan ikincisine 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.

Fâ'il hareket yetisine gelince, bu yeti, adaleleri büzme, uzuvlara ilişik liflleri ve bağlantıları yetinin bulunduğu yere doğru çekme ya da onları aksi yönde gevşetme ve uzatma özelliğine sahip olup, sinirler ve adalelerde yayılmış bubulan 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 - nâtıka)* adı verilen, akılla kavrayan anlamındaki nefse gelince, bunun, bilme *(âlime)* ve yapma *(âmile)* 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; insanî sanatların sahip olduğu bu düzen de insana özgü etraflı bir düşünce ile elde edilmiştir. Bilme yetisine ise, kuramsal *(nazarî)* adı verilir. Bu yeti, madde, mekan ve yönlerden soyutlanmış akıledilirlerin gerçekliklerini idrak etme özelliğine sahip olan bir yetidir. Bu soyut akıledilirler, kelamcıların bazan *"haller"* bazan da "cihetler" *(vücûh)*, filozofların ise *soyut tümeller* adını verdikleri tümel önermelerdir. O halde 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 olması gerekir. İkincisi, daha aşağıda olana, yani bedene, onun yönetimine, ahlâkın denetlenmesine oranla, yapma yetisidir *(el - kuvve el - ameliyye)*. Bu yetinin öteki bedensel yetilere egemen 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 fiiller"* (rezâ'il) adı verilen bir takım uysal yatkınlıkların ortaya çıkmaması, aksine bu yetinin üstün bir yeti olup, nefste kendisinden ötürü *"erdemler"* adı verilen bir takım yetkinliklerin gerçekleşmesidir.

Filozofların hayvansal ve insani yetiler konusunda ayrıntılı olarak ve
818 uzun uzadıya anlattıkları hususların özeti budur. Burada biz/ bitkisel yetilerden söz etmedik; çünkü bunlardan söz etmek bizim amacımız dışında kalmaktadır. Onların sözünü ettikleri şeylerden hiçbiri şer'an inkarı gereken hususlardan değildir; çünkü bunlar Allah'ın 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 Allah'ın kudretinden ileri geldiğini kabul etmeyen ya da şerî'atın bunun aksini ortaya koyduğu görüşünde olan kimselere karşı çıkmak değildir. Aslında belki de Kıyametin ayrıntılarında şerî'atın bunu doğruladığı açıkça görülmektedir. Fakat biz onların şerî'ata gerek kalmadan salt aklın onu kanıtlayacağı şeklindeki savlarını reddediyoruz. O halde 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, G a z z â l î bu konuda İ b n S î n â'yı izlemiştir. İ b n S î n â ise, hayvanlarda insandaki düşünme yetisinin karşılığı olarak hayalleme yetisi dışında kuruntu yetisi dediği bir yetinin bulunduğunu kabul etmekle filozoflardan ayrılmaktadır. İ b n S î n â der ki : Hayalleme yetisi terimini eski filozoflar çoğunlukla bu yeti için kullanmışlardır.
819 Onlar hayalleme 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 hale koyan yetiye verildiğinde ise, onun beynin ön tarafında bulunduğu söylenir. Bellek *(el-hâfıza)* ve anımsamanın *(ez-zâkira)* 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, İ b n S î n â'nın söyledikleri mümkün olabilirdi. O halde, hayvanlarda, özellikle tabiatları dolayısıyla bir çok sanatlara sahip olan hayvanlarda, hayalleme yetisinin dışında bir yetinin eklenmesinin hiçbir anlamı yoktur; çünkü bu konudaki hayaller duyulardan elde edilmemekte, onların akıledilir
820 suretle hayallenen suret arasında aracı olan idrakler olduğu anlaşılmaktadır./ Bu suretin durumu **De Sensu et Sensato** *(Fî'l - Hiss ve'l - Mahsûs)* adlı yapıtta özetle anlatılmıştır. O halde, bu meseleyi burada bırakıp, bu adamın (G a z z â l î 'nin) filozoflara

yönelttiği itirazı incelemeye girişelim.

G a z z â l î 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 bölünemez olması gerekir. Her cismin bölünebilir oluşu, onun mahallinin cisim olmayan[91] bir şey olduğunu 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 halde bilginin mahalli cisim değildir. Bu istisnâ önermesinde sonurtunun reddedildiği şartlı bir tasımdır. Buradan önertinin 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 herşey, mahallinde varsayılan bölünme*
821 *dolayısıyla, zorunlu olarak bölünebilir"* sözümüzdür./ Bu öncül, kendisinden kuşku duyulması mümkün olmayan bir ilk öncüldür. İkinci öncül ise, *"insanda bölünemeyen 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 halde, onların parçaları bulunmadığı için, bir kısmının yokluğunu, bir kısmının da sürekliliğini düşünemeyiz.

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 kelamcıların 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 kaplamayan, belirli olmayan, ne bedende ne de bedenin 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 sürecek 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 mı? Bunlardan birinin ötekinin dokunduğu tarafa dokunması imkânsızdır; çünkü buradan her iki tarafın birbirine dokunduğu (birbiriyle çakıştığı) sonucu çıkar; zira dokunana dokunan da dokunuyor demektir. Eğer bu atomlardan biri ötekinin dokunduğu taraftan başka bir tarafa dokunuyorsa, burada da çokluk ve bölünmenin kabulü söz konusu
822 demektir./ Bu güçlüğün çözümü uzun zaman alır; dolayısıyla biz bunu incelemeye girişmeyeceğiz. O halde öteki aşamaya dönelim.

İkinci aşamada ise şöyle diyebiliriz: Cisimde yer alan her şeyin bölünmesi gerekir, şeklindeki sözünüz, koyunun kuruntu yetisinin kurdun düşmanlığını

---

91. *"Bölünemeyen"* yerine *"cisim olmayan"* terimini daha uygun bulduk.

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 nefsleri cisimlerde yerleşirler ve ölümden sonra da yok olurlar. Filozoflar bu konuda birleşirler. Eğer onların beş duyu ile, ortak duyu ile ve suretleri 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,
823 yoksa her parça bütün düşmanlığı mı idrak edecektir, ki bu durumda da /düşmanlık mahallin her parçasında kavranacağı için, tekrar tekrar bilinmiş olacaktır; keşki bu soruların yanıtlarını bilebilseydim! O halde bu sorun, onların kanıtlarında mutlaka çözümlenmesi gereken bir güçlük ortaya çıkarmaktadır.

Eğer, *"bu, akıledilirlerde bir çelişkiyi ortaya koyar; oysa akıledilirler 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 *(nâtıka)* 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 renklinin 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 halde, kendisi bölünmeyen, tersine mahalline oranı, düşmanlığın kavranmasının cisme
824 oranına benzeyen bir başka bakımdandır./ Niteliklerin mahallerine oranları, bir tek biçimle sınırlı olmadığı gibi, kendisine güvenebileceğimiz ayrıntılı bir bilgi ile de bilinmemektedir. Orantının ayrıntılarını bilmeden bu konuda hüküm vermek, kendisine güvenilemeyecek bir hüküm vermektir. Kısaca, onla-

rın sözünü ettikleri hususların güçlü ve üstün bir sanıya dayalı şeyler oldukları inkar edilemez. Bu hususların ancak yanlış olması mümkün olmayan ve kendisinden kuşku duyulmayan kesin bir bilgi ile bilindiği inkar edilebilir. İşte bu tarzda bu konuda bir kuşku yaratılabilir.

Derim ki :

Filozofların burada kullanmış olduğu öncüller, belirsiz bir biçimde ele alındığı takdirde, G a z z â l î'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, bütünün de tanımı olmasıdır; çünkü sözü edilen cisimdeki beyazlığın her parçasının tanımı, bütün beyazlığın tanımı ile aynı tanıma sahiptir. İkincisi ise, niteliğin özel bir şekli bulunmaksızın cisme ilişkin olmasıdır. Bu
825 nitelik te yine gözdeki görme yetisi gibi,/ onun bütünü ve parçasına ilişkin tanımlarının aynı ölçüde olması şeklinde değil, konusunun *(mevzû')* 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 aynıdırlar. 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 her hangi 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 halinde tutan
826 şey, ancak sürekli olması itibariyle/ sürekli olanın tabiatı, yani sürekliliğin suretidir.

Bu öncül, bu haliyle, yani bu iki türden bölünmeyi kabul eden her şeyin mahallinin herhangi bir cisim olduğu, kendiliğinden açıkça bilinmektedir. Yine bunun evirilmişi 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 akıledilir tümel kavramlar konusundan açıkça anlaşılan, onların bireysel suretler olmadıkları için, bu iki türden biriyle bölünmeyi kabul etmedikleri hususu da eklenirse, buradan akıledilirlerin 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 ruhanî bir yer olması gerekir.

G a z z â l î 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 söz-

827 ler sarfetmiştir./ Oysa psikoloji *(ilm en - nefs)* cedel sanatıyla kavranamayacak kadar kapalı ve yüce bir ilimdir.

Bunun yanısıra, G a z z â l î, İ b n S î n â'nın kanıtını yeterince anlayamamıştır; çünkü İ b n S î n â *(er - recul)*, kanıtını, şu sözüne dayandırmaktadır: Eğer akıledilirler cisimde bulunsalardı, cisme ait olan bölünemez, ya da bölünebilir bir parçada *(şeyde)* bulunmaları gerekirdi. Daha sonra İ b n S î n â, 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.[92]

G a z z â l î, bu bölümlerden birini geçersiz kılarak, şöyle demiştir: Akılla cisim arasındaki ilişkinin başka türlü bir ilişki olması imkânsız değildir. Buradan açıkça anlaşılacağı üzere, akıl 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.

