

# ?Âlem nasıl yokluktan var olmuştur

---

<"xml encoding="UTF-8?">

Evrenin Yaratıcısı ve Evren

Yukarıdaki başlığı görüp bu konu üzerinde durmak istediğimizin fakına varan kimse, şu soruları söz konusu edebilir:

- 1- Evrenin yaratıcısı hakkında araştırma yapmanın ne gereği vardır?
- 2- Böyle bir araştırma doğru ve yerinde midir?
- 3- Bu araştırmanın faydası nedir?

Bu soruların cevabında deriz ki:

Hiç şüphesiz yazının bulunmasıyla başlayan nakli tarihin ve tarih öncesiyle ilgili bilimsel araştırmaların gösterdiği kadarıyla, insanoğlu varlığının başlangıcından itibaren hiç bir zaman bu konuyu unutmamış ve sürekli olarak bu konu üzerinde araştırıp durmuştur. Neticede ise bu konu üzerindeki, zıt görüşler arasındaki mücadele her zaman için varolagelmıştır.

Eğer bu konu hakkında olumlu görüş beşerin fitratında yer aldığına inanmak olursa (gerçi doğru olan bunun insanın fitratında yer aldığıdır) bile, evrenin yaratıcısı hakkında araştırma yapmak, insanın fıtratında yer almaktadır. Çünkü insan, evrene toplu olarak bağlılığında, onu bir birim olarak görür ve fitri güdüsüyle evrendeki her olgunun bir nedeni olduğunu ispatladığı gibi, evrenin tümünün de bir nedeninin olup olmadığını anlamak ister.

Ama var olan bir gerçek şu ki, insanoğlunun bu hususa gösterdiği dikkat ve sarfettiği fikrî çaba gün geçtikçe azalmaktadır; oysa ki, geçmiş dönemlerde bu husustaki dikkat ve fikrî çabası, gün geçtikçe daha bir güçleniyordu.

İnsanın bu hususa ilgisinin azalmasının sonucu ise onun diğer alanlardaki teorik ve pratik çabalarının yoğunlaşmasının ihtiyaç ve sorunlarının daha bir artış göstermesi ve yükünün ağırlaşmasıdır.

Bu ters orantı varolagelmiş bir gerçektir. Bu ters orantıyı biz kolay bir yolla kendimizde bile deneyebiliriz. Günümüzün bu kargaşa dünyasında, uğraşları biraz daha az olan veya korkunç bir tehlike veya hadiseyle karşılaşarak, kurtuluş için bütün maddi vesilelerden umudunu kesen insanlara baş vuracak olursak bu konu (yaratıcıyı tanıma konusu) üzerinde araştırmaya daha fazla eğilim gösterdiklerini ve bu hususta fikri dikkat ve yeteneklerinin daha elverişli olduğunu görürüz. Ama, bizzat bu tür kimselerin uğraşları çoğaldı mı veya tehlikeden kurtulup günlük iş ve çaba sahnesine tekrar döndüler mi, tekrar unutkanlığa düşer olur, ciddiyetlerini kaybeder ve kendi günlük yaşayışlarıyla meşgul olurlar.

Biz biliyoruz ki, kendi fitri güdüsü gereği her olgunun nedenini araştıran herhangi bir insan bireyinin, bir yerde kendi fitrî güdüsünün tersine bir davranış göstermesini beklemek düşünülemez. Bu yüzden eğer bir yanılğı gereği, bir ferdin maddeye tapınarak yaratıcıyı araştırmak diye bir fikri derdi kalmamışsa, yine de onun fitrî güdüsü perde arkasında kendi görevini yapmakta ve gerektiğinde kendi çabasının mahsulunu ortaya koyabilir.

Bu açıklamadan şu sonuca varıyoruz ki:

Evrenin yaratıcısı hakkında araştırmak isteği insanın fitratından kaynaklanır. Bu sonuçla makalenin başlangıcında ortaya atılan üç sorudan birincisinin cevabı belli oldu. İkinci sorunun cevabı da açıklık kazandı. Çünkü, her varlığın gerçek yapısı gereği oluşan fitrî garazının, kendi ekseninden çıkması düşünülemez; örneğin, kulağın görmeğe meyletmesi, ağzın duymayı arzu etmesi ve bu gibi eğilimler muhaldır.

Eğer fitratımızın bu meseleyi kavramaya, bu hususta olumlu veya olumsuz bir hüküm vermeğe gücü yetmeseydi asla bu işe yönelmezdi. Demek ki, araştırmayı yapmamız doğru ve yerinde yapılan bir çabadır.

Yine her işin faydasını, o işte bulunan sonuç ve eserde aramak gerektiğine ve bu işin eseri de inkar edilemeyeceğine göre, bu iş faydasız değildir.

Evet, bu açıklamaya dikkat ettiğimizde şöyle bir soru oluşuyor: Niçin meteryalistler bu araştırmadan kaçmak istiyorlar?

Bu sorunun cevabında şu noktayı hatırlatmak gerekir ki: İnsan, güdülerinden birini öne geçirip o güdüsüne uymakta aşırı giderse, artık diğer güdülerinin isteğine uyamaz. Aynen bir aşık gibi ki, kendi varlığını tamamen aşkı yoluna adanmış ve hayatın diğer yönlerini düşünmekten kalakalmıştır.

Böyle birisi, kendisine yapılan her eleştiri karşısında bir mazeret uydurmaya çalışır veya serbest ve normal yaşantının eksikliğini ispat etmeğe çalışır. Ona verilen öğütlere karşı, kendi aşk şarkılarını okur ve kendi meczupluğunu örtmek ister. Metaryalist düşünceye sahip olanlar da kendi maddi tutkularını gizlemek için, bu tür söz ve mazeretlere yeltenmişlerdir.

- 1- Onlar diyorlar ki: Fikirlerimizdeki bunca hata ve yanılgılara rağmen, bu tür araçla nasıl doğru bir neticeye varabiliriz? Sadece bilimsel araştırmalar his ve tercübeye dayandığı için, onun sonuçlarına güvenebiliriz. Ama tabiat ötesi ile ilgili konularda bu özellik olmadığı ve hiç bir deney sahasına girmediği için, tabiat ötesini anlamaya bir yol yoktur, dememiz gerekir.
- 2- Bizim hislerimiz, sadece maddenin etkisi sonucu oluşan izleri algılayabileceğine göre, kendimizin dışında olan hiç bir gerçeği algılamaya gücümüz yetmez. Bu algı ve fikirlerin değerlerinin pratiksel yönüdür; yani, insan bu algılar vasıtasıyla kendi hayatını sürdürüp kemale ulaştırır. Bundan başka, fikir ve algının bir sonucu yoktur.
- 3- Yaratıcıyı tanımak hususunda işletilen nedensellik ilkesini sadece çağrışım haddinde kabullenebiliriz. Çağrışım ise, sadece hissin geçerli olduğu yerlerde kullanılabilir.
- 4- Bizim hüküm ve yargılarımız maddi vakıalarla ilgili olarak, varolan sorunları açıklamak ve yorumlamak için ortaya attığımız teorilerden ibarettir. Bilim dallarında oluşan gelişme sonucu, sürekli olarak daha kapsamlı ve yeni teoriler ortaya atılmakta ve bu teoriler eski teorilerin yerini almaktadır.

İlkel insan, bir çok olayların maddi nedenini bilmediği için, meçhul olan tabiat ötesi bir veya birden fazla nedenin varlığını farzederek, kendi neden arama hissini doyurmaya çalışıyordu.

Ama bugün, bir çok hadisenin nedenini biliyor ve diğer nedenleri de keşfedebileceğini de umuyor. Artık bu eski faraziye (yaratıcının varlığına) ihtiyacı yoktur.

Çünkü, bilimlerin ilerledikçe maddenin sırları daha bir açıklık kazanmış ve insan ile madde arasındaki hayatı mücadele sonucu, maddeye galibiyet sağlamış ve neticede tabiat ötesine ve özellikle yaratıcıya ve ahirete inanç daha bir zayıflamıştır. Hatta yaratıcı hakkında düşünmek, bir milletin toplumsal ve ekonomik yönden geri kalmışlığının sonucudur. Umutlarını kaybeden bir fert veya millet, kendisini yaratıcı fıkriyle avutmak ve toplumsal ve ekonomik mahrumiyetlerini, ölüm ötesi hayatı, mutluluklarla unutmak ister.

Bu yüzden sömürgeci bir grup insan, mahrum sınıfların fikrî zaaflarından yararlanarak dinî inanç adı altında bazı fikirleri onlara empoze etmişlerdir. Diğer aleme ait, mutlu hayat vaadiyle onların intikam alma hissini öldürüyorlar. Dinî inanç neticesinde bir grup züht ve ruhbaniyete meylederek karanlık mağaralara çekilirken, bir grup da fakirlik ve mahrumiyetin pençesinde ezilmekte ve diğer bir grup ise diğerlerinin zahmetleriyle oluşan nimetlerde refahlarını sürdürüyorlar.

5- İnsanın hayat ve varlık sahnesinde oluşan bütün bilimsel deneylerde tabiat ötesinden hiç bir iz ve alamet göze çarpmamaktadır. İnsanın, önceleri bilinçsizlik yüzünden tabiat ötesinde nedenini aradığı bir çok olayın tabii nedeni artık keşfedilmiş bulunmaktadır. Öyleyse yaratıcı diye bir şey yoktur; eğer var olsa da onun varlık ve yokluğu bizim için bir şeyi değiştirmez. Bu yüzden de bu araştırmayı yapmanın, sınırlı vaktimizi öldürmekten başka bir yararı yoktur. Çünkü bu iş, bizi hayat mücadelemiz için gerekli olan madde üzerinde araştırma yapmaktan alıkoyar.

6- Diyorlar ki, bu araştırmanın bir sonucu yoktur. Çünkü, eğer her şeyin bir yaratıcısı vardır, diyerek yaratıcıya inanırsak, o zaman yaratıcının da bir yaratıcısını aramak gerekecektir. Çünkü her varlığın ister istemez bir nedeni vardır.

7- Diyorlar ki: Eğer bir yaratıcı olsaydı maddenin evrimi sonucu oluşan bunca faydasız ve yararsız varlık varolmazdı. Ve dünyada olan bunca zulüm ve haksızlıklar vücuda gelmezdi.

Bu ve benzeri sözler metaryalistlerin ortaya attıkları sözlerdir; biz önceki makalelerde değişik konular arasında bu boş sözlerden bazılarının cevabına değindik, bazı sözlerin de cevabı gelecektir.

Ama geçmişî hatırlama ve gelecekteki konulara bir örnek olsun diye, bu sözlerin cevabına kısa bir şekilde değineceğiz:

1- "Tabiat ötesinde araştırma yapmak, bu tür bir araştırmada çok hata ve yanlışlık oluyor diye güvenilir değildir ve bu dalda araştırma yapmamak gerekir. Oysa ki, maddi bilimlerdeki araştırma his ve tercübeye dayanıldığı için böyle değildir" diyenler, eğer biraz düşünüp kendilerine gelecek olsalar görürler ki, ortaya koydukları bu fikrin doğru bir temeli yoktur.

Çünkü onların bu soruları bile maddi olmayan bir husus hakkında akıl yürütmekten ibarettir. Onlar, bu sorularını fizik ve kimya vb. alanlardaki deneylerden elde etmiş değillerdir. Onları his ve deneyden oluşan sonuçların güvenilir olduğuna rehberlik eden ve onların da cetrî olarak

kabul etmesine sebep olan şey, diğer bir alanda da eğer böyle bir kılavuzluğu olursa kabul etmeleri gerekir.

His ve deneyin yaptığı iş sadece bazı olay ve olguları oluşturarak veya onları göstererek hakkında hüküm vermeğe hazırlamaktır. Bu hususlarda hüküm vermek ise, başka bir şeye aittir.

İnsan o şeyin his ve deneyin sonucu hakkındaki hükmünü başka bir his ve deneyin yardımıyla kabul etmiyor; bunu bir nevi cebir sonucu kabul ediyor. Bu şeyin hükmü ise, her yerde aynıdır ve zarurete dayanmaktadır.

Üstelik, eğer insanın bu alanda araştırma yapması temel olarak yanlış olsaydı, insan asla fitrî güdüsüyle bu alanda araştırma yapmaya meyletmezdi.

Gerçek bir varlığın gerçek bir hareket ve eğilimle bir yöne yönelip, ona doğru harekete koyulmasına rağmen ne yönün ve ne de hedefin asla var olmadığını düşünmek nasıl mümkündür?

2- "Bizim bilgilerimizin sadece pratiksel değeri vardır; biz sadece onların hissi eserlerini kendi hislerimiz vasıtasıyla algılayabiliriz. Ama bu idraklarımızın, dış gerçekleri doğru şekilde yansıtip yansıtmadığını ispat etmek için bir delilimiz yoktur" diyenler eğer iyice düşünecek olsalar görürler ki:

a) Hissî algıların ve kendilerinin dışında olan şeyler (evren) hakkında tam bir şüphecilik içindeler. Bu yüzden onların başkaları hakkında söyledikleri sözün bir değeri kalmaz.

b) Kendilerini algılamak, hissî algıları ve hissi algılarının gerektirdikleri gibi bir çok bilgilerini gerçek olarak kabul etmişlerdi. Öyleyse, tabiat ötesi hakkındaki söz ve algıların da bu türden olmasında ne gibi bir sakınca olabilir?

c) Bu tür araştırmaların ilmî bir değere sahip olduğuna itiraf etmişlerdir.

3- Necen-sonuç ilkesinin, bir nevi çağrışım sonucu oluştuğunu söyleyenler ise, bu zatlar temelden şüpheli insanlardır ve biz bu yöntemin cevabını 3. ve 9. makede verdik ve temelsiz olduğunu ortaya koyduk.

4- "Bizim kesin bilgilerimiz, gerçekte ihtiyaç gereği ortaya atılan faraziye ve teorilerden ibarettir. Bu gün yaratıcıya inanmak faraziyesi, alanından çıkmış bulunmaktadır" diyenler ise geçmiş makalelerde ispat ettiğimiz gibi şüphelidirler.

Bu sözün anlamsız olduğunu isbatlamak için, şu noktaya dikkat etmek yeter ki, bu sözün

kendisi kendisinin cevabını vermektedir. Çünkü bizim kesin bilgilerimiz, gerçekte ihtiyaç geçeği, ortaya atılan faraziye ve teorilerden ibarettir. "Bizlerin sabit bilgileri yoktur" demek istiyorlar. Oysa ki, bu söz doğru sayılsa kendisi bile değişmez bir gerçek olarak kabul edilmelidir. Ve bizzat bu söz, kendisinin yalan olduğunu ortaya koyuyor.

İlginç olan şu ki, bunlardan bazıları bu noktayla karşılaşınca, bu eleştiriyi halletmek için "Bütün önermeler ve bilgiler değişken ve kulliyattan yoksundurlar; sadece bu önerme (bütün önermeler değişken ve kulliyattan yoksundur) önermesi hariç." Böyle gülünç bir istisna yaparak, ikinci bir genel ve sabit önerme ispatlamış oluyorlar.

"Yaratıcıya inanmak fikri, insanın zaaf ve iktisadı çöküşünden kaynaklanıyor" sözüne gelince, bunun cevabını makalenin başlangıcında verdik ve yaratıcı hakkında araştırmak insanın fitratından kaynaklanıyor ve maddeye tapmakla yaratıcıya inanmak arasında ters orantı olduğunu söyledik. Gerçekte yaratıcıya inanmak insanın maddi mahrumiyetinden kaynaklanmıyor. Maddeye eğilim ve maddi hayatı ön plana çıkarmak, yaratıcıya inanmaya engel oluyor. Çünkü, güdülerden her hangi birinin gereklerine haddinden fazla önem vermek insanın diğer güdülerini zayıflatıyor.

Bu sözün delili ise şudur: Maddi mahrumiyetin yanısıra, eğer bir yerde (alçaltıcı şehevi duygular gibi) insanın eğlendirici güdülerinden biri daha çok güçlenirse, yine de yaratıcıyı tanımak eğilimi zayıflar.

Öte yandan, hayatlarında bir nevi fikrî ferağatleri olan ve aşırılıktan uzak bulunan insanlar, daha fazla yaratıcı hakkında düşünmeye eğilim gösterirler. Genel olarak, fikrî uğraşlar maddi zevklere dalmakla çelişmektedir.

"Yaratıcıya inanmak fikrini sömürgeciler ortaya çıkarmışlar" sözüne gelince, bu sözün cevabını da açıklamış bulunuyoruz. Üstelik şu hususa dikkat etmek gerekir ki, bir fikri kötüye kullanmak, asla o fikrin batıl ve temelsiz olduğuna delil olamaz.

Hepimiz biliyoruz ki, insan varolup toplumsal hayatın başlamasıyla sürekli olarak, fitratı gereği ideal, temiz ve salih bir toplum oluşturmak istemektedir. Bütün bu çabasına rağmen (arkeologların görüşünce), bu çabadan yüz binlerce yıl geçmesine rağmen, fırsatçıların garyı meşru çabaları sonucu, böyle salih bir toplumsal düzeni dünya çapında oluşturmaya muvaffak olmamıştır. Acaba bu yüzden bu hedefin kutsal bir hedef olmadığını söyleyebiliriz mi? Veya bu hedefi sömürgecilerin oluşturduğunu söylemek mümkün müdür?

Gerçekte insanların dikkatini toplayan her hedef ve yöntem bulunur bulunmaz bir takım sömügeciler bu hedef ve yöntemlerden kendi çıkarları doğrultusunda yararlanmaya çalışacaklardır. Bu hedef ve yöntemler ister doğru olsun ister batıl.

5- "Dünyanın dört bir yanında gerçekleşen bilimsel deneylerde, yaratıcından bir iz bulunmamıştır" diyenlere gelince, bunlar yaratıcı ve Allah kavramının gerçeğini anlayamamış ve yaratıcıya inananların maksadının ne olduğunu çözememişlerdir.

Yaratıcıya inananlar, O'nun diğer maddi nedenlerin sırasında yeralan bir neden olduğuna inanmıyorlar. Onlara göre alemdeki olaylardan bazısının nedeni, maddi nedenler ve diğerlerinin de oluşturduğu yaratıcı değildir. Yaratıcıya inananlar, bütün maddi sonuç ve nedenlerden üstte bulunan bir nedene inanıyorlar ki, onun her şeye nisbeti eşittir.