828 Bu kanıt şu şekilde tamamlanmaktadır: Aklın nefsin yetilerinden hiçbiri ile/ suretin mahal ile bağlantısı şeklinde bir bağlantısı yoktur; çünkü aklın cisimle bağlantılı olduğu reddedildiği takdirde, cisimle bağlantılı olan nefsin yetilerinden herhangi biri ile bağlantılı olduğunun redededilmesi gerekir. Eğer akıl nefsin yetilerinden biri ile bağlantılı olsaydı, A r i s t o'nun da dediği gibi, onun ancak bu yeti sayesinde bir fiili bulunurdu. Durum böyle olsaydı, bu yeti aklı kavrayamazdı. İşte bu, A r i s t o'nun, aklın ayrık bir varlığı bulunduğunu açıklarken dayanmış olduğu kanttır.[93]

Şimdi de G a z z â l î'nin, filozofların ileri sürdüğü ikinci kanıta 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 ol-
829 duğunu açıklamaktır. /

G a z z â l î der ki :

İkinci kanıt filozofların şu sözlerinde deyimlendirilir: Maddelerden soyutlanmış bir tek aklî kavramın bilgisi, ilintilerin cismanî 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 olmuştur? 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 bulunma-

92. Bkz., *Avicenna's De Anima*, ss. 210 - 214; *Kitâb en - Necât*, ss. 287 - 290.
93. Krş., Aristo, *De Anima*, III, 4. 429a, 10 - 26.

dığını 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 özüyle olan bir ilişkisi bulunsaydı, parçalardan her birinin kavramı, bütün kavramın bir parçası
830 olmayıp, bütün olarak kavramın kendisi olur ve bu kavram fiilen sonsuz/ kez kavranan aklî bir kavram olurdu. Eğer her parçanın başka bir parçanın bilginin özüyle 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 suretlerin 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 hususlar 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 halde, koyun bunu ölçülebilir bir cisim
831 sayesinde 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, 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 değlidir; çünkü kurdet ve iradenin de, bu durumda, bu parçada bulunması gerekir. Zira insan bir fiili yerine getirir ve bu fiil de ancak onun kudret ve irade 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 arzeden açıklama olmayıp, daha önceki görüşü tamamlar; çünkü önceki görüş, bilginin, mahallinin bölünmesiyle bölünemeyeceğini ortaya koymaktadır. Burada üçlü bir bölümlemeden yararlanılmak suretiyle bu husu-
832 sun açıklanmasına girişilmiştir. G a z z â l î, yapmış olduğu ilk itirazı korumaktadır./ Onun böyle bir itiraza başvurmasının nedeni, kendileri hakkında maddesel bölünmeden söz edilen iki anlamı tam olarak ortaya koymamış olmasıdır. Çünkü filozoflar, aklın; ilintilerin, mahallerin bölünmesiyle bölünmesine benzer biçimde, mahallinin bölünmesiyle bölünebileceğini inkar edince, ve burada cismanî kavrama yetilerinde bulunan başka türlü bir cismanî 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 suretin, içinde yer aldığı konunun bir parçası ya da parçalarının yok olmasıyla yok olmaması gibi, onun, aynı şekilde, bütün yok olduğu halde, yok olmadığı ve suretin fiilinin, konusundan ötürü yok olmasının, sanatların fiilinin, sahip olduğu aletten ötürü yok
833 olmasına benzediği sanılır. İşte bu nedenle, A r i s t o şöyle demektedir:/ Eğer yaşlı bir kimse gencin sahip olduğu bir göze sahip olsaydı, gencin görmesi gibi görürdü.[94] A r i s t o, böylece, yaşlı kimsenin görme yetisinde vuku bulan eksikliğin, bu yetinin olmayışından değil, görme organının eksikliğinden ileri geldiğinin sanılabileceğini anlatmak istemektedir. O, buna, organın iş göremememesini 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 halde, yaşamaları ve çoğu bitkilerin de, kendilerinde kavrama yetisi olmadığı halde, bu nitelikte olmasından da açıkça anlaşılmaktadır.

Nefs konusundaki tartışma son derecede kapalıdır. Dolayısıyla yüce Allah bu iş için insanlardan ilimde derinleşmiş olan bilginleri seçmiştir. İşte bu nedenle yüce Allah, insanların bu konuda Kendisine soru yöneltmeleri üzerine, böyle bir soru biçiminin kendilerine yaraşmadığını bildirerek şöyle demiştir: *"Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar. De ki : Ruh Rabbimin emrindendir: bu hususta size pek az bilgi verilmiş-*
834 *tir."* (Kur'ân, *İsrâ*, XVII, 85). Ölümün bu anlamda uykuya benzetilmesi/nefsin kalıcı ve sürekli olduğu hususunda açık bir kanıt oluşturmaktadır; çünkü nefsin kendisi yok olmadığı halde, 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 Allah'ın şu sözünden açıkça anlaşılmaktadır: *"Allah, öleceklerin ölmeleri anında, ölmeyeceklerin de uykuları sırasında ruhlarını alır"* (Kur'ân, *Zümer*, XXXIX, 42).

---

94. Aristo, *De Anima*, I, 4. 408b, 20 - 25.

G a z z â l î 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 denmektedir. 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 nitelendirilirler. Bu durum duyulur nesnelerin kavranmasının cisimde bulunmadığını göstermez; aslında bu, bir tür mecaza başvurmadır ve bir insanın Bağdat'ın bütününde değil de, belli bir yöresinde bulunduğu halde, bütüne izafe edilerek, Bağdat'ta olduğunu söyle-
835 meye benzer./

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 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, söylediğimiz 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.

G a z z â l î der ki :

Dördüncü kanıt şudur: Sözgelişi, bilgi kalp veya beynin bir parçasında
836 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 mahalde bulunan şey, başka bir mahalde bulunan karşıtına zıt olamaz. Nitekim bir tek atta bulunan alacalık ve bir tek gözde bulunan siyahlık ve beyazlık, aslında iki mahalde bulunmaktadır. Duyularda ise böyle bir şey söz konusu değildir; çünkü onların kavramalarının bir karşıtı yoktur; ancak onlar bazan kavrarlar bazan da kavramazlar; dolayısıyla bu iki husus arasında yalnızca varlık ve yokluk bakımından bir karşıtlık söz konusudur. O halde, şöyle söylememizde hiçbir sakınca yoktur: İnsanın göz ve kulak gibi, kimi parçalarıyla kavradığı halde, 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 halde, bilgin, bilginin kendisinde

bulunduğu mahaldir. Eğer bu ad bütüne verilirse, böyle bir şey ancak mecazi bir anlamda yapılabilir. Sözgelişi, bir kimse Bağdat'ın bir bölümünde bulunduğu halde, onun Bağdat'ta bulunduğu söylenebilir. Yine görmenin ayak ve elde meydana gelmeyip, yalnızca göze ait bir şey olduğunu kesinlikle bildiğimiz halde, 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, bilgisizliği de
837 kabul edebilir/ ve bu konuda hayattan başka bir koşul da bulunmamaktadır. Size bedenin 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 mahalde isteğin, bir başka mahalde de nefretin bulunması dolayısıyla herhangi bir şey konusunda nefret ve eğilimin aynı anda birarada bulunması imkânsızdır. Ancak böyle bir şey, onların cisimlerde bulunmadığını göstermez; çünkü bu yetilerin, sayıca çokve 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 G a z z â l î'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 mahalde bulunmazlar. Bu türlü bir im-
838 kânsızlık, kavramaya ilişkin olsun, olmasın, bütün nitelikler için söz konusudur./ Alıcılık bakımından bilginin mahalline özgü olan husus, onun karşıtları, yani bir şeyi ve zıddını birlikte kavramasıdır. Böyle bir şey ancak bölünmeyen bir mahalde, 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 cismanidir. İşte bundan dolayı, burada aklın cisimde bulunmayacağı konusunda herhangi bir kanıt yoktur; çünkü biz daha önce belirttik ki, bir şeye yerleşme hali, kavrayıcı olmayan niteliklerde yerleşme ve kavrayıcı olan niteliklerde yerleşme olmak üzere, iki türlüdür.

G a z z â l î'nin filozoflara karşı bu konuda yönelttiği itiraz doğrudur. Bu itiraza göre, istekli nefs *(en - nefs en - nuzû'iyye)*, zıtları aynı anda istemediği halde, cismanidir. Ben, nefsin kalıcılığına bunu kanıt getiren hiçbir filozof tanımıyorum. Ancak G a z z â l î'nin şu görüşünü önemsemeyenler böyle bir kanıt getirebilirler: Her

kavrama yetisi, kavrayışında, iki çelişiğin birarada bulunmaması özelliğine sahiptir. Nitekim nefsin dışındaki iki karşıtın da bir tek konuda birarada bulunmama özelliği vardır. Bu hususta kavrama yetileri kavrayıcı olmayan yetilerle ortak özelliğe sahiptir.
839 Kavrama yetileri,/ aynı anda var olan karşıtlar üzerinde hüküm verme, yani onlardan birini ikincinin bilgisi ile bilme özelliğine sahiptir. Nefsanî 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 çelişiğin 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?

G a z z â l î der ki :

Onlar (filozoflar) beşinci kanıtı şöyle ifade ederler: Eğer akıl akıledileni cismanî bir organla kavrasaydı, kendi özünü kavrayamazdı. Oysa bu önermedeki
840 sonurtu imkânsızdır; çünkü o kendi özünü kavramaktadır./ O halde, önerti de imkânsızdır. [Buna karşılık] biz deriz ki : sonurtunun zıddının istisnâ edilmesinden, önertinin zıddının ortaya çıkması sonucunun doğduğu kabul edilmektedir. Ancak, böyle bir şey sonurtu ile önerti arasındaki zorunlu bağlantı saptandığında söz konusu olabilir. Aslında biz, sonurtunun zorunluluğunu kabul etmemekteyiz. böyle olunca, [sizin sonurtu ile önerti 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 kavrasaydı, 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 söylediklerinizi 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. Tadalmada da durum böyle olup, tadalma görmeden farklıdır; çünkü görmenin meydana gelebilmesi için [görenle görülenin birbirinden] ayrı olması (infisâl) şarttır; işte bundan dolayıdır ki bir kimse göz kapak-

larını kapattığı takdirde, gözkapağının 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
841 onun başkalarından/ kendi özünü kavraması bakımından ayrılması imkânsız değildir.

Derim ki :

G a z z â l î'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.

G a z z â l î'nin *"cismanî 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 suret bakımından, edilginlik ise heyulâ *(ilk madde)'dan* ötürü duyuda bulur. Hiçbir bileşik, özü kavramayı sağlayan şeyden başka olacağı için, kendi özünü kavrayamaz; zira o, ancak kendi özünün bir parçası ile kavrayabilir ve akıl da akıledilenin kendisidir. Bu durumda eğer bileşik kendi özü-
842 nü kavrasaydı, basite dönüşür ve bütün de parça haline gelirdi./ Oysa bütün bunlar imkânsızdır. Bu görüş burada bu şekilde ortaya konsaydı, doyurucu *(mukni'an)* olurdu. Bu görüş kesin kanıta dayalı bir düzene göre yazılsaydı, yani önce gelmesi gereken sonuçlar başa yerleştirilseydi, kesin kanıta dayalı bir hale dönüşmesi mümkün olurdu.

G a z z â l î 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, onları 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 var-
843 mak niçin zorunlu olsun?/Geçersiz olduğu herkesçe bilinen ve mantıkta sözü edilen hususlardan biri, bir tikel ya da bir çok tikellerden hareket ederek, tümel bir yargıya varmaktır. Bu türlü bir akıl yürütmeye filozoflar, bir kimsenin *"bütün hayvanlar çiğneme 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 halde, duyular, cismanî olmakla birlikte, mahallerini kavrayan ve kavramayan olmak üzere ikiye ayrılırlar. Nitekim onlar, görme duyusu gibi, kavranan nesneyi, temas etmeksizin, kavrayan, ve tadalma 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 *(teşrîh)* suretiyle gözlemedikçe, onları kavrayamaz ve var olduklarına inanmaz. Eğer akıl bir
844 cisimde bulunsaydı, bu cismi sürekli olarak kavraması ya da/ sürekli olarak kavrayamaması gerekirdi. Oysa bu iki olasılıktan hiçbirisi de doğru değildir; tersine o, bazan kavramakta, bazan da kavrayamamaktadır.