Yaratıcıyla (Allah'la) diğer maddi neden ve sonuçlar bu yönden el, kalem ve kalemin yazısı mesabesinde düşünülebilir. Acaba, kalemin yazılarına ister yalın ve ister görme araçlarıyla donanmış gözlerle ne kadar baksak da bu yazıların kalemin ucundan döküldüğünü görüyoruz ve bundan başka bir şey görmüyoruz ve sonuçta, yazının oluşumunda el diye bir şey yoktur, diyebilir miyiz? Elbette bu görüş doğru değildir. Çünkü kalem ve onun ucundan dökülen her şey, el vasıtasıyla bu işi görüyorlar. Bunun için de yazılardan bir kısmı ele ve diğer kısmı ise kaleme aittir, demek de doğru değildir.

Ne kadar üzücüdür ki, insanların bilimsel çaba ve araştırmaları, asırları geride bırakmasına (ve geniş boyutlu gelişmeler kaydetmesine) rağmen, yine de bilim adamı olduğunu iddia eden bazı kimseler, uygarlıktan uzak kalmış kimseler kadar bile kendi fıtrî güdülerinden doğru şekilde yararlanmaya güçleri yetmiyor. Bilimden yoksun bir insan, kendi fikirlerini açıkça anlatmaktan aciz olmasına rağmen, kendi fıtratıyla bütün evrendeki neden ve sonuçların bir yaratıcısı olduğuna inanmaktadır. Evrendeki bir takım olayların maddi nedeni ve diğerlerini ise yaratıcının eseri olduğunu ileri sürmüyor.

Ama bilim adamı olduğunu iddia eden bu zat, "Labaratuarda yaratıcı (Allah'tan) bir iz yoktur" diyor. O bilemiyor ki, eğer bir yaratıcı var ise (nitekim vardır da) labaratuar, deneyci, deney alanı ve deneyin kendisi bütün yan kolullarıyla birlikte, top yekün O'nun eseridirler ve O'ndan meydana gelmişlerdir.

Bazıları hatta şöyle demişlerdir:

"Bu faraziyyeye ihtiyaç olmadan yaşayışımızı ve ilmî araştırmalarımızı sürdürebiliriz. Bu hususta araştırma yapmaya ihtiyacımız yoktur. Bu tür araştırmalarla uğraşmak bizleri ilkel insanlar durumuna düşürüp, maddi alandaki araştırma yolunu bizim için açık tutan hayatın tatlı imkanlarından yararlanmamızı önler."

Bu sözü söyleyen bilmiyor ki, eğer karın ve karından aşağıdaki güdülerini bu şekilde doyurmaya çalışırsak o zaman fitrî güdünün isteklerini nasıl karşılamamız gerekir?

Elbette bu söz sahibi, fitrî güdülerin isteklerini yerine getirmemenin ne anlam taşıdığının farkında değildir; ama bu şahıs bilmelidir ki, her varlığın varlık, değer ve kemali onu özel yapısı ve varlık güdülerıyla uyumlu olan şeyde aranmalıdır. Bu uyumdan çıkıldı mı, o varlık kendi değerini yitirir, sadece olgunluk ve kemali sözde kalacaktır.

Eğer insan sadece bir fitrî güdüsünü, örneğin yemek isteği veya cinsel ilişki güdülerini taşısaydı her ne kadar bu güdüler hususunda aşırı gitseydi de bir o kadar kemali artmış olurdu. Ama gerçek şu ki, insanın yapısında diğer bir çok güdüler de yerleşmiş bulunmakta ve bu çeşitli güdülerin varlığı insanı, birinde aşırı gitmemeğe ve güdüler arasında dengeyi korumaya çağırıyor. Maddi güdülere kendi haddince ve maddi olmayan güdülere de yine kendi haddince.

6- "Yaratıcı hakkında inceleme yapmak bir yere varmaz. Çünkü, eğer nedensellik kanunu gereği, evrenin bir yaratıcısı olduğuna inanırsak, yaratıcının da bir nedeni olduğunu kabul etmemiz gerekecek" diyenlere gelince, bunlar konuyu birbirine karıştırıyorlar. Çünkü nedensellik kanunu, her varlığın bir nedeni olduğunu ifade etmez; bu kanun, sadece her olgu (sonradan oluşan şeyin) bir nedeni olduğunu ispatlamaktadır. Yani, olmayıp da sonradan varolan her şeyin oluşması için bir nedene ihtiyacı vardır. 9. maktelede bu konuyu genişçe açıkladık.

7- "Eğer yaratıcı olsaydı, bunca erkeklerde meme, ev tavuğunun kanadı ve bazı kara kuşlarının ayaklarının arasındaki perde gibi evrim sonucu artık bir yararı kalmayan bunca şaylere şahit olmazdık. Yine bunca kötülük ve sıkıntı meydana gelmezdi" diyenler de yine konuyu karıştırmış ve nisbî ve izafî varlıkları gayr-i izafî varlıklardan ayırt edememişlerdir.

Bunların sözü, iki bölünden oluşmaktadır: Birinci bölümde, bunlardan sormak gerekir ki; hangi delile dayanarak memenin tek faydasının süt vermek olduğunu ve başka bir yararı olmadığını söylüyorsunuz? Veya kuşların parmaklarının arasında bulunan perdenin sadece yürümeye

yaradığını, başka bir faydasının olmadığını iddia ediyorsunuz?

Evet, varolan gerçek şu ki, insan bazı yerlerde, örneğinin kadının memesinden, ördeğin ayaklarında olan özelliği görüp, kanıtsız ve cahilce bir genellemeye girişmiş ve aynı özelliğin her yerde olmasını istemiştir. Yani yersiz bir kıyaslamada bulunarak, bir şeye ait özelliğin diğerinde olmasını beklemiştir. Bunu "İnsanın ruhu benim cerrahlık bıçağım altına girmedikçe, onu kabul etmem" diyen bir cerraha benzetebiliriz. Çünkü, böyle bir cerrah zannediyor ki, varolan her şey mutlaka kesilmelidir.

Sözlerin ikinci bölümünde ise, bu adamlar şer, bozgunculuk ve diğer uyumsuzlukların, varlıkların gerçek yönlerinde değil, diğer varlıklara orantılı olarak düşündüğümüzde ortaya çıkıyor. Yararıya (veya her tam nedene) ait olan şey, varlıkların gerçek varlıklarıdır; izafî ve hayalî varlıkları değildir.

Mahrum, yoksun ve mutsuz bir kimse mutlu bir insan ile mukayese edildiğinde bu tür sıfatları alır. Ama kendi nedenine göre zarurî, cebrî ve olması gerektiği şekildedir.

Biz bu konuyu, bu makalenin sonlarına doğru açıklayacağız. Bu tür temelsiz sözlerin kaynağı şudur: İnsan, kendi normal bilgilerini, fikirlerinin alıştığı şeyleri duyduğu ve karşılaştığı her şeyi yorumlamaya kalkışıyor. Ve görmedikleri şeyleri de gördüğü şeylere kıyas ediyor. Diyorlar ki: Eğer yaratıcı varsa nerededir? Hangi yöndedir? Niçin huzurlu ve çelişkisiz bir evren yaratmamış? Niçin bunca haksızlık ve haddini aşmalara cevap vermiyor? Niçin kendi dostlarını himaye etmiyor? ve...

Onların sözlerinde bu tür çürük ve temelsiz sözlerden yüzlerce hatta binlercesine rastlamak mümkündür.

Aynen, genel hareket kavramı karşısında "Eğer hareket kavramı doğru ise, bizler hareketi yiyebilmeliyiz ve giyebilmeliyiz" diyenlerin sözüne benzer. Yine bu tür sözler "Eğer elektirisite varsa gelsin onunla güreşelim" diyen güreşçinin sözüne benzer.

-----

- "Tarih-i Edyan" kitabında, şöyle bir soru söz konusu edilir: Başında "Allah" mefhumu yer alan dini mefhumların ortaya çıkışının sebebi nedir? Nasıl oldu da beşer bu mefhumla ilgi duyarak peşinden çok önem verdiği bir takım sünnet ve amelleri yerine getirmektedir? Bu soru gerçekte

şu yöndedir: Beşer, kendi tarihi boyunca niçin "Allah" düşüncesine kapılarak Allah'ı aramaya başladı? Beşeri "Allah", "din" ve "tapınma" mefhumlarına sevkeden etken ve hedef nedir? Acaba o etken, aklî ve mantikî bir etken midir, yoksa psikolojik ve toplumsal mıdır? Psikolojikse, acaba fitrî ve zatî bir eğilimden mi kaynaklanıyor, yoksa ruhun bazı olaylar karşısında yapmakta olduğu bir türlü tekpi midir?

Bildiğimiz gibi, en eski zamanlardan beri beşerin ilgisini çeken bir çok meseleler vardır. Genel illiyet ve maluliyet, has anlamda illiyet ve maluliyetler, falan ilacın filan hastalıkta etkisi, güneş ve ay tutulmasında yer, güneş ve ayın etkisi vb. gibi.

Bu gibi meselelerin aklî ve mantikî delilleri vardır, yani beşerin ilgisini böyle meselelere çeken, onun aklî tabiat ve fikrî istidadıdır. Bu gibi meselelerin psikolojide veya sosyolojide yerleri boş değildir, yani, "bu mefhumların, beşerin düşüncesinde oluşmasına sebep olan harici etken nedir?" sorusu yersizdir.

Çünkü beşer düşüncesi tabiatının gereği, mantikî olarak bir takım meseleleri kabul etmeği gerektiriyor. Bazen beşerin asırlar boyu kabul ettiği bir şey hata ve yanlış olabilir, buna rağmen bu yanlış ve hatalı düşüncenin sebebi, beşerin aklî ve mantikî istidadı olabilir. Örneğin, eski gök bilim ve tabiat hakkındaki görüşlerin bir bölümü yanlıştı; ama beşeri bu yanlış düşünceye sevkeden etken de yine onun aklî ve mantikî istidadı ve düşüncesidir.

Fakat bir takım meseleler de vardır ki, kesinlikle beşerin aklî ve mantikî istidadının dışında bir şey, onlara sevkedilmesinde etkili olmuştur; mesela, bazı şeylerin uğursuz oluşuna inanmak gibi. Bir çokları "13" sayısının uğursuz oluşuna inamaktadırlar. Kesinlikle bu inancın ortaya çıkışında, aklî ve mantikî istidad dışında bir etken etkili olmuştur. Çünkü, akıl ve mantık açısından 13 sayısıyla diğer sayılar arasında beşerin mantık ve düşüncesinin yanılmasına sebep olduğu ihtimal verilecek en küçük bir fark yoktur.

Böyle meselelerin ortaya çıkmalarının, yaygınlaşmalarının sebebinin araştırılması, beşerin akıl ve mantık alanının dışındaki illetlerinin meydana çıkarılması aklî ve mantikî ortamı olan meselelerin aksine bu gibi inançlar hakkında bir takım faraziyeler ileri sürülebilir. İnsanın insan oluşu, onun aklî ve fikrî istidadı bu meselelerin ortaya çıkması için

yeterlidir. Yine beşerin fikrî ve zatî eğilimleriyle ilişkisi olan meselelerde de dış illetler hakkında

bahsetmek ve onların meydana gelmesinin kaynağı için faraziyeler peşine gitmek de yanlış bir iştir. Örneğin, beşer yaratıldığı günden itibaren ailevi bir yaşama sahipti ve bazı bilginlerin tabirice, beşerin beşer olmadan önce, yani onun hayvanî fikirlere sahip dedelerinin de ailevi yaşamı vardı. Ailevi yaşam beşerin tabii isteğidir.

Beşerin bedenî ve ruhî tabiatı ve yapısı onun karı-koca konusuna ve ailevi meselelere ilgi duyması için yeterlidir. O halde, beşerin ailevi yaşama ve karı-koca hayatı fikrine kapıldığı bahsedilemez.

"Allah", "din" ve "tapınma" mefhumlarının, beşerin akli ve mantıki tabiatıyla bir ilgisi olması ve onun fitrî ve zatî eğilimleriyle ilişkisi olması, beşerin onlara ilgi duyması ve onlara yönelmesi için yeterlidir. Ve eğer bunların hiç biriyle ilgisi olmazsa, onlar için has (özel) psikolojik veya sosyal illetler aramak zorundayız.

Korku, cehalet, sınıfsal imtiyazlar, toplumsal mahrumiyetler, cinsi mahrumiyetler dinî mefhumların doğuşunun ve beşerin Allah'a yönelişinin kaynağını bilenler, daha önce mantıkî ve aklî bir etkenin veya fitrî ve zatî bir eğilimin söz konusu olmadığını farzetmiş, Allah ve diğer dinî mefhumlara inanmanın, "13" sayısının uğursuz oluşuna inanma türünden farzetmiş ve sonra onu tevcih etmeye çalışmışlardır. Aksi durumda, mantıkî ve fitrî bir etken varken böyle farzîyelerin yeri yoktur.

Biz, şimdilik fitrî eğilimler hakkında bahsetmiyoruz ve bu bahsi sonraya bırakıyoruz; konuyu sadece mantıki etken açısından inceliyoruz.

Diyoruz ki, beşer en eski zamanlardan beri, illet ve maluliyet mefhumunun farkına varmıştır, bu da onu bir kaynak ve başlangıç noktasına yönlendirmek için yeterlidir. Ve en azından, "Acaba bütün varlıklar ve olaylar bir yaratılış kaynağından mı meydana gelmişlerdir?" sorusunu onun zihninde oluşturur.

Ayrıca, beşer en eski zamanlardan beri, alemin insanı hayrete düşüren düzenini görüyor, kendi varlığını bu düzenli ve dakik teşkilat içerisinde görüyordu; bu da, bu düzenli teşkilatın, bu düzenli hareketlerin hepsinin bilinçli, bilgili, müdebbir bir kaynaktan kaynaklandığını bilmesi için yeterlidir.

Şimdi diyoruz ki, acaba bu akli ve mantıki etkenlere rağmen yine de sosyal veya psikolojik bir etken mi aramamız gerekiyor? Görüldüğü gibi kesinlikle, "Allah'ın varlığının isbatının fitrî olmadığını farzetsek bile, Allah hakkında bahsetmenin kendisi fitridir."

O halde, "Beşer niçin Allah hakkında bahsetmiş ve etmektedir?" sorusu hakkında mantikî ve aklî istidad dışında, başka bir etken aramamak gerekir.

- Allah hakkında bahsetmenin fitrî olduğunu söyledik.

Burada şöyle bir soruyla karşılaşıyoruz: Eğer Allah hakkında bahsetmek fitrî ise, niçin bütün beşer fertleri bu bahse ilgi duymuyorlar? Niçin sadece mahrumlar ve boş adamlar buna ilgi duymaktadırlar? Her ne kadar ilim ve medeniyet ilerleyip, beşer ciddi ve gerçek meşguliyetler buluyorsa, neden bir o kadar da bu bahse harareti azalıyor?

Geçmişte beşerin meşguliyetinin genelini "ilahiyat" oluşturunuyordu. Fakat bugün ya genel eğitimde bu meselelerin bir yeri yoktur, ya da eğer varsa çok azdır; bu da bu meselelerde, beşerin hararetinin ilgisinin azaldığını göstermektedir. Yeni ilmî değişimin başında yer alan Dekart, Allah'ın varlığını kabul eden bir kişi olduğu halde, açıkça "Ben vaktimin sadece çok az bir bölümünü ilahiyata harcıyorum, çoğu zamanlar riyaziyat (matematik) ve tabiatla geçirmekteyim" demektedir. Dekart'tan sonra, zamanla bu ilgi ve hararet azaldı, öyle ki bazı milletlerde sıfıra ulaştı.

İlahiyattan bahsetmek fitrî olsaydı, ilim ve medeniyetin ilerlemesiyle azalmaz ve bazı yerlerde sıfıra ulaşmazdı. O halde beşerin bu mana ve mefhumlara yönelişinin sebebinin, beşerin zatî fitratının dışında bir şey olduğu anlaşılmaktadır.

Bu sorunun cavabı şudur: Bir bahsin fitrî oluşu, her zaman herkesi kapsamayı gerektirmiyor; nitekim, hiç tabii alaka ve ilgi de böyle değildir. Sanat ve güzelliğe ilgi duymak fitrî bir ilgidir. Ama bu, beşerin yegane meşguliyeti sayılmamaktadır.

Evet, genel olan fitrî alaka ve ilgi hakkında, her zaman ona karşı fazla ilgi duyan kimseler ve onu kendine ihtisas dalı seçen kimseler vardır.

İlahiyat hakkında da her zaman bu meselelere her şeyden daha fazla ilgi duyan ve bütün vakitlerini tam bir rizayet ve neşeyle bu meselelere harcayan kimseler vardır. Nitekim, büyük bir ilgiyle bütün vakitlerini sanat ve güzelliğe harcayan kimseler de vardır.

İkincisi: Beşerin fitrî olarak ilgi duyduğu şeyler bir-iki tane olmayıp fazla olduğu için, ister istemez ilgi duyduğu bazı şeylerle meşguliyet, ilgi duyduğu diğer şeylere meşguliyeti azaltır ve hatta bazen onları tamamen unutuverir. Bir öğrenci, eğitim ve öğretim ortamında olduğu müddetçe, büyük bir ilgi ve aşkla ilmî araştırmalar yapar ve onlardan zevk alır. Ama öğrenimi

bırakıp kendi vatanına dönerek yakınlarının ziyareti, toplu olarak gezi vs. ile meşgul olduğu zaman, ilme alakası azalır; öyle ki, kendisinde düşünme ve araştırmaya karşı bir ilgisi bulamaz.

Oysa beşerin araştırma ve incelemeye ilgi duyması, onda fitî ve zatî bir şeydir.

Dine ilgi duymak da böyledir, ortamın şartlarına bağlıdır; yani maddiyata ilgi duymaya sebep olan şeylerin olup olmamasının bu ilgi ve alakanın azalıp çoğalmasında önemli bir etkisi vardır.

Ayrıca, her fitrî ilgi, fitrî olmasına rağmen hatırlatmaya muhtaçtır. İlâhi hatırlatmaların, yani beşeri, Allah'a ve kendini yaratana yönlendiren şeylerin olup olmaması, bu ilginin azalıp çoğalmasında etkilidir. Beşere, onları hatırlatan şeylerin olup olmamasının etkili olmadığı hangi tabii eğilimi var. Yemeğe eğilimi böyle midir? Cinsi eğilim böyle midir?!

O halde, beşerin, haddinden fazla cazip ve çekici olan bugünkü maddi meşguliyet ve tutkularını, manevi alanlarda araştırıp bahsetmeye ilgi duymasının azalması çok sade ve tabiidir. Ancak, bu tutku ve meşguliyetler, beşerin bu meselelere ilgisinin tamamen yok olmasına sebep olmaz.