Bu husus şu şekilde ortaya konabilir: Bir mahalde bulunan kavrama, ancak bir mahal ile ilişkisi olmasından ötürü, mahalli kavrar. Oysa kavramanın mahalde bulunmaktan başka bir ilişkisi bulunduğu düşünülemez. O halde, bırakın da onu sürekli olarak kavrasın. Eğer bu ilişki yeterli değilse, onun sürekli olarak kavramaması gerekir; çünkü kavramanın mahal ile başka bir ilişkisinin bulunması mümükün 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, sureti, biçimi onun için belirlenmiş olmadığı halde, 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 halinde bulunan koklama mahallini bilmemesine benzer. Her insan kokuyu cismi ile kavradığını bildiği halde, 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 halde, kalpsiz
845 bulunabileceğini düşünememektedir./ Filozofların, insanın kendi cismini bazan bilip, bazan 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 *(istikrâ')* niteliğindedir. G a z z â l î'nin bunu, *"her hayvan alt çenesini oynatır"* şeklinde ortaya konan tümevarıma benzetmesi, kesinlikle söyleyebilirim ki, bir bakımdan yanlış, bir bakımdan doğrudur. G a z z â l î'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
846 değildir./

G a z z â l î'nin filozoflardan *"eğer akıl cisimde bulunsaydı, 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 bir çok şeyi kavradığımız halde, onların tanımını kavramamaktayız. Eğer biz nefsin tanımını varlığı ile birlikte kavramış olsaydık, zorunlu olarak onun tanımından onun bir cisimde bulunup, bulunmadığını öğrenmiş olurduk. Çünkü nefs 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.

G a z z â l î'nin, *"insan, nefsin, bedenin hangi organında olduğunu ayırdedemese 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
847 yeni filozofların ayrıldıkları husus işte budur; çünkü cisim nefs için bir organ durumunda olsaydı, cisim sayesinde bir varlığa sahip olmazdı. Cismin ilintinin mahalli olması durumunda ise, nefsin ancak cisim sayesinde bir varlığı bulunurdu.

G a z z â l î der ki :

Filozoflar yedinci kanıtı şöyle ifade ederler: Cisimsel organlarla kavrayan yetiler kavrama işlemini uzun süre yapmaları halinde yorulurlar; çünkü hareketin sürmesi cisimlerin bileşimini *(mizâcını)* bozar ve onları yorgun düşürür. Aynı şekilde kavramayı güçlü ve aşırı bir biçimde etkileyen nesneler de onları zayıflatır ve hattâ 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. Hattâ çok tatlı olan bir şeyi

tadan kimse, bunun üzerine daha az tatlı olan bir şeyin tadını alamaz

Aklı yetiler konusunda ise, durum bunun tersinedir, çünkü bu yetilerin akıledilirleri incelemeyi sürdürmesi onu yormaz ve apaçık zorunlu hakikatları kavramak, gizli kuramsal hakikatları kavramak konusunda onları güçlendirir
848 zayıflatmaz. Kimi zaman bu yetilere yorgunluk ilişirse, 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: Cismanı 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 akılediliri 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 ölçüde 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 suretin cisimde bulunması, bu bulunuş sırasında adı geçen cismin ondan etkilenmesiyle söz konusu olur; çünkü cisimle suret zorunlu olarak birbirlerinden farklı şeylerdir:
849 böyle olmayasdı, suret cisimde bulunmazdı./ Filozoflar, akıledilirleri kabul eden şeyin akıledilirlerden etkilenmediğini görünce, bu kabul eden şeyin cisim olmadığına kesin hüküm vermişlerdir.

Bu hususta tartışmaya gerek yoktur. Çünkü suretin kendisinde bulunmasından isteyerek ya da istemeyerek az çok etkilenen her mahal zorunlu olarak cismanîdir. Bunun tersi, yani her cismanî nesnenin kendisinde hasıl olan suretten etkilendiği de doğrudur.Cismin etkilenmesinin ölçüsü söz konusu suretin cisimle karışmış olması ölçüsündedir. Bunun nedeni de, her oluşun dönüşümün sonucu olmasıdır. Eğer suret dönüşüme uğramadan cisimde bulunsaydı, kendisinden, var oluşu sırasında, mahallin etkilenmediği bir cismanî suretin bulunması mümkün olurdu.

G a z z â l î 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 zayıfla-
850 mış olur. Aklî yetiler ise, çoğu kez, ancak bu aşamadan sonra güçlenir./ Buna karşı, bedenin hastalanması ve yaşlılık dolayısıyla bunama sırasında akıledilirleri incelemenin imkânsızlığı kanıt olarak ileri sürülemez; çünkü bazı hallerde

beden zayıf olduğu halde, aklın güçlü olduğu açıkça bilindiğinden, onun kendi özüyle var olduğu da açıkça bilinir. Bedenin faaliyetini durdurmasıyla aklın da faaliyetini durdurması, onun varlık bakımından bedene bağlı olmasını gerektirmez; çünkü sonurtunun kendisinin istisnâ edilmesi herhangi bir sonuca ulaştırmaz. Nitekim biz şöyle deriz: Eğer aklî yeti varlık bakımından bedene bağlı olsaydı, bedenin zayıflaması her zaman için onu zayıflatırdı. Oysa sonurtu imkânsızdır; dolayısıyla önerti de imkânsızdır. Bizim sonurtunun bazı hallerde 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 fiilinin bulunmasıdır. Çünkü nefsin, bedene oranla onu yönetmek ve denetlemek olan bir fiili, bir de ilkelerine ve özüne oranla akıledilirleri kavramak olan bir başka fiili bulunmaktadır. Nefsin bu her iki fiili de birbirlerini engellerler 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 akılediliri düşünmeğe başlağıdın 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.
851 Bunun nedeni, nefsin dikkatini bir fiile 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 akılediliri incelemek te bir başka akılediliri incelemeyi ortadan kaldırır. Bedendeki bir hastalığın bilgilerin mahallinde vuku bulmadığının kanıtı, bedenin sağlığa kavuşmasıyla yeniden bilgileri öğrenmeye muhtaç olmaması, aksine bedenin önceki halini alması ve herhangi bir öğrenime başvurmadan bu bilgilerin ona geri dönmesidir.

Buna bizim itirazımız şudur: Yetilerin azlığı ve çokluğunun sayılamayacak kadar çok nedenleri vardır. Sözgelişi, kimi yetiler, insan yaşamının başlarında, kimileri ortalarında ve kimileri de sonlarında güçlenir. Akıl da aynı durumdadır ve burada akla en yakın olan olasılığın ileri sürülmesinden başka bir kanıt bulunmamaktadır. Koklama ve görmenin cisimde bulunmaları bakımından eşit oldukları halde, 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 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 halde, aklı 15 ya da daha ileri yaşlardan önce olgunlaşmaz. Nitekim insanların bu konuda farklı görüşlere

sahip oldukları görülmektedir. Hattâ saç sakaldan önce var olduğu için saçların kırlaşmasının sakalın kırlaşmasından 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 iliştiği 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 düşü-
853 nüldüğü takdirde ise, bunların yaşam sürelerinin eşit olması gerekmez./

G a z z â l î 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 halindedir ve besin, bu çözülüp, eksilenin yerini almaktadır. Sözgelişi, cenin halinden çıkıp, yeni doğan bir bebeğin sık sık hastalandığını, zayıfladığını, daha sonra şişmanlayıp, geliştiğini gördüğümüzde, şöyle diyebiliriz: Onda 40 yaşmdan sonra, doğduktan hemen sonra görülen parçalardan hiçbiri kalmamıştır; çünkü varlığın başlangıcında yalnızca sperma parçalarından ibaret olduğu halde, şimdi onda bu parçalardan hiçbiri kalmamış; bütün bunlar çözülerek, başka şeylere dönüşmüş ve bu cisim, söz konusu olan cisimden başka bir şey haline gelmiştir. Yine de biz deriz ki : Bu insan söz konusu insanın tıpkısıdır; öyle ki, bütün parçaları değiştiği halde, onunla birlikte çocukluğunun ilk yıllarına ait bir takım 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 söylendiği gibi, onların birbirinin aynı oldukları söylenebilir. Oysa böyle bir şey onun cisim olmayan bir varlığı olduğunu göstermez.

Bilgi hakkında söylenenler, hayalgücünün suretlerinin bellekte korunduğu ileri sürülerek, geçersiz kılınabilir; çünkü bunlar, küçük çocukta, beynin parça-
854 ları değişse de, yaşlanıncaya dek kalır./

Derim ki :

Bu, nefsin kalıcılığı konusunda eskilerden hiçbirinin kullanmadığı bir kanıttır. Onlar bunu ancak bireylerde doğumdan ölüme dek kalıcı bir töz bulunduğu ve onlardan çoğunun inandıkları üzere, nesnelerin sürekli akış halinde bulunmadıklarını göstermek için kullanmışlardır. Bu filozoflar zorunlu bilgiyi inkar etmişler ve böylece E f l a t u n, suretleri işe karıştırmak zorunda kalmıştır. Bununla vakit harcamanın hiçbir anlamı yoktur ve G a z z â l î'nin de bu kanıta itirazı doğrudur.

G a z z â l î der ki :

Onlar onuncu kanıtı şöyle ifade ederler: Aklî yeti, kelamcıların *"haller"* 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 mekanda, özel bir
855 renkte, özel bir ölçüde/ ve belirli bir durumda bulunmaktadır; Akıledilir 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 hakikatı bu özelliklerden soyutlanmış olarak kalır.

Duyumun somut olarak *(bireysel olarak)* duyumladığı bütün nesnelerin durumu da böyledir. Böylece akıl, buradan bu bireyin hakikatını madde ve durumlardan soyutlanmış bir tümel olarak elde etmiş ve bunun sonucu olarak bireyin sıfatları, bitki ve hayvanların cisimliği, insanın canlılığı gibi özünlü; 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 özünlü ya da ilintili olduklarına hükmedilir. O halde, duyumlanan maddesel bağlantılardan soyutlanmış tümel, onca, akılla kavranan ve aklında değişmez olarak bulunan bir kavramdır. Bu akıledilir tümele 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 nefs 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 halde, 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 akıledilirle ve benzerleriyle bir tek ilişkisi bulunmaktadır; böylece onun bu anlamda tümel olduğu söylenir. Çünkü akılda, ilkin duyularla kavranan tek akıledilirin sureti bulunmaktadır. Bu suretin, bu cinsten diğer bireylerle olan ilişkisi bir tek ilişkidir. Bir kimse, (birini 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 suret meydana gelmektedir. Aynı durum duyularda da söz konusudur; çünkü suyu gören bir kimsenin hayalinde bir suret meydana gelir; bu kimse daha sonra kanı görürse, onun hayalinde başka bir suret oluşur; fakat bu kimse, başka bir su görürse, onun hayalinde başka bir suret meydana gelmeyip, hayalinde su olarak izlenim bırakan suret, tek tek her suyun bir örneğidir. Bu nedenle onun bu anlamda tümel olduğu sanılabilir.

Aynı şekilde, bir kimse, sözgelişi, 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 suret 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 suret oluşmaz. Bazan 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 sureti meydana gelmez; çünkü küçük siyah el, büyük beyaz elle, parçalarının durumu bakımından, ortak oldukları halde, bunlar yalnızca renk ve ölçü bakımından birbirlerinden ayrıdırlar. El olması bakımından birinciye eşit olan şeyin sureti değişmez; çünkü her iki suret te birbirinin aynıdır; yalnızca suret bakımından farklı olan şeylerin sureti değişiktir. Tümelin hem duyudaki hem de akıldaki anlamı işte budur; çünkü akıl, bir hayvanın cisminin suretini kavradığında, bitkiden cisimlik bakımından yeni bir suret elde etmez; nitekim hayalde iki farklı zamanda iki ayrı suyun suretinin kavranmasıyla da, yeni bir izlenim elde edilemez. Benzer her nesnede de aynı durum söz konusudur. Fakat bu, hiçbir duruma sahip olmayan bir tümelin 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 düşünülemeyeceği hususunun nereden kaynaklandığının açıklanması gerekmektedir. Bu durumda maddeden soyutlanmış olan şey, aklın ve akıl edenin dışında akıledilenin kendisidir. Maddelerden elde edilen suretlere gelince, bu suretlerin elde edilmesi, daha önce sözünü ettiğimiz biçimde olur.]

Derim ki :

Bu kanıtla ilgili olarak G a z z â l î'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 mekan, 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 tözlerinde 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, incelen-

856

mesi gereken bir noktadır.

G a z z â l î'nin filozoflara yönelttiği itiraz ise, şuna indirgenebilir: Akıl bireysel bir kavramdır; tümellik ona ilişmiştir. İşte bu nedenle, G a z z â l î, aklın bireylerde ortak olan kavramı gözlemesini duyunun aynı şeyi bir çok kez gözlemesine benzet-
857 mektedir; çünkü bu ortak kavram, önce bir olup, tümel bir kavram değildir./ Sözgelişi, 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. G a z z â l î'nin sözlerini, uzun olduğu için, ancak buraya kadar naklettim.

858 TABİÎ NESNELERLE İLGİLİ
ÜÇÜNCÜ TARTIŞMA

Bundan sonra G a z z â l î, filozofların, nefsin var olduktan sonra yok olamayacağı konusunda, iki kanıtlarının bulunduğunu söylemektedir.

Bu kanıtlardan birisi şudur· Nefs yok olduğu takdirde, yokluğunun şu üç bi-
859 çimde olması gerekir: Ya nefs bedenin yok olmasıyla yok olur;/ ya kendisinde bulunan bir karşıt dolayısıyla yok olur; ya da güçlü olan varlığın gücüyle yok olur. Nefsin, bedenin 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.

G a z z â l î, filozoflara karşı çıkarak, *"biz nefsin bedenden ayrı olduğunu kabul etmeyiz"* demektedir. Ayrıca İ b n S î n â' nın özellikle benimsediği görüşe göre, nefsler bedenlerin çoğalmasıyla çoğalır; çünkü nefsin bütün bireylerde her bakımdan sayıca bir olması, bir çok imkânsızlıklar doğurur; sözgelişi, *"Zeyd bir şeyi bilince, Amr'ın da o şeyi bilmesi; Amr o şeyi bilmeyince, Zeyd'in de bilmemesi gerekir"* gibi söz konusu görüşün gerektirdiği bir takım imkânsızlıklar söz konusu olur. G a z z â l î, bu görüşü kabul etmeyerek, şöyle demektedir: Bedenlerin çoğalmasıyla nefslerin de
860 çoğalmasının düşünülmesi halinde,/ nefslerin bedenlere bağlı olması gerekir. Bu durumda nefsler 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 bulunduğunda, bunlardan birinin yokluğu ötekinin yokluğunu gerektirmez. Fakat tartışmacı onlara *(filozoflara)*, nefslerin, maddelerden ayrı oldukları halde, 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 nefsani 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 hiçbiri, unsurlarda hayvanları ve bitkileri meydana getiren yetilerin taşıyıcısı göksel ısının bulunduğu konusunda ayrılmamışlardır. Bununla birlikte, onlardan bazıları, buna göksel *"doğal yeti"* adını verirler. G a l e n ise, buna,
861 *"suretlendirme 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.[95] Buradan hareketle E f l a t u n, nefsin bedenden ayrı olduğunu kanıtlamaktadır; çünkü bedeni yaratan ve suretlendiren nefstir. Eğer beden nefsin varlığının koşulu olsaydı, nefs ne bedeni ne de bedenin suretini yaratırdı.[96] Ne olduğu çok açık olarak bilinen bu yaratıcı nefs, önce üremeyen hayvanlarda, daha sonra da üreyen hayvanlarda görülmektedir. Nasıl ki biz, nefsin doğal ısıya eklenmiş bir kavram *(şey)* olduğunu, çünkü ısının ısı

95. Galen için bkz., *De plac. Hipp. et Plat.*, Mueller, s. 809. 6.
96. Bu tümce Eflatun'da değil, Plotinus'ta bulunmaktadır. Bkz., *Enn.*, IV, 7. 11.

olarak düzenli, akla uygun fiiller yapma işlevine sahip olmadığını biliyorsak, aynı şekilde tohumlarda bulunan ısının da yaratmak ve suretlendirmek için yeterli olmadığını bilmekteyiz. Unsurlarda 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 koruyan
862 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 onlar, özünlü olarak, aralarındaki benzerlikten ötürü var ettikleri bedenlere ilişirler. Bedenler yok olunca, nefsler ruhani maddelerine ve duyularla algılanmayan ince cisimlerine dönerler.

Bu nefsleri kabul etmeyen hiçbir eski filozof bulunmamaktadır. Onlar yalnızca, bu nefslerin cisimlerde bulunan nefsler mi oldukları, yoksa onların dışında bir başka cins mi oluşturdukları konusunda ayrılırlar. "Suretleri Veren Varlık" *(Vâhib es-Suvar)*' tan söz edenlere gelince, onlar bu güçleri ayrık akıl olarak görürler. Ancak bu görüş, eski filozoflardan hiçbirine ait olmayıp, yalnızca bazı İslâm filozoflarına aittir; çünkü ay-
863 rık *(soyut)* ilkelerin, özellikle, özlerini değiştirecek kadar maddeleri/ değiştiremeyeceği, onların benimsedikleri ilkelerdendir; 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 akıledilirde sonsuzca nesneleri kavrayıp, onlar hakkında tümel bir hüküm verir. Böyle bir töze sahip olan şey, kesinlikle maddesel değildir. İşte bu nedenledir ki, A r i s t o, A n a x a g o r a s' ı İlk Hareket Ettiriciyi akıl olarak, yani maddeden uzak bir suret olarak gördüğü için, övmektedir.[97] 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.

---

97. Aristo, *Fizik*, VIII, 5. 256b, 25 - 26. Burada Aristo, Anaxagoras'tan şunları aktarmaktadır: "Anaxagoras ta aklın edilgin ve bileşik olmadığını söylerken haklıdır, çünkü o, aklı hareket ilkesi olarak görmektedir".

YİRMİNCİ TARTIŞMA

FİLOZOFLARIN, CESETLERİN HAZLA DOLU OLARAK DİRİLECEKLERİNİ REDDETMELERİNİN GEÇERSİZLİĞİ

İ b n R ü ş d der ki: G a z z â l î, 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 şerî'atlarda yaygın olan bir görüştür. Felsefeleri bize kadar ulaşan filozoflar ise, daha yakın zamanlarda bu konuyu ele almışlardır. Cesetlerin dirilmesi konusunu ilk olarak ele alanlar H z. M ûs â' dan sonra gelen İsrailoğulları peygam-
865 beleridir./ Bu husus, Zebur'dan ve İsrailoğullarına mal edilen bir çok yazılı metinlerden *(es - suhûf)* açıkça anlaşılmaktadır. Yine bu husus, İncil'de de yer almış ve H z. İ s a' dan çok sayıda ravi tarafından nakledilmiştir. Aslında cesetlerin dirilmesi görüşü, S a b i' î l e r e *(es - Sâbi'a)* ait bir görüş olup, E b û M u h a m m e d b. H a z m, [Sabi'îlerin] şerî'atının en eski şerî'at olduğunu söylemektedir.[98]

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 çekidüzen 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 hiçbiri yetkin bir hale gelmez ve kendilerine ulaşılamaz; ahlaksal erdemlere ancak yüce Allah'ı tanımak ve
866 O'nu her dinde söz konusu din mensuplarına farz kılınmış/ kurban, namaz, dua ve benzeri türde yüce Allah'a, meleklere ve peygamberlere övgü biçiminde söylenen sözler gibi, ibadetlerle yüceltmek suretiyle ulaşılabilir.

Kısaca filozoflar, şerî'atların, az çok farklılık gösterseler de, özellikle bütün şerî'atlarda ortak olan hususlarla ilgili olarak, ilkeleri akıl ve nakilden elde edilen zorunlu siyasal sanatlar olduğu görüşündedirler. Bununla birlikte, filozoflar, sözgelişi, *"Allah'a kulluk etmek zorunlu (vâcib) mudur, değil midir?"* ve bunun da ötesinde *"acaba Allah var mıdır, yok mudur?"* gibi şerî'atın genel ilkelerinde olumlu ya da olumsuz bir görüş belirtilmesi gerektiği görüşünü benimserler. Yine filozoflar, öteki dünya mutluluğu ve bu mutluluğun nasıl olacağı gibi, şerî'atın öteki ilkeleri hakkında da aynı görüşü ileri sürerler; çünkü şerî'atların hepsi, nasıl olacağı konusunda farklılık gösterseler de, ölümden sonra başka bir yaşamın varlığı üzerinde birleşmişlerdir; nitekim onlar, İlke'nin özü ve fiilleri konusunda ileri sürdükleri hususlarda az çok ayrılsalar da, Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri üzerinde birleşmektedirler. Aynı
867 şekilde bütün şerî'atlar, değerlendirme hususunda ayrılsalar da,/ öteki dünyada mutluluğa ulaştıracak olan fiiller konusunda birleşmişlerdir.