Günümüz dünyasında, ilâhi meseleler hakkında düşünme ve çalışma, öğretim ve öğrenim, araştırma, yazma ve konuşmalar az değildir.

Her yıl, dünyadaki bilginler bu konularda onbinlerce kitap ve makale yazmaktadırlar. Bu kitap ve makalelerin okuyucuları, diğer ilmî ve edebî makalelerden daha fazla olmasa az da değildir.

- İkinci soru şu alandaydı: "Acaba bu bahis doğru mudur?" Bu bahsin doğru olmadığı alanındaki görüş, bu mana ve mefhumları anlayabilme alanında, beşerin aklî ve fikrî cihazını yetersiz bildiğimiz durumda ortaya çıkmaktadır.

Bu görüş, hem filozoflardan bir grup arasında ve hem de şariatçılardan bir grup arasında ortaya çıkmıştır. Hissiyatçı filozoflar, beşerin idrak ve anlama bölgesinin hissiyat olduğuna, hissiyat sınırının dışına çıkamayacağına, beşerin hissiyatının sınırı dışındaki bir şeyi, ne kabul edebileceğine ve ne de reddecebileceğine inanmaktadırlar.

Filozoflardan bu grubun görüşü, hem ilâhi filozoflarla ve hem de maddi filozoflarla farklıdır; çünkü bu iki grup, beşerin düşünce ve zihninin hissiyatın ötesinde (isbaten ve nefyen) araştırma yapabileceğine inanmaktadır.

Avrupalı bazı ilâhi filozof ve bilginler de ilâhî meseleler meydanında aklın kemmiyetini genel

olarak yetersiz bilmiş ve marifeti ilham ve işraka munhasır bilmişlerdir. Paksal ve Bargsun bu gruptandır.

Biz hissiyatçı filozofların cevabını birinci ve ikinci cildin dipnotlarında verdik. Bu gruptaki bilginlerin cevabı da geçmiş makalelerdeki bahislerden alınabilir. Ayrıca, ileride de onun hakkında bahsedeceğiz.

Muteşerrialardan bir grubu da beşerin aklının tabiat ötesi gerçeklerini idrak edemeyeceğine ve bu meselelerinde, ameli meseleler gibi uyulması gerektiğine inanmaktaydılar. Bunlardan bazılarına göre, Allah Teala'nın hiç bir sıfatı, hatta O'nun yeganeliğinin bile aklî delillerle ispat edilemeyeceğine inanmaktaydılar.

Diyorlar ki: Biz, Resulullah (s.a.a) ve İmamlar (a.s) dediği için Allah birdir diyoruz, yoksa aklî açıdan Allah'ın bir olduğuna dair hiç bir delil yoktur. Bunlar, Allah Teala'nın isimlerinin tevkifi olmasını bahane ederek, ilahi maarif doğrultusunda her türlü çalışmadan sakınmış,

hatta ona muhalefet etmişlerdir. Bu gruba İslam filozofları "Muattala" ismini vermişlerdir. Çünkü bunlar, aklın ilahi meselelerde tatil edildiğine inanmaktadırlar ve bu meselelerin araştırılıp incelenmesi söz konusu olduğunda, akla tatil ve istirahat etme emrini verirler. Bu grubun da bir takım delilleri vardır, ancak; şimdi onlar hakkında bahsedip, eleştirmenin yeri değildir.

Kısaca bu görüşü şöyle eleştiriyoruz: Muettele'nin dayandığı İslam eserlerinde, sadece tatil emri verilmemekle kalmamış, aksine bu meselelerde akıl ve düşünceyi kullanmaya dair bir çok tekid ve teşvikler edilmiştir. İleride, Allah'ın sıfatları hakkında bahsederken Muettele'nin görüşünü genişce nakledecek ve eleştireceğiz.

- Bu bahsin faydası şudur: Birincisi, bir bahis üzerinde beşerin aklî ve fikrî incelemeleri yapılırca, onun faydasını sormak yanlıştır. Çünkü onun kendisi faydadır, faydanın faydasını sormak da yanlıştır. Beşer ne başını, ne sonunu ve ne de kaynağını bilmediği bir alemde yaşıyor. Tabiatıyla onun başını, sonunu ve kaynağını bilmek ister. Diğer faydalar dışında bunu bilmenin kendisi, onun için istenilen bir şeydir. Her ilmî meselenin ilmî bir faydası olması gereksizdir.

İkincisi, Allah'a iman ve inanç, beşer hayatında en gerekli ve en faydalı inançlardandır. Kişisel açıdan Allah'a iman ve inanç; ruha huzur veren, ahlaki faziletleri destekleyen ve sosyal

açından da kişilerin birbirleri karşısında haklarını, adaleti ve kanun gücünü tazmin eden bir olaydır. İman ve Allah'a inancın faydaları, bu yazımızın kapasitesinin dışındadır.

- Maddiyet iki kısımdır: 1- Felsefi maddiyet. 2- Ahlaki maddiyet.

Felsefî maddiyet, bir insanın felsefi bakış açısının maddi oluşudur, yani madde ve maddeyle ilgisi olan şeylerin dışında hiç bir şeyi gerçek bilmemesidir.

Ahlakî maddiyet bir kimsenin amel ve ahlak açısından maddi olması demektir. Yani, sadece maddi ve hayvani lezzetlere ilgi duyması, şehvi maşuk ve mabudlardan başka hiç bir şeye tapmaması demektir. Bu ikisini birbirinden ayırmak mümkündür.

Felsefe açısından maddi olan bir kimse, ahlak açısından maddi olmayıp,

ahlakî ve insanî faziletlere pratikte bağlı olabilir. Böyle kimselere her ne kadar az rastlansa da ve bu kimselerin metodlarının, her ne kadar doğru bir mantığı yoksa da yine de vardır. Elbette, maddi düşünce şekliyle, ahlaki fazilet arasında bir türlü çelişki vardır. Fakat,, bu çelişki, bazı kişilerde olup, özel bir takım sebepleri vardır.

Yine, felsefe açısından maddi düşünce tarzı olmayan bir kimsenin, ahlak ve amelde maddi olması da mümkündür.

Ancak, genelde ahlakî maddiyet, felsefî maddiyete sebep olmaktadır; ahlakî maddiyet tabii olarak insanı, felsefi maddiyeti seçmeye eğilimli kılar. Hayvanî şehvetlere dalmak, insanın amelini kendi vicdanında ve diğerlerine karşı tevcih edebilmek için, bütün maneviyatı ve özellikle onların başında gelen Allah'a inancı inkar etmesine ve maddi felsefeyi, kendi ahlaki maddiyetini makul gösterebilmek için kabul etmesine sebep olmaktadır.

Dolayısıyla maddiyatçıların eleştirilerinin, ilmî ve felsefî bir eleştiri olmaktan daha çok bahaneye benzediğini görmekteyiz. Metinde "Söylüyorlar..." başlığı altında bu konu tamamen açıklığa kavuşacaktır.

Elbette maddecilerin eleştirileri arasında, yer yer, gerçekten ahlakî maddiyetle bir ilgisi olmayan ve sırf serbest felsefî düşünce tarzından kaynaklanmış olan eleştiriler de vardır. Biz ileride bu eleştiriler hakkında genişçe bahsedeceğiz.

- Bu eleştiri, beşerin düşünme mekanizmasına yöneltmiştir.

Özetle şöyle ki: beşerin dününcesi yanılabilir. Yanılabilen bir şey ise, güvenilir değildir. O halde, beşerin düşünce güvenirli değildir. Diğer taraftan, beşerin bazı düşünceleri tücrübe yoluyla

düzeltilabilir olup güvenilebilir. Bazı düşünceleri de bu yolla düzeltilemez. O halde tecrübe yoluyla düzeltilabilen bir düşünce kabul edilebilirdir, böyle olmayan bir düşünce ise kabul edilemez. Diğer taraftan, ilahiyat meseleleri tecrübe yoluyla düzeltilebilecek bir düşünce türünden değildir. O halde bu tür meseleler güvenilir olmayıp, kabul edilemez.

Bu eleştirinin cevabı şudur: Birincisi, bu istidlal eğer doğru olursa ne ilahiyatçı, ne de maddiyatçı olmamak gerekir; aksine Laedriyun'ların yolunu izlemek gerekir. Maddeciler, bu istidlalla kendi görüşleri doğrultusunda sonuç alamazlar.

İkincisi, bunun kendisi tecrübeye dayanmayan, sırf aklî bir istidlaldır.

Eğer tecrübeye dayanmayan bir istidlala güvenilmezse, bu istidlalın kendisine de güvenilmez.

Açıktır ki, kendisinin güvenilir olmayışını kapsayan bir istidlal, güvenilir değildir.

Üçüncüsü, "Usul-u Feslefe" kitabının ikinci cildinde tercübeye dayanan bir istidlalın, tecrübeye dayanmayan, bir takım sırf aklî ilkelere dayandığını ispatladık. Tecrübenin teyid etmediği hiç bir ilkeyi kabul etmeyecek olursak, hiç bir tecrübeye dayanan ilkeyi de kabul etmememiz ve doğrudan doğruya safсатаacıları izlememiz gerekir.

Dördüncüsü, beşerin tecrübî hissiyatına dayanmaktadır. Hissin hatası, aklın hatasından az değildir. Eğer akıl, istidlalındaki hataları yüzünden güvenilmez tanıtılırsa, hisler de hesapsız hataları yüzünden güvenilmez tanıtılmalıdır.