Kısaca, filozoflara göre, şerî'atlar, bütün insanlar için ortak bir tarzda bilgeliğe yöneldiklerinden, zorunludur; çünkü felsefe ancak bazı akıllı kişileri mutluluğun bil-

---

98. İbn Hazm, *Kitâb el - Fisal*, c. I, s. 35.

gisine ulaştırmayı amaçlar ve böylece bu kişiler doğal olarak bilgeliği öğrenmeye yönelirler. Şeri'atlar ise, genel olarak halkı eğitmeyi amaçlar. Bununla birlikte, halkın ortak ihtiyaçlarıyla ilgilenmesinin yanısıra, bilge kişilerin *(filozofların)* özel ihtiyaçlarını da gözetmeyen hiçbir şeri'at 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
868 öğretilen görüşleri hafife alması; bu görüşleri en iyi bir biçimde yorumlaması;/ bu öğretimden amaçlananın özel bir öğretim olmayıp, genel bir öğretim olduğunu bilmesi ve kendisine öğretilmiş 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 kimsenin 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 İslâm şeri'atı ulaştığında müslüman olmuşlardır. Yine Rum Ülkesinde (Roma İmparatorluğunda) yaşayan bilge kişiler de, H z. İ s â' nın şeri'atı kendilerine ulaştığında, Hristiyan olmuşlardır. Hiç kimse İsrailoğulları arasında bir çok bilge kişi bulunduğundan kuşku duymamaktadır. Bu husus, H z. S ü l e y m â n' 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 halde, her bilgenin peygamber olmadığıdır; onlar, yalnız-
869 ca,/ peygamberlerin varisleri oldukları söylenen bilginlerdir.

Kanıtlamaya ilişkin sanatların ilkeleri arasında, postülalar *(el - müsâdarât)* ve aksiyomlar *(el - usûl el - mevzû'a)* bulunduğuna göre, böyle bir şeyin vahiy ve akıldan kaynaklanan şeri'atlarda da yer almasının daha da uygun olması gerekir. Her şeri'at vahye dayanır ve akıl da onunla içiçe bulunur. Yalnızca akla dayanan bir şeri'at bulunabileceğini kabul eden kimsenin zorunlu olarak böyle bir şeri'atın hem akla hem de vahye dayanan şeri'attan daha eksik olduğunu kabul etmesi gerekir. Herkesin birleştiği görüşe göre insan davranışlarına ve karekterlerine 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 görüşten açıkça anlaşılmaktadır ki, bütün bilge kişiler, şeri'atlar konusunda bu görüşe, başka bir deyişle, her dinde uygulanan insan fiillerine yönelik ilkeler ve kuralların peygamberlerden ve yasa koyucular*dan (el - vâzı'iyn)* elde edildiği görüşüne sahiptirler. Onlara göre, bu zorunlu ilkelerden övgüye değer *(el - memdûh)* olanları, halkı erdemli fiillere en çok yönlendirenleridir. Bu nedenle, bizim dinimizdeki ibadetler gibi, söz konusu ilkeleri iyice öğrenerek yetişmiş olanlar, başka il-
870 keleri öğrenerek yetişenlerden çok daha yetkin bir erdeme sahip olurlar;/ çünkü ibadetlerin, yüce Allah'ın da işaret ettiği gibi, hayasızlıktan ve kötülükierden insanları uzak tuttuğundan (Kur'ân, *Ankebût,* XXIX, 45) kuşku yoktur. Yine hiç kuşkusuz,

bizim şerî'atımızda bulunan ibadette bu [erdemli] fiil, öteki şerî'atlarda 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 terkedilmesidir. Kıyamet *(Diriliş)* konusunda ileri sürülen görüşlerde de aynı durum söz konusudur; çünkü İslâm 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 Allah şöye demektedir: *"Allah'a karşı gelmekten sakınanlara vadedilen cennetin niteliği şudur: Onun altından ırmaklar akar..."* (Kur'ân, *Ra'd*, XIII, 35). Hz. Peygamber bu konuda şöyle der: *"Cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir insanın hatırına bile gelmeyen şeyler vardır"* [99]. İbn Abbâs da şöyle demektedir: *"Öteki dünyada, bu dünyaya ait, isimlerden başka hiçbir şey yoktur"* [Bütün bunlar] öteki dünyadaki
871 varlığın, bu dünyadaki 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 suretlerin kendi özlerini, yani aklî suretleri kavrar bir duruma dönüşmesi gibi, bir durumdan ötekine dönüştüğünü kavradığımıza inanan bir kimsenin böyle bir şeyi inkar etmesi gerekmez. Bu hususlardan kuşku duyanlar, bunlara karşı çıkanlar ve bunları açıklamaya çalışanlar, ancak şerî'atları ve erdemleri geçersiz kılmayı amaçlayanlardır. Bunlar, insanın hazlardan yararlanmaktan başka bir amacı olmadığı görüşünde olan zındıklardır. Bu, hiç kimsenin kuşku duymadığı bir husustur. Bütün şerî'at sahipleri ve bilginler, hiç kuşkusuz, bunlardan güçlerinin yettiği kimseleri öldürürler, güçlerinin yetmediği kimseler için getirilecek en mükemmel kanıtlar ise, yüce Kitab'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
872 yok olan şey, bireysel olarak dirilmeyip, ancak Gazzâlî'nin de açıkladığı üzere,/ yok olanın aynı olan bir varlık olarak değil, onun benzeri olan bir varlık olarak dirilir. İşte bu nedenledir ki, kelamcılardan nefsin ilinti 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 kelamcılardan ilintilerin iki anlık bir
873 süre var olmayacaklarını söyleyenler [için geçerlidir]./

Bu adam, 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 Allah'ın tikelleri bilmediğini söylemeleridir ki, biz bu görüşün de, onların görüşü olmadığını söylemiştik.

Üçüncüsü, onların alemin öncesizliği konusundaki görüşleridir. Yine biz, filozofların [öncesizlik] deyimini, kelamcıların filozofları küfürle suçladıkları anlamda

---

99. ed - Dârimî, *Sünen*, er - Rikâk, 98, 105; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 313, 370.

kullanmadıklarını da söylemiştik. G a z z â l î, bu kitapta *(Tehâfüt el-Felâsife'de)* ruhanî dirilmenin hiçbir müslüman tarafından ileri sürülmediğini; bir başka kitapta ise, böyle
874 bir şeyi S ü f î l e r i n söylediklerini belirtmektedir. Buna göre,/ cismanî *(duyulur)* dirilmeyi değil, 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, felsefe *(hikmet)* konusunda yanıldığı gibi, şerî'at konusunda da yanılmıştır.

Allah, 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, G a l e n' in de söylediği gibi, bin kişide ancak bir kişidir), ve bilgi sahibi olmayan kimseler bu konularda konuşmaya yeltenmeselerdi, Allah ta biliyor ki, bu konularda bir tek harf bile söylemezdim. Umarım ki, Allah bu konuda özrümüzü kabul eder ve kendi yardımı, cömertliği, keremi ve üstünlüğü ile sürçmelerimi bağışlar. O'ndan başka Rabb yoktur. Alemlerin Rabbi olan Allah'a hamdolsun.

ŞAHIS, KİTAP, YER VE ZÜMRE ADLARI DİZİNİ

Afrodisiaslı İskender, 228, 229, 274.
Ahmed b. Hanbel, 214.
Akılların Kavrayış Ölçüsü, (bkz. Medârik el - Ukûl).
Analitica Posteriora, (bkz. Burhan Kitabı).
Anaxagoras, 98, 328.
De Anima, (bkz. Psikoloji).
De Animalibus, (bkz. Kitâb el-Hayavân).
Aristo, I, 13, 16, 28, 33, 43, 48, 53, 83, 94, 97, 99, 103, 112, 120, 125, 132, 137. 141, 170, 176, 202, 212 225, 228, 229, 245, 283, 284, 311, 313, 328.

Bağdat, 314, 315
Beytullah, (bkz. Kabe).
Burhan Kitabı, 70, 136, 201, 212.

De Caelo et Mundo, (bkz. Kitâb es - Semâ' ve'l-Âlem).
Câlînûs, (bkz. Galen).
Cehm b. Safvân, 254.

Dehriler, 13, 50, 81, 139, 141, 142, 149, 225, 226, 293.
Dehriyye, (bkz. Dehriler).
Doğu Felsefesi, 228.

Ebû Hâmid, (bkz. Gazzâlı).
Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, 65, 66.
Ebû'l-Me'âlî İmâm el-Harameyn el-Cüveynî, 15, dipnot 4, 303.
Eflatun, 15, 17, 18, 94, 98, 103, 141, 167, 220, 322, 327.
Ehl el-Hakk, (bkz. Ehl-i Sünnet).
Ehl-i Sünnet, 139, 254.
Endülüs, I.
Eş'arî kelamcıları, (bkz. Eş'arîler).
Eş'arîler, I, 6, 8, 10, 11, 15, 49, 51, 63, 68, 72, 74, 87, 93, 95, 117, 119, 120, 145, 157, 170, 172, 174, 175, 176, 180, 196, 214, 218, 222, 256, 263.
Eş'ariyye, (bkz. Eş'arîler).
Evrenin İlkeleri, 229, 274.

Fahr ed-Dîn er-Râzî, I.
Fârâbî, I, 31, 98, 101, 129, 130, 150, 201.
el-Felsefet el-Meşrıkıyye, (bkz. Doğu Felsefesi).
Filozofların Amaçları, (bkz. el-Makâsıd el-Felâsife)
Filozofların Tutarsızlığı, (bkz. Tehâfut el-Felâsife).
Fizik, (bkz. es-Semâ' et-Tabi'î).
Fizika, (bkz. es-Semâ' et-Tabi'î).

Galen, 59, 69, 70, 85, 114, 115, 327, 332.
Gazzâlî, I, 1, 3, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 45, 47, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 98, 103, 106-114, 120, 124, 125, 131-148, 150, 151, 153-159, 161-164, 167-169, 171-179, 181-183, 185-192, 196-198, 200, 202-203, 205-209, 211, 212, 214, 215, 217-222, 225, 226, 231, 233-241, 244, 245, 246, 253, 254, 257, 259-263, 267-274, 276-279, 283, 286, 287, 289, 291, 293-297, 301, 307 308, 310, 311, 313, 314-317, 319, 320, 322, 324, 325, 327, 329, 331, 332.
De Generatione et Corruptione, (bkz. Kitâb el-Kevn ve'l-Fesâd).
Gök Kürelerinin Tikel Yönetimleri, 272.

Hipokrates, 76.
Fî'l-Hiss ve'l-Mahsûs, 307.
Historia Animalium, (bkz. Kitâb Tabâ'i' el-Hayavânât).

İbn Abbas, 331.
İbn Hazm, 113, 303, 329,
İbn Rüşd, I, 329.
İbn Sînâ, I, 16, 17, 31, 47, 50, 58, 90-92, 98, 100, 101, 102, 108, 112, 125-127, 129, 130, 132, 134, 137, 142, 145-148, 150, 154-156, 159-162, 170, 174, 176, 181, 187, 192, 200, 201, 209, 210, 212, 213, 214, 216, 218, 220, 227, 228, 234, 237, 240, 241, 245, 249, 261, 268, 269, 273, 276, 277, 278, 279, 287, 307, 311, 327.
İbrâhîm (Hz.), 29, 105, 293, 294.
İkinci Analitikler, (bkz. Burhan Kitabı).
İlm el-İlâhî, (bkz. Metafizik).
İlm en-Nefs, (bkz. Psikoloji).
İnançların Temelleri, (bkz. Kavâ'id el-Akâ'id).
İncil, 329.
İsa (Hz.), 37, 38, 329, 330.
İskenderiye, 330.
İspanya, (bkz. Endülüs).

Kabe, 278.
Kategoriler, 162.
Kavâ'id el-Akâ'id, 63.
Keldaniler, 272.
Kerrâmîler, 4, 73, 74, 254.
Kerrâmiye, (bkz. Kerrâmıler).
Kıyas Ehli, 233.
Kitâb el-Burhân, (bkz. Burhân Kitabı).
Kitâb el-Hayavân, 228.
Kitâb el-Huruf, 201.

Kitâb el-Kevn ve'l-Fesâd, 137, 283.
Kitâb en-Nefs, (bkz. psikoloji).
Kitâb es-Semâ' ve'l-Âlem, 225, 283.
Kitâb es-Sem' el-Kiyân, (bkz. Fizik).
Kitâb Tabâ'i' el-Hayavânât, 283.
Koriskos, 4.

Maddeciler, (bkz. Dehriler).
el-Makâsıd el-Felâsife, 212.
Mantık, 9, 10, 16, 199, 235.
Mantık Bilimine Giriş (İsaguvi, Eisagoge). 137.
Maurice Bouyges, II.
el-Mebâdi', (bkz. Evrenin İlkeleri).
Mebâdi' el-Kull, (bkz. Evrenin İlkeleri).
Medârik el-Ukûl, 235.
Mekke, 278.
Melissus, 202.
Meşşâ'îler, 98, 112, 228.
el-Meşşâ'iyyun, (bkz. Meşşâ'îler).
Metafizik, 132, 201.
Mişkât el-Envâr, 63, 129.
Muhammet (Hz.), 189, 250, 275, 277.
Mûsâ (Hz.), 285, 329.
Mu'tezile, (bkz. Mu'tezililer).
Mu'tezilî Kelamcılar, (bkz. Mu'tezililer).
Mu'tezililer, I, 57, 73, 117, 119, 120, 128, 145, 169, 171, 174, 254.
Müslim, 214.

Oluşma ve Bozulma, (bkz. Kitâb el-Kevn ve'l Fesâd).

Parmenides, 202.
Peygamber (Hz.), (bkz. Hz. Muhammet).
Plato, (bkz. Eflatun)
Plotinus, 17, dipnot 6.
Porphyrius, 137.
Psikoloji, 102, 121, 126, 138, 162, 311.

Revâkîler, 264.
Rum Ülkesi, 330.
es-Sâbi'a, (bkz. Sâbi'îler).
Sâbi'îler, 329
Safsata Kitabı, 41.
Safsatacılar, 11, 51.
es-Semâ' et-Tabi'î, 202, 236, 283.

De Sensu et Sensata, (bkz. F'l-Hiss ve'l-Mahsus).
Sokrates, 4, 141.
Sophistici Elenchi, (bkz. Safsata Kitabı).
Sofistler, (bkz. Safsatacılar).
Stoalılar, (bkz. Revâkîler).
Sûfîler, 197, 332.
Süleymân (Hz.), 330.
Süleyman Dünyâ, II.

et-Tedbîrât el-Felekiyye el-Cüz'iyye, (bkz. Gök Kürelerinin Tikel Yönetimleri).
Tehâfut el-Felâsife, I, 1, 31, 46, dipnot 14, 80, 189, 197, 218, 281, 322.
Tehâfut et-Tehâfut, I, 46, dipnot 14.
Themistius, 143.
Tutarsızlığın Tutarsızlığı, (bkz. Tehâfut et-Tehâfut).

Yeni Eflatuncular, 17, dipnot 6.

Zâhir Ehli, (bkz. Zâhiriler)
Zâhirîler, 9, 233.
Zebur, 328.

AYETLER DİZİNİ

(Ahzâb, XXXIII, 62), 303.
(Ahzâb, XXXIII, 72), 123.
(Alak, XCVI, 4), 273.
(Al-i İmrân, III, 7), 294.
(Ankebut, XXIX, 45), 330.

(En'am, VI, 75), 29, 105, 229.
(Enbiyâ, XXI, 22), 97, 206.
(Enbiyâ, XXI, 30), 118, 214.

(Fâtır, XXXV, 41), 122.
(Fâtır, XXXV, 42-43), 292, 303.
(Feth, XLVIII, 6), 112.
(Feth, XLVIII, 23), 303.
(Fussilet, XLI, 11), 104, 118, 214.
(Fussilet, XLI, 12), 102.

(Hûd, XI, 7), 118.

(İbrâhîm, XIV, 33), 104.
(İsrâ, XVII, 37), 269.
(İsrâ, XVII, 85), 313.

(Kehf, XVIII, 51), 112.
(Kehf, XVIII, 77), 86.
(Kehf, XVIII, 103-104), 29.

(Meryem, XIX, 42), 193.
(Meryem, XIX, 93), 105.
(Mu'minûn, XXIII, 12-14), 118, 302.
(Mü'min, XL, 57), 104.

(Nahl, XVI, 12), 104.
(Neml, XXVII, 65), 297.
(Nûr, XXIV, 35), 286.

(Ra'd, XIII, 35), 331.
(Rûm, XXX, 30), 29.

(Sâd, XXXVIII, 75), 194.
(Sâffât, XXXVII, 164), 102.
(Sebe', XXXIV, 3), 187.

(Yâ-Sîn, XXXVI, 71), 194.
(Yûnus, X, 64), 29.

(Zümer, XXXIX, 42), 313.

DEYİMLER DİZİNİ

Adem, 73.
Âdet, 292, 295, 296.
Ağırlık ve hafiflik, 27.
Akıl, 10, 101, 111, 157.
Akıledilen, 111.
Akıledilirler, 311, 320.
Akıl-idraki, 325.
Akılyürütme, 9, 270.
Akledilen, 111.
Aklî bilgi, 308.
Aklî çokluk, 158.
Aklî fiiller, 185.
Aklî güçler, (bkz. aklı yetiler).
Aklî hikmet, 263.
Aklî imkân, 49.
Aklî inceleme, 135, 143, 144, 233.
Aklî kanıt, 259.
Aklî kavramlar, 56, 183, 310.
Aklî nedenlilik, 8.
Aklî nefs, 309.
Aklî nesneler, 261.
Aklî tözler, 267.
Aklî tümeller, 240.
Aklî yetiler, 122, 285, 320, 321, 323
Aksiyomlar, 330.
Âlemin öncesizliği, II, 3, 11.
Ahcı neden, 172, 173, 174, 175.
Allah'ın birliği, 36.
Allah'ın önceliği, 36.
Allah'ın sünneti, 292.
Amaçlı neden, (bkz. gâî neden).
Amelî sanatlar, (bkz. uygulamalı sanatlar).
An, 30, 41, 42.
Anımsama, 307.
Anımsama gücü, (bkz. anımsama yetisi).
Anımsama yetisi, 121, 138.
a priori, 9, 20.
Araz, (bkz. ilinti).
Aruz, 11.
el-âsâr el-ulviyye, (bkz. meteorolojik olaylar).
atom, (bkz. bölünmeyen parça).
Ayaltı âlem, 91, 98, 103, 115, 116, 137.

Ayırım, 203, 204.
Ayırımsal bileşiklik, 208.
Ay küresi, 100, 101, 222, 283.
Ayrık akıllar, 156, 168, 183, 328.
Ayrık ilkeler, 116, 122, 294, 328
Ayrık varlık, 97, 116, 160, 228.
Ayrılma, 75.

Basit akıl, 238.
Basit cisimler, 137, 159
Basit varlıklar, 76, 109.
Bedenler, 17, 59, 62, 150.
Bedensel yetiler, 306.
Belirleme ilkesi, 221.
Belirsiz isimler, 207.
Bellek, 306, 307.
Bellek gücü, 138.
Beş duyu, 309.
Beyin, 314, 318.
Bileşiklik, 83, 84, 110, 157, 169, 170, 179, 208.
Bilge kişiler, 13.
Bilgelik, 50, 83, 117, 118, 222, 223, 238, 302, 303.
Bilgi, 82, 231, 232, 238, 241, 243, 246, 249, 250, 251, 252, 257, 277, 299.
Bilinen, 10
Bireyler, 281.
Bireylik, 288
Bireysel ayrılık, 156
Bireysel bilgi, 187.
Bireysel kavram, 325
Bireysellik, 76
Birincil, 77, 79
Birleşme, 75.
Birlik, 99, 107.
Bitişik şartlı önerme, 69
Boş inanç, 16
Boşluk, 40, 44, 48, 49, 50, 56.
Bozuluş, 101.
Bölünmeyen parça, 119, 159, 308.
Bölünmeyen töz, (bkz. bölünmeyen parça).
Burçlar küresi, 25
Burhân, ç. berâhîn, (bkz. kesin kanıt).
Buyruk, 102, 104.
Büyücülük, 283, 284.

Camsı cisim, 79

Canlı varlıklar, 85.
Cansız varlıklar, 85.
Cedel, 3, 23, 31, 113, 130, 176, 256.
Cedel sanatı, 311.
Cesetler, 329.
Cennet ehli, 65, dipnot 21.
el-cevâhir el-akliyye, (bkz. aklî tözler).
Cevher, (bkz. töz).
Cevher ferd, (bkz. bölünmeyen parça).
Cinler, 113.
Cins, 203, 204, 253, 254.
Cinsel bileşiklik, 208.
Cisim, 157, 159, 220.
Cismânî dirilme, 332
Cismânî güçler, (bkz. cismânî yetiler).
Cismânî ifade, 331
Cismânî yetiler, 122, 309.
Consequent, 5.
Cüz'iyyât, (bkz. tikeller).

Çeşitlilik, 99.
Çirkin fiiller, 307.
Çokluk, 96, 97, 98, 99, 101, 106, 111, 122, 134, 137, 160, 161, 171, 185, 188, 192.