Gerçek şudur: hislerin hata etmesi, insanın hisleri görmezlikten gelmesine sebep olmayacağı, tekrar ve tecrübeye hissin hatasından kaçınılabileceği gibi, bazı istidlalların hatası da insanın tamamen aklın istidlalını görmezlikten gelmesine ve hepsini güvenilirlişiz tanıtmasına sebep olamaz.

Beşer, madde ve şemada tam bir dikkatle ve büyük bir ihtiyat harcayarak bir takım yakinî aklî, tecrübeye dayanmayan ve şüphe edilmeyen delillere kavuşabilir. İslam felsefesinde gelen ilahiyat meseleleri, bu delillerle ispatlanmaktadır. İleride buna değineceğiz ve metinde de bu eleştiriye cevap verilecektir.

- Bu eleştiri, bir taraftan beşerin idrak ve düşüncelerinin sınırlı oluşu ve diğer taraftan ise, hislerin gerçeği gösteren yokluğuyla ilgilidir.

Beşerin düşünce ve idraklarının sınırlı oluşu, görüşü ve insanın aklı, zevahir ve cüzî olayların ötesi hakkında düşünmeyecek kadar küçük oluşu, maddiyatçılara sınırlı değildir. İlahiyatçılardan

bazıları da buna inanmaktadırlar. İslam alimleri arasında bir çokları Allah ve tabiat ötesi hakkında ilmî bahisi hoş görmüyorlar. Biz, ileride "sıfatlar" hakkında

bahsederken, onların görüşlerini nakledip eleştireceğiz. Bazı avrupalı ilahiyatçılar da bu görüştedirler. Paskal, Bergsun ve Spenser bu gruptadırlar. Paskal ve Bergsun Allah'ı akıl yoluyla değil, gönül yoluyla aramaktadırlar ve sadece gönül yolunu güvenilir bilmektedirler.

Paskal der ki:

"Dünya, merkezi her yer olan ve muhiti hiç bir yer olmayan bir küredir. Sonsuzluk sadece büyüklükte değildir, küçüklükte de sonsuzluk vardır. İnsan, ister büyüklük açısından olsun, ister küçüklük açısından sonsuzluğu idrak edemez. İnsan sadece, küçüklükle büyüklük arasındaki bir takım şeyleri anlayabilir. Nitekim, onun kendisinin varlığı da bu iki sonsuzluğun arasındadır; yokluğa (yani küçüklüğün nihayetine) nispet küll'dür ve külle nispet ise yokluktur. İnsanın ne başlangıca ilmi vardır ve ne de son ve bitişe. O halde, insanın gerçek ilme kavuşması imkansızdır; insan sadece bu ikisinin ortasındaki şeyleri anlayabilir." (Siyer-i Hikmet der Avrupa, c.2, s.13.)

Her ne kadar Paskal'ın görüşü dünyanın riyaî açıdan sonsuz oluşu olsa da ama bundan aldığı sonuç geneldir. Ayrıca, Allah'ın varlığına, akli değil gönlün tanık olduğunu (Siyer-i Hikmet der Avrupa, c.2, s.14.) vurgulayarak aklın tanıklığını kabul etmemektedir.

Hurbort Spenser de diyor ki:

"Hakikat bilinmez bir mutlaktır; bilinebilecek olan bu dünyanın olaylarıdır."

O şöyle diyor:

"Günümüzde din, ilim ve felsefeyle çelişmektedir. Din erbapları ve ilim ehilleri, birbirlerinin sırlarına çirkin müdahaleler etmektedirler ve yine her iki grup, yersiz bir iddiada bulunmaktadır. Onlar yersiz olarak, insanın idrakından üstün olan bir şey hakkında, yani mutlak zat hakkında bahsetmektedirler." (Seyr-i Hikmet der Avrupa, c.3, s.161-162.) Ama hislerin, gerçek görünümündeki yokluğu, anlama ve idrak vesilesiyle hisleri sınırlandırma meselesine gelince,

eleştirinin özeti şöyledir: Zihni suratlarla dışarıdaki gerçeklerin ilişkisi, bu suratların his mekanizmasının dışarıdaki gerçeğe davranışının malulu oluşu kadardır. Ama bu suratların

gerçeği göstermesi ve dışarıdaki gerçeği olduğu gibi göstermesi, yani teorik değeri olması sadece bir hayaldir.

Evet pratik değerleri vardır, yani pratikte onlara teorik ve gerçeği gösteren bir değer vermeden onlardan yararlanılabilir.

Dolayısıyla, tıp, fizik, kimya vs. gibi beşerin amel için istediği ilimler muteberdirler. Çünkü, pratikte hislerden yararlanılabilir. Ancak ilahi hikmet gibi teorik ilimler, yani hedefleri hakikati ortaya koymak olan, ama pratik ve amelle bir işi olmayan ilimler muteber değildirler.

Bu konuda da Usul-u Felsefe'nin birinci ve ikinci cildinde bahsettik ve şimdi bunu tekrarlamıyoruz. Burada şu kadarını demekle yetiniyoruz: Bu konu felsefi anlamda zihnî varlığı inkâr etmektir. Felsefî anlamda zihnî varlığı inkar etmek ise safsata inancıyla eşit olup, bütün ilimleri inkar etmektir. Ayrıca, eğer beşerin hisleri kesinlikle gerçeği gösterme gücüne sahip olmayıp ve teorik değerleri olmazsa, ister istemez pratiksel değerleri de olmayacaktır. Hislerin pratiksel değeri, gerçeği göstermekten başka bir şeyle midir? İleride bu eleştiri hakkında da bahsedeceğiz.

- İlet ve malulun gerçek anlamı ve onun gerçekte birbirinin peşisıra gelmekten başka bir şey olduğu, zihnin oldan elde ettiği anlam, sadece bu ikisinden birinin tasavvurunun diğerinin tasavvurunu gerektirmesi olmadığı hakkında Usul-u Felsefe'nin ikinci cildinin dipnotlarında bahsettik. Mür. c.2, beşinci makale, s.71-76.

- Bu eleştiride iki iddia vardır: Biri, Allah'a inanma düşüncesinin kaynağı beşerin cüzî (tabii) olayları tevcih ve tefsir edebilmek için, yani her olayın özel illetini ayrı ayrı izah edebilmek için harcadığı çabadır. Diğeri, Allah hakkında araştırma toplumsal ve iktisadî eğilimlerin maluludur. Devamlı mahrum ve ıstırap çekmiş kişiler,

milletler, kendi ezilmişliğini ve çekmiş olduğu acıları bu psikolojik meşguliyetlerle yatıştırmak için ve teselli vermek için bu gibi inançlara sarılırlar. Toplumun sömürücü tabakası da sömürülmüş tabakayı daha fazla meşgul etmek için, hayat gerçeğine ve çiğnenmiş haklarına dikkat etmekten alıkoymak için ellerindeki çeşitli yollarla bu gibi düşünce ve inançları daha fazla gündemde tutmaktadırlar.

Bu eleştiriyle birlikte şu konu da sözkonusu edilmiştir: Kesinleşmiş hiç bir ilmî kural yoktur,

bütün ilmî kurallar ister istemez eskilip yenileşmekte olan farziyelerdir. Her yeni farziye eski farziyeyi ortadan kaldırmaktadır.

Gördüğünüz gibi, bu iki iddiadan her biri Allah'a inanışın kaynağı hakkında ayrı bir şey söylemektedir. Birinci iddiayı, Allah'a inanışın cehalet ve bilinçsizlikten kaynaklandığını söyleyen kimseler ileri sürmektedirler. Egust Kont'un böyle bir görüşü vardır. Dolayısıyla ilmin ilerlemesinin, Allah'a inanışın yok olmasına sebep olduğuna inanmaktadır. Egust Kont, "Huda der Tabiat" (Tabiatta Allah) adlı kitabında, Flammarion'dan naklen şöyle der:

"İlim, kainat tabiatının babasını, kendi mesleğinden ayırarak onu inzivaya itmiştir. Geçici hizmetlerinden dolayı teşekkür ederek onu azamet ve kudretinin nihayetine ulaştırmıştır."

Fakat ikinci iddiacılar, bu düşüncenin toplumun düzensizliğinden kaynaklandığını vurgulamaktadırlar. Marksistler bu görüştedirler.

Birinci iddia daha kapsamlı bir ilkeye dayanmaktadır. Şöyle ki: Genel ve felsefi hükümler farziyeler türündendirler, yani beşerin olayları tevcih etmek için uyguladığı ve daha sonra onları, amelî tecrübelerinin teyid veya reddettiği ilkel seziler türündendir. Bu iddiada, meçhul bir gayb varlığı (Allah'a) inanış, beşerin hiç bir şeyden haberi olmadığı bilinçsizlik döneminde tabiattaki olayları tevcih etmek için, tabiattaki etkenlerin ortaya çıkarmış olduğu bir farziye olduğu söylenmiştir.

İlkel beşer, eşyaların özellik ve etkilerinden habersizdi ve hastalık, ölüm, tufan, deprem, ay tutulması, güneş tutulması, fakirlik, açlık, savaş, kıtlık, kar, yağmur, bitki ve hayvanların ve insanların meydana gelmesi gibi olaylarla karşılaştığı için çocukça fıkriyle "Allah" namında bir varlığın olduğunu ve bu olayları,

O'nun meydana getirdiğini farzediyordu. Fakat, daha sonra düşüncelerin doğru olup olmayışının yegane ölçüsü olan ilmî tecrübeler, tabiatın etkilerini tanıyıp onların her birinin tabiatın kendisinde bir illeti olduğunu bilince ister istemez bu düşünceye gerek kalmadı.