Değişme, 4, 6, 7, 13, dipnot, 2, 37.
Dehr, 66, 225.
Dengeli bileşim, (bkz. mizaç).
Devresel hareket, 14, 15, 35, 103, 226, 249, 250, 259, 260, 265, 274.
A dicto secundum quid ad dictum simpliciter, 5.
Diriliş, (bkz. Kıyâmet).
Diyalektik, (bkz. cedel).
Doğa gücü, (bkz. doğa yeti).
Doğa yetisi, (bkz. doğal yeti).
Doğal fâ'il, 81.
Doğal yeti, 10, 11, 19, 327.
Doğru rüyalar, 279.
Doğruyu Tutarsız Görüşlerden Ayırma Kitabı, 80.
Doluluk, 40, 44, 50.
Dört neden, 140, 291.
Dört unsur, 147.
Dönüşme, 57.
Durum, 41.
Duyum-idraki, 325.
Dönüşme, 305.
Düz cisim, 27.

Ebedi, 91
Ebû Hâmid'in Tutarsızlığı, 80.
Edilgin, 3.
Edilginlik, 235.
Edilgin varlık, 236.
Ekvator, 25.
Entelechia, (bkz. yetkinlik).
En Yakın Melekler, 250, 267.
En Yüksek Gök, 271.
En Yüksek Gök Küresi, 47, 100, 128.
En Yüksek Küre, (bkz. En Yüksek Gök Küresi)
Erdemler, 307.
Erdemli yöneticiler, 97.
Eski filozoflar, 4.
Eskiler, 31.
el-esmâ' el-ma'dûle, (bkz. belirsiz isimler).
Etkin, (bkz. fâ'il).
Etkin akıl, 101, 287.
Etkin güçler, 95.
Etkinlik, 235.
Etkin neden, (bkz. fâ'il neden).
Etkin varlık, 236.
Evrensel gök küresi, 142.
Extra dictionem, 4.
Ezelî süre, (bkz. dehr).
Ezelî, (bkz. öncesiz).

Faal akıl, (bkz. etkin akıl)
Fâil, 4, 7, 81, 92, 114.
Fâil kuvvetler, (bkz. etkin güçler).
Fâil neden, 82, 83, 94, 142, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 205.
Fakîhler, 233, 244.
Farklılık, 96.
Felsefi kelâm, I.
Fenâ, (bkz. yokolma).
Feraset ilmi, 283, 284.
Fıkıh, 110.
Fiil, 7, 81, 87, 92, 93.
Fiil hali, 56, 71, 72, 93.
Fiil halinde sonsuz, 12, 17.
Fiil sıfatları, 164.
Furû', 283.

Gâî neden, 83, 141, 272.
Gayb, 275, 278.

Gâye, 114.
el-Gazab, (bkz. öfke yetisi).
Genel fikirler, 3.
Geometrik kanıtlar, 190.
Geometri sanatı, 233.
Gerçeğin Ortaya Konması, 189.
Gerçek mümkün, 108, 146, 227.
Gök âlemi, 91.
Gök cisimleri, 28, 29, 70, 91, 92, 95, 96, 98, 101, 102, 115, 116, 122, 126, 127, 128, 129, 130, 137, 149, 159, 214, 222, 227, 228, 229, 256, 259, 262, 264, 268, 273, 276, 277.
Gök küreleri, 11, 13, 14, 26, 28, 29, 30, 96, 98, 100, 102, 123, 124, 135, 144, 146, 148, 150, 151, 255, 256, 257, 279, 280.
Gök melekleri, 267, 268, 273, 274.
Göreceli, 44, 54, 55, 59, 68, 126.
Görecelik, 74, 163.
Görecelik kategorisi, 108.
Görenek, 7.
Görme duyusu, 317, 318.
Görme yetisi, 138, 310.
Görülmeyen, (bkz. gayb).
Güç, 4, 28, 136.
Güç hali, 55, 56, 71, 72, 85.
Güneş, 11, 12.

Hâdis, (bkz. öncesi olan).
Hâfıza, (bkz. bellek).
Hakikat, 214.
Haller, (bkz. tümeller).
Hareket, 36, 41, 42, 43, 66, 75, 94.
Hareket ettirici, 33.
Hareket yetileri, 289, 306.
Hayalgücü, 39, 40, 42, 44, 45, 48, 49, 121, 136, 138, 154, 225, 305.
Hayalleme yetisi, 305, 310.
Hayat, 243.
Hayvansal nefs, 97.
Hayvansal yetiler, 307.
Her İki Zümrenin Tutarsızlığı, 233.
Heyulâ, (bkz. ilk madde).
Hikmet, (bkz. bilgelik).
el-Hiss el-müşterek, (bkz. ortak duyu).
Hitâbet, 234.
Hitâbı, 130.
Hudûs, 92.
Hukemâ, (bkz. bilge kişiler).

Hükm el-âde, 298.
Hükümranlık, 105.
Hüviyet, 202.

Ignoratio elenchi, 5
Işık Bilimi, 70.

İdrak, 232
İdrak yetileri, 289, 307, 316, 319.
Ihdâs, 18
İkicilik, 202.
İkilik, 96, 206, 210
İkincil, 77.
İkinci nedenli, 132.
İlâhî bilimler, 110.
İlâhî düzen, 70.
İlâhî irâde, 20, 21
İlham, 259
İlinti, 4, 16, 54, 74, 75, 76, 79, 100, 194, 195, 197, 202, 208, 293, 313, 331.
İlişki, 190, 253.
İlk akıl, 111, 254.
İlk amaç, 97.
İlk bilgiler, 9, 20, 121, 186
İlk Buyurucu, 105.
İlk fâil, 6, 81, 84, 99, 175, 176, 181, 292, 296.
İlk fiil, 6.
İlk Hareket Ettirici, 328.
İlk İlke, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 108, 109, 112, 114, 117, 119, 122, 123, 124, 125, 130, 133, 134, 137, 140, 141, 142, 143, 145, 147, 157, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 167, 169, 174, 175, 179, 185, 188, 192, 193, 197, 202, 204, 205, 209, 211, 212, 215, 217, 221, 228, 231, 232, 234, 237, 238, 239, 240, 244, 246, 256, 257, 280.
İlk madde, 58, 76, 115, 119, 121, 127, 317.
İlk Neden, 83, 84, 126, 127, 131, 140, 141, 150, 179, 195, 196, 205, 208, 257, 275.
İlk nedenli, 101, 106, 125, 130, 131, 221, 238, 243.
İlk Varlık, 219.
İlk Yapıcı, 222
İlk Yaratıcı, 222, 223.
İlm Ahkâm en-Nucûm, 284
İlm el-Menâzir, (bkz. Işık Bilimi)
İlm et-Ta'bîr, (bkz Yorumlama Bilimi).
İmkân, 7, 38, 47, 48, 49, 51, 53, 55, 60, 63, 65, 227.
İmkân hali, 56, 58, 59, 62, 66, 68, 108.
İmkânsız, 49, 50, 54, 56, 57
İmkânsızlık, 51, 59, 61.

İmkânsız tabiat, 48.
İnâyet, 279.
İnsânî yetiler, 307.
İrade, 4, 6, 7, 8, 9, 20, 21, 22, 23, 24, 71, 82, 83, 84, 87, 88, 231, 234, 237, 238, 241, 243, 244, 245, 294, 299, 312.
İrâde gücü, 81.
el-İrâdet el-hâdise, 4.
İrâdî fiil, 85, 93, 118.
İrâdî hareket, 259, 260, 261.
İsrailoğulları, 330.
İstek ve arzu yetisi, 306.
İstekli nefs, 315.
İstidlâl, (bkz. akılyürütme).
İstikrâ', (bkz. tümevarım).
İstisnâ önermesi, 308.
İyilik, 97.
İzâfet, (bkz. görecelik).

Jupiter, (bkz. Müşteri).

Kadîm, (bkz. öncesiz).
Kâfir, 233.
Kalbî bilgi, 9.
Kalem, 277, 278.
Kalp, 314, 318.
Karmaşık soru, 5.
Kavrama yetisi (bkz. idrak yetisi).
el-kazâyâ el-hamliyye, (bkz.yüklemli önermeler).
Kesin bilgi, 113, 196, 296.
Kesin kanıt, I, 3, 7, 9, 10, 14, 28, 29, 31, 38, 70, 111, 114, 172, 174, 176, 280.
Kesinlik, 14.
Kısır döngü, 33.
Kıyamet, 307, 331.
Kıyas, (bkz. tasım).
Kıyas (fıkhî), 233.
Kimya, 283.
Kimya İlmi, 284.
Kitâb et-Tefrika beyne'l-Hakk ve't-Tehâfut min el-Ekâvil, (bkz. Doğruyu Tutarsız Görüşlerden Ayırma Kitâbı).
Kitâb et-Tehâfut el-Mutlak, (bkz. Mutlak Tutarsızlık Kitâbı).
Korunmuş Levha, (bkz. Levh-i Mahfûz).
Kötülük, 97.
el-Kudemâ, (bkz. eski filozoflar).
Kudret, 21, 77, 79, 231, 251, 312.
Kuramsal bilimler, 113.

Kuramsal yeti, 306.
Kuruntu, 193, 303.
Kuruntu yetisi, 158.
Kutuplar, 25, 28, 128.
Kuvve, (bkz güç).
el kuvve el-ameliyye, (bkz. yapma yetisi).
kuvve derrâke, (bkz. kavrama yetisi).
Kuvve hali, (bkz güç hali).
Kuvve halinde sonsuz, 12.
el-Kuvve el-hayâliyye, (bkz hayalgücü).
el-Kuvve el-musavvıra, (bkz. suretlendiren güç)
el-Kuvve en-nazariyye, (bkz. kuramsal yeti).
el-Kuvve el-vehmiyye, (bkz. kuruntu yetisi).
Küçük önerme, 234, 235, 236, 237.
Küfür, II, 330, 331.
Küre, 26.
Küresel cisim, 27.

Levha, 277, 278.
Levh-i Mahfûz, 273, 274, 275, 285.

Madde, 55, 114, 158, 159.
Maddesiz nefsler, 16.
Maddi neden, 83, 141.
Maddî varlık, 97
Mahal, 55, 73.
Mahiyet, 158, 159, 161, 196, 199, 211, 212, 214, 219
Ma'lûm, (bkz. bilinen).
Ma'nâ, 24, 83.
Mantık sanatı, 236, 292.
Marifet, 246.
Mebde li't-tahsîs, (bkz. belirleme ilkesi).
Mecârî el-âdât, 285.
el-Mekûlât el-aşr, (bkz. on kategori)
el-Melâ'iket el-mukarrabûn, (bkz. en yakın melekler)
el-Melâ'iket es-Semâviyye, (bkz. gök melekleri)
Melek, 95, 100, 167, 192, 273, 287, 298.
Metafizik, 113.
Meteorolojik olaylar, 283
el-Mevcûd ez-zarûrî, (bkz. zorunlu mevcut).
Mevzû', 41, 157, 195, 263, 310.
Mizaç, 59, 319, 321.
Mucize, 285, 286, 287, 294.
Mukaddem, (bkz. önerti).
Mukaddimât el-berâhîn, 3.

Musâdara alâ'l-matiûb, (bkz. savı kanıtsama).
el-Musâdarât, (bkz. postülalar).
Mutlak alt, 42, 44.
Mutlak cisim, 219.
Mutlak doluluk, 53.
Mutlak fiil, 85.
Mutlak ikilik, 172.
Mutlak Tutarsızlık Kitâbı, 80.
Mutlak üst, 42, 44.
Mutlak yokluk, 41, 80.
Mutlak zorunlu varlık, 174.
el-Muvâfakat, 305.
Müfekkire, (bkz. düşünme).
Mümkün, 3, 51, 54, 56, 57, 130, 213.
Mümkün varlık, 107, 108, 109, 110, 126, 147, 148, 229.
Münfa'il, (bkz. edilgin).
Müşteri, 11, 101.
Mütehayyile, (bkz. hayalleme yetisi).
Mütekâbilât, 303.
Mütekaddimîn, (bkz. eskiler).
Mütenâsibât, 303.

Nakil, 52.
Nedenlerin Nedeni, 192.
Nefs, 17, 18, 58, 59, 62, 100, 105, 111, 150, 219, 265, 273, 280.
Nefsânî, (bkz. özünlü).
Nefsânî güçler, 122.
Nefsânî hareket, 259.
Nefsânî suretler, 293.
Nefsî nitelikler, 214.
en-nefs en-nuzû'iyye, (bkz. istekli nefs).
Nesh, 330.
Nicelik, 4, 41, 46, 48.
en-Nîrencât, (bkz. büyücülük).
Nitelik, 4, 54.
Non causa pro causa, 5.

Oluş, 92
Oluşma, 57.
On kategori, 161, 162.
Optik Bilimi, (bkz. Işık Bilimi).
Orta terim, 9.
Ortak duyu, 138, 305, 309, 315.

Öfke yetisi, 95, 307.

Ölçü, 47.
Önceli irâde, 6.
Öncelik, 144.
Öncesiz, 3, 4, 7, 33, 34, 35, 37, 91.
Öncesiz bilgi (ilim), 231, 297.
Öncesiz irâde, 6, 16, 17, 18, 20, 232, 297
Öncesizlik, 45, 65
Öncüller, 3, 7.
Önerti, 5, 69, 234, 237.
Önyargı, 10.
Öz, 6, 10, 79, 196.
Özel ayırım, 107
Özünlü, 3, 8, 178
Özünlü nitelikler, (bkz. nefsî nitelikler)

Petitio principii, (bkz. sıvı kanıtsama).
Peygamberlik, 113.
Post hoc ergo propter hoc, 5.
Postülalar, 330.

Rab, 259, 332.
Rablerin Rabbi, 192.
Resm, 199.
Rezâ'il (bkz. çirkin fiiller).
Ruhânî dirilme, 332
Ruhânî güçler, 122, 228.
Ruhânî ifade, 331.
Ruh-göçü, 145.
er-Rutubet el-cefîdiyye, (bkz. camsı cisim).
Rüya, 277, 287.
Rüya yorumu ilmi, (bkz. yorumlama ilmi).

Sabit yıldızlar, 11, 100, 104, 122, 123, 132.
Safsata, 18, 22, 45, 56, 60, 77, 108, 151, 215, 218, 277, 310.
Sahte neden, 5.
Salt akıllar, 116, 209, 234, 236, 249.
Salt etkinlik, 236.
Salt fiil, 254.
Salt imkân, 3
Salt imkânsızlık, 9.
Salt iyilik, 167.
Salt varlık, 89, 214.
Salt yokluk, 89, 153, 155, 214.
es-Sanâ'i el ilmiyye, 287.
Sanı, 10, 221.

Saturn, (bkz. Zuhal).
Savı kanıtsama, 5, 67.
es-Sebeb el-gâî, (bkz. amaçlı neden).
Seçme gücü, 23, 52, 82, 83, 84, 86.
Sezgi yetisi, 285.
Sıfatlar, 169, 171.
Simya, (bkz. kimya).
Sofistler, 303.
Sonsuzluk, 65.
Sonurtu, 5, 69, 237.
Soruların çokluğu, 5.
Soyut akıllar, 100, 167.
Soyut tümeller, 306.
Sufîler, 254.
es-Suhûf, 329.
Suret, 16, 55, 114, 158, 159.
Suretlendirme yetisi, 114, 327.
Suretleri Veren Varlık, (bkz. Suretlerin vericisi).
Suretlerin vericisi, 220, 292, 328.
Surî neden, 83, 141.
Sükûn, 75.
Süreklilik, 74, 75.
Şartlı tasım, 236.
Şehvanî yeti, 306.
eş-Şehvet, (bkz. tutku yetisi).
Şeri'at, 66, 68, 95, 103, 135, 189, 193, 194, 214, 233, 246, 274, 277, 283, 287, 294, 307, 329, 330, 331.
Şer'î hikmet, 263.
Şer'î inançlar, 233.
Şer'î yargılar, 7.
Şevk, 7, 315.

Tabiat, 84, 184, 245, 259, 265.
Tabiat Bilimi, 50.
Tabiî güç, 263.
Tabiî fiil, 82, 85, 93, 118, 237, 238.
Tabiî hareket, 260, 261.
Tabiî küreler, 129.
Tabiî nedenler, 83.
Tabiî nesneler, 234, 327.
Tâlî, (bkz. sonurtu).
Tanım, 199.
Tanrısal bilgelik, 97.
Tasım, 9, 234, 308.
Tegayyür, (bkz. değişme).

Tehâfut Ebî Hâmid, (bkz. Ebû Hâmid'in Tutarsızlığı).
et-Tehâfut min el-Fırkateyn Cemî'an, (bkz. Her iki zümrenin tutarsızlığı)
Temhîd el-Hakk, (bkz. Gerçeğin Ortaya Konması).
Tenâsuh, (bkz. ruh-göçü).
Tercih eden (edici), (bkz. yeğleyen, yeğleyici).
Teşrih, 318.
Tevâtür, 285.
Te'vîl, 246, 294.
Tıp, 284.
Tıp Sanatı, 306.
Tılsım İlimleri, 284, 299.
Tikeller, 59, 60, 61, 121, 241, 254, 280, 281.
Tikel fiiller, 276.
Tikel hareket, 116, 278, 279.
Tikel irâde, 274, 276, 278.
Tikellik, 184, 253.
Tikel olgular, 240.
Tikel yargı, 317.
Töz, 3, 4, 33, 70, 74, 75, 76, 126, 194, 200, 201, 208, 209,
Tözsel ayırım, 92.
Tözsel suret, 220, 293.
Tutku, 10.
Tutku yetisi, 95.
Tümeller, 10, 59, 60, 61, 63, 121, 136, 241, 254, 323.
Tümel bilgi, 187, 231, 250.
Tümel hareket, 116.
Tümel hayaller, 277.
Tümel irâde, 274, 276, 278.
Tümel kavram, 325.
Tümellik, 184, 253.
Tümevarım, 318, 319.
Türler, 253, 254.
Türsel ayrılık, 156.

Uknum, 160.
Ulûm el-Hiyel, (bkz. büyücülük).
el-Umur el-ameliyye, 287.
Unsur, 13.
el-Urfî, (bkz. görenek).
el-Ustukusiyye), 294.
Usûl, 283.
el-Usul el-mevzû'a, (bkz. aksiyomlar).
Uygulamalı sanatlar, 232.
Uysallık, 102, 274.
Uzak fâil nedenler, 115.

Uzantı, 40, 47.
Uzlaşım, 7, 9.

Vâcib, (bkz. zorunlu).
Vâhib es-Suvar, (bkz. Suretlerin Vericisi).
Vahy, 135, 277, 287, 297, 330.
Varlık, 75, 79, 90, 91, 108, 161, 162, 201, 215.
Varlığın imkânı, (bkz. varlık imkânı).
Varlık İmkânı, 31, 54, 106.
Varolma İmkânı, (bkz. Varolma imkânı).
Varlığın zorunluluğu, 106, 107, 154.
Varoluş, 101.
Vaz', (bkz. durum).
el-Vaz'î, (bkz. görenek).
Vehm, 8.
Vezn, 11.
Vucûb, (bkz. zorunluluk).

Yapay küreler, 129.
Yapma yetisi, 306.
el-Yakîn, (bkz. kesinlik).
Yedi safsata, 4.
Yedi sıfat, 121.
Yeğleyen (yeğleyici), 3, 4,
Yengeç Burcu, 29.
Yer cisimleri, 130.
Yetkinlik, 79, 82, 95, 165, 200, 239, 256.
Yetkinlik sıfatları, 178.
Yok, 57.
Yokluk, 73, 75, 77, 78, 79, 90, 91, 162, 167.
Yokolma, 73.
Yorumlama bilimi, 275.
Yönler, 30.
Yüklemli önermeler, 161.
Yüklemli tasım, 236.
Yükümlülük, 102, 104.
Yüsâdıru alâ'l-matlub, (bkz. savı kanıtsama).

ez-Zâkira, (bkz. anımsama).
Zaman, 19, 20, 25, 30, 31, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 66, 67, 148, 253.
Zamanda öncelik, 37.
Zann, (bkz. sanı).
Zât, (bkz. öz).
Zâtî, (bkz. özünlü).

Zenit noktası, 25.
Zihinsel kavramlar, 110.
Zoraki hareket, 259, 262, 299.
Zorunlu, 51, 54, 56, 57, 130, 146, 213, 227.
Zorunlu kılıcı, 7, 8.
Zorunluluk, 7, 9, 50, 215, 227.
Zorunlu mevcut, (bkz. zorunlu varlık).
Zorunlu nedenlilik, 8.
Zorunlu nitelik, 200, 201.
Zorunlu tabiat, 48
Zorunlu varlık, 107, 108, 109, 110, 126, 146, 147, 148, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 171, 172, 203, 204, 206, 207, 208, 211, 216, 226, 227, 229.
Zuhal, 11, 12, 100.

Yanlış-Doğru Cetveli

Sayfa	Paragraf	Satır	Yanlış	Doğru
160	son	11	ayrıdırlar	ayrı değillerdir
183	son	sondan 4	bulunuyorsa	bulunmuyorsa
183	son	12	akıl olmaları	akıl olmaları doğru ise, kendi tabiatlarının aslında soyutlanmış olan nesnelerin bilgi ve akıl olmaları...
272	2	6	varlığı	nesnelerin varlığı