Ama gerçek şudur: Beşerin bütün hükümlerinin teyid ve tecrübeye ihtiyacı yoktur. -Aksine, insan aklî, felsefî veya riyazi delillerle daha önce sezmediği veya ispatı için tecrübeye ihtiyacı olmayan bir sonuca varabilir.- Beşeri Allah'a inanışa çeken şey de tabiatın cüzî olaylarının tefsir

ve tevcihi değildir.

Yazımızın başında dedik ki, Allah'a inanışın kaynağı falanca özel olay değil, tüm varlık düzeninin tevcihidir. Allah'a inanış, tüm varlık aleminin tevcihi ortamında ortaya çıkmıştır, falanca tabii olayı ve onun sebebini tevcih etme ortamında değil. Beşer zatî garizesinin hükmüyle bir taraftan bütün kainatın

-ki birbirine bağlı olan bir olaydır- nereden kaynaklandığını, bütün bu varlıkların belli bir düzende nasıl meydana geldiğini, bütün bunların kaynağının ne olduğunu düşünürken, diğer taraftan da açıkça alemin yapısında ilim ve idrakın rolünü gösteren ve tabiatı tanıma ortamında ilmî tecrübelerle ilerledikçe, gerçeğine daha çok ulaştığı yaratılış düzeni onu hekim, alim ve şuurlu bir kaynağa yönlendirmektedir.

Falan hastalığının sebebi nedir? veya deprem nasıl meydana gelmektedir? türünden cüzî bir malulun illetini elde etmek için çaba harcamaya Allah'a inanışın kaynağı olamaz. Faraza, Allah'a inanışın bir faraza olduğunu kabul etsek bile onun ismini "İletlerin illeti farazası" koymamız gerekir. Yani, bütün illet ve sebeplerin kaynaklandığı bir illet, ama özel bir malul için bir illetin farzı Allah'ın varlığıyla bir ilişkisi yoktur. Esasen, işi özel bir malulda dahalet etmek olan bir varlık Allah'a inananlar açısından Allah değildir; bilakis Allah'ın mahluklarından bir mahluktur.

İkinci iddiaya gelince; bu iddianın çürüklüğü, fazla açıklamaya gerek olmayacak kadar açıktır.

Bu söz doğru olursa, refah ve rahatlık içinde olan hiç bir zenginin Allah'a karşı bir hissi olmaması ve beşerin refah ve rahatlığa kavuştukça maneviyata karşı eğiliminin sifıra ulaşınca kadar azalması gerekiyor.

Ama gördüğümüz gerçek bunun aksidir. Mal ve servetlerini maneviyata feda eden bir çok insan vardır. Hayatlarında bütün maddi sorunların halledip, maddi açıdan bir noksanlığı kalmadığı halde, ruhlarında boşluk hissedilen ve madde alemine yönelen bir çokları vardır. Ama eleştiride geçen "bütün zamanlarda doğru olan, devamlı ve sabit hiç bir ilmî kural yoktur.

Her ilmî kural bir müddet sonra hakikatı bilinerek, er-geç yerini başka bir ilmî kurala bırakmaktadır" konusuna gelince, bu konuda Usul-u Felsefe'de "malulların değeri" bölümünde yeterince bahsedilmiştir ve burada ise ileride bahsedilecektir.

- Bu eleştiri, Allah mefhumunu ve Allah'ın varlığına inananların hangi hakikata inandıklarını idrak

edememe açısından önceki eleştiriyile aynı doğrultudadır. Metnin kendisinde bu eleştirinin cevabı, genişçe geleceği için burada herhangi bir açıklamada bulunmaktan sakınıyoruz.

- Usul-u Felsefe'nin 9. makalesinde, bu konuda yeterince bahsedilmiştir ve makalenin metninde de gelecektir.

İslam filozofları, mütekellimlerin inanç ve görüşleriyle karşılaşmaları sonucu, illet ve malulla ilgili değerli felsefî bir bahis açtılar ve o da şudur: "Bir şeyin illete ihtiyaç duymasının ölçüsü nedir?" Acaba bir şey, şey ve var olduğu açıdan veya önce olmadığı ve daha sonra olduğu açıdan, ya da kendi zat ve mahiyetinde varlık ve yokluk imkanına birlikte sahip olduğu açıdan veya başka bir açıdan illete mi muhtaçtır? Biz o makalenin dipnotlarında bu konuda genişçe bahsettik, dolayısıyla burada tekrar etmiyoruz.

Yukarıdaki eleştiri, her varlığın var olması açısından illete ihtiyacı olduğunu sanmalarından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden, "Allah da varsa, o halde varlığının illeti nedir?" demişlerdir. Bu apaçık bir yanıltır.

Yukarıda işaret edilen "İllete ihtiyacı olma" meselesi, felsefede "Alemin hadis oluşu" meselesinde İslam mütekellimlerinin görüşlerinin, İslam filozoflarının görüşleriyle çelişmesinden kaynaklanmış olup, en değerli felsefî meselelerden birisidir. Biz araştırmalarımızda bu kati noktayla karşılaştık. Ama Avrupa felsefesinde, bu temel felsefî ilkeye hiç ilgi gösterilmemiştir ve bir çok çıkmazlar da bu ilgisizlikten meydana gelmiştir.

Tam aksine, İslam felsefesinde bir çok meseleler ve en azından meselelerin bir çoklarının burhanları bu temel ilkeye ilgilerinden kaynaklanmaktadır. "Sinuvi burhanı" illetlerin, illetinin ispatında bu esasa dayanmakta olup bu, göz önünde bulundurularak beyan edilmiştir. İleride bu burhan hakkında bahsedeceğiz.

Şimdi, bunun Avrupa felsefesinden ne kadar mechul kalmış olduğu bilinmesi için, bu konuda asrımızdaki filozof Rasil'in sözünü naklediyor ve daha geniş bahsi başka bir yere ve başka bir zamana bırakıyoruz.

Bertarand Rasil "Çera Mesihî Nistem" (Neden hıristiyan değilim) adlı küçük bir kitabında, Allah'ın varlığını ispat için getirilen delilleri eleştiriyor. Bu eleştirilerinden birini, illetlerin illetine yöneltiyor. O, bu delil hakkında şöyle diyor:

"Bu delil şundan ibarettir: Bu alamde gördüğümüz her şeyin bir illeti vardır. İlet zincirini izleyecek olursak, sonunda ilk illete ulaşırız; işte bu ilk illete "İletlerin illeti" veya "Allah" deriz."

Daha sonra bu delili şöyle eleştiriyor:

"Gençliğimde bu meseleler hakkında derince düşünmüyordum ve illetlerin illeti delilini, uzun bir zaman kabul ediyordum. Nihayet bir gün, onsekiz yaşında Jan Ustuart Mil'in otobiyografisini okurken şu cümleyle karşılaştım: Babam bana diyordu ki "Beni kim yarattı?" sorusunun cevabı yoktur. Çünkü bu sorunun hemen peşinden "Öyleyse Allah'ı kim yarattı?" sorusu söz konusu oluyor.

Bu kadar sade bir cümle, illetlerin illeti delilinin yalan olduğunu bana aydınlattı. Halâ bu delilin yalan olduğunu bilmekteyim. Her şeyin bir illeti olması gerekiyorsa, o halde Allah'ın da bir illeti olmalıdır. Bir şey illeti olmaksızın var olabilirse, bu şey Allah olabileceği gibi, dünya da olabilir.

Bu delil bu yüzden çürüktür." (Çera Mesihî Nistem, s.8-9)

Şimdilik, Rasil'in bu çürük sözü etrafında bahsetmeye gerek görmüyorum. Yeri gelince bu delilin kendi etrafında bahsettiğimizde bu sözün çürük olduğu da aydınlığa kavuşacaktır.

- Bu eleştiri de iki eleştiriye kapsamaktadır:

Birincisi: Eğer alemde Allah varsa, her varlık hekimce bir hedef için yaratılmaktadır ve hiç bir şey boş ve faydasız olarak meydana gelmez. Oysa, tabiatta hiç bir faydası olmayan, bir takım olayların vuku bulduklarını görmekteyiz; erkeğin memesi ve bütün insanlarda kalın bağırsakların sonundaki apandisin fazlalığı, altı parmaklı insanlarda altıncı parmak, bazı bebeklerde fazla el ve ayak vs. gibi.

O halde, bütün bunların şuuru olmayan tabiatın kanununun malulu olmadığı ve şuursuz olarak meydana geldikleri anlaşılmaktadır. Alem, Allah'a inananların iddiasının aksine hekimce bir hedefi izlememektedir; o halde Allah diye bir şey yoktur.

Filozoflar normalde bu eleştiriye illet ve malul bahsinde, illet-i Gai'yle ilgili bahiste söz konusu ederek, onu çürütmeye ve direnmeye çalıştılar.

İkincisi: Allah'a inananlar gibi, hekim ve bilgili bir Allah varsa, alemde şer ve kötülükler meydana gelmez. Çünkü açıktır ki, akıl ve hikmet hayır ve iyiliği, şer ve kötülüğe tercih ederler. Oysa, alemde depremler, tufanlar, zulümler, kötülükler, mahrumiyetler, acı ve ıstıraplar, hastalıklar ve ölümler gibi istenilmeyen olayların vuku bulunduğunu görüyoruz, o halde Allah'a inananların iddia

ettikleri gibi hekim ve bilgili bir Allah yoktur.

Bertrand Rasil "Çıra Mesih Nistem" kitabında şöyle diyor:

"İnsanın, günümüz dünyasını bütün muhteva ve noksanlıklarıyla güçlü ve bütün ilimlere sahip olan bir yaratıcının, milyonlarca yıl önce yaratmış olduğuna ve bunun en iyi dünya olduğuna inanması gerçekten şaşırtıcıdır. Gerçekten, ben böyle bir şeyi kabul edemem. Eğer bütün güç ve ilimlere sahip olsaydınız ve milyonlarca yıl da zamanınız olsaydı ve faşizimden daha iyi bir şey yaratabileceğinizi tasavvur etmiyor musunuz?"

Metinde daha sonra bu iki eleştiriye cevap verilecek ve biz de orada bazı açıklamalarda bulunacağız.

- Şer ve kötülükler, felsefenin önemli konularındandır. Ölümler, hastalıklar, felaketler, belalar, güçsüzlükler, acı ve ıstıraplar, çirkinlikler, yaratılış kötülükleri, eşitsizlikler, toplum ve yaratılışlardaki ayrımlar, savaşlar, yırtıcılıklar, hayvanların hayatlarını sürdürmek için yaptıkları kavgalar, nihayet şeytanın ve nefs-i emmarenin varlığı gibi kötülükler bazılarını yüce hikmetleri ve en iyi düzeni eleştirmelerine ve "eğer alem Allah'ın yüce hikmetiyle idare

edilseydi ve mevcut düzen en iyi düzen olsaydı, alemde boş ve zararlı şeyler olmazdı." demelerine sebep olmuştur. Şer ve kötülükler, diğer bir grubun Seneviyete (ikiliğe) yönelmesine sebep olmuştur. Şöyle ki: Eşya ve varlıklar, hayır ve şer diye ikiye ayrılmaktadırlar ve bu ikisi ise zatî olarak birbirine zıttırlar. Dolayısıyla, bir tek kaynaktan kaynaklanmış olmaları mümkün değildir. O halde bu ikisinden her birinin ayrı bir kaynağı vardır.

Elbette şer ve kötülükler varlıkların şuurlu ve irade sahibi bir kaynaktan kaynaklandığına inanan ve kendi zatında hayrı irade eden bir varlığın şerri irade etmesinin imkansız olduğunu, kendi zatında şerri irade eden bir varlığın ise, hayrı irade etmesinin imkansız olduğunu iddia eden kimselerde seneviyet düşüncesini oluşturmuştur. O halde alemin iki kaynağı vardır: Biri sırf hayır olup, hayır ve iyilikten başka bir şey istemez, diğeri ise sırf şer olup, şer ve fesattan başka bir şey istemez.

Ama mantıkta, şuurlu, müdrik bir kaynak veya kaynaklara inananlar ve varlığın kaynağı veya kaynaklarında hayır ve şerrin birbirinden ayrıldığına inanmayan kimselerde seneviyyet farzıyasına ihtiyaç yoktur.

Şer ve kötülüklerin doğurduğu diğer bir fikir, Allah'ın adaletini zedelemektir. Onlar diyorlar ki:

Yaratılıştaki ve toplumdaki dengesizlik ve eşitsizlikler Allah'ın adaletiyle uyuşmamaktadır. Karamsarlığa dayanan felsefeleri ve az-çok her yerde bulunan dünyadaki karamsar filozofları şer ve kötülük hissi doğurmuştur.

Allah'ın varlığını kabul eden filozoflar, şer ve kötülükler şüphesini halletmek için üç kısımda bahsetmektedirler:

- 1- Şer ve kötülüklerin mahiyeti nedir? Ve bunların kökü nedir?
- 2- Hayır ve şerlerin birbirlerinden ayrılmamaları ve hayırların şerlere galebesi.
- 3- Şer ve kötülüklerin yararlı etkileri ve her şerrin kendi peşince bir hayrı getirişi.

Birinci kısım: Akli bir tahlil ve taksim, şerrin varlıktan değil, yokluktan kaynaklandığını ispatlamaktadır. Yani, kötü olan şey ya körlük, fakirlik, güçsüzlük, eşitsizlik, çirkinlik, yaşlılık, ölüm (bir açıdan) gibi yokluğun kendisidir, ya da zarar vericiler, felaketler, belalar, zulümler, hakları çiğnemeler, hırsızlıklar, fehşalar gibi yokluklara sebep olan bir şeydir. Kibir, kıskançlık, cimrilik vs. gibi kötü ahlak da bu türdendir.

Ölüm, fakirlik, zaaf, yaşlılık, güçsüzlük, çirkinlik bir insanın hayattan, servetten, kuvvetten, gençlik ve güzellikten yoksun ve mahrum olduğu açıdan kötüdür. Yokluk kötüdür. Zararlı şeyler, felaketler, belalar vb. varlıkları nimetin yok olmasına sebep olduğu için kötüdürler.

O halde, varlığın mutlaka hayır olduğunu ve yokluğun ise şer olduğunu söyleyebiliriz. Elbette her yokluk şer değildir. Sadece meleke yokluğu olan yokluk, şerdir. Yani, bir varlıkta özel bir kemalin istidadı olduğu halde o özel kemale sahip olmazsa veya o kemale sahip olur da, bir takım sebepler sonucu yok olursa, özel bir durum olarak o varlığın sıfatı olan böyle bir kemalin olmayışı şerdir.

Buradan seneviyet düşüncesinin doğru-dürüst bir temeli olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü, eşya ve varlıklar gerçekte iyiler ve kötüler olmak üzere iki çeşittir. Kötüler ve kötülükler veya yokluklardır. O halde varlıklar grubuna girmezler. Veya varlıklar vardır ki, var oldukları açıdan kötü değillerdir, aksine iyidirler ve onların faileri iyiliklerin failinin aynısıdır. Başka bir varlıkta kötülük ve yokluğun kaynağı oldukları açıdan kötüdürler.

Yani kendiliklerinde iyidirler ve başkalarına nisbet ise kötüdürler. Açıktır ki, başka bir şeye nisbet

verilen bir varlık bizzat değil, bil araz bir varlıktır. Dolayısıyla itibarî olup faile ihtiyacı yoktur. O halde kötülükler, ister yokluklar türünden olan bizzat kötülükler olsun, ister varlıklar türünden olan nisbî kötülükler olsun ya faileri yoktur, ya da faileri hayırların failleridir ve başka bir faili farzetmeye gerek yoktur. Ve onların kendi kendiliklerinden varlığı olan gerçek varlıklarını meydana getirmek, şerri meydana getirmek değil, hayrı meydana getirmektir.

Allah'ın yüce hikmetini ve en iyi düzeni inkar edenlerin şüphelerinin cevabı ise şudur: Eğer onlar şer ve kötülüklerin varlığının, "Eğer yüce hikmet olsaydı şer ve kötülükleri yaratmazdı" açısından yüce hikmetin olmadığına delil olduğunu iddia ederlerse, onlara Senevilere verdiğimiz cevabı veririz; yani onların da cevabında şöyle deriz: Şerler ya yokluklardır, ya da şerle sıfatlandırılan kaynakları yokluk olan varlıklardır.

Ama eleştirinin şu şekilde söz konusu edilmesi de mümkündür: Her ne kadar kötülükler yokluklardan kaynaklanıyorlarsa da, ancak niçin alem, yokluklar yerine varlıkların ve yoksunluklar yerine kemalatın olacağı bir şekilde yaratılmamıştır? Kötülüklerin yaratılışının sebebi eleştirilmiyor. Yokluklardan meydana gelen boşluğun iyi ve iyiliklerin yaratılışıyla doldurulmamasının sebebi eleştiriliyor.

O halde, kötülüklerin yaratılışı eleştirilmiyor; bu yüzden onların yokluk olduğu söylenemez. Bu kötülüklerin yerine, iyiliklerin yaratılmayışı eleştiriliyor: Niçin ölüm yerine daimi bir hayat, fakirlik ve güçsüzlük yerine zenginlik ve güçlülük, çirkinlik yerine güzellik, felaket, ıstırap ve acılar yerine hoşluklar,

lezzetler ve eşitsizlikler yerine eşitlikler yaratılmamıştır? Açıktır ki, şerlerin yokluk olması bu eleştiriyi cevaplamak için yeterli değildir.

İşte burada konumuzun ikinci merhalesine, yani şerlerin hayır ve iyiliklerden ayrılmayışı ve hayır tarafının şerlere galebesine girmemiz gerekiyor.

Şerlerin kaynağı, başka bir deyişle boşluk, yokluk ve noksanlıkların kaynağı ya maddenin özel bir kemalı kabul etmeye kabiliyetinin olmayışıdır ya da maddenin zıddına kabiliyetinin oluşudur. Bu iki özellik maddeden ayrılmaz. Nitekim tabiat aleminin hakikatlarının şemaları arasındaki zıtlık, onların varlıklarının gereklerinden olup, bu türlü varlığın zaruretidir. Varlık, kendinin aşağı mertebelerinde tabii olarak yokluk ve noksanlıklarla içiçedir. Varlığın her mertebesi özel bir

yokluğun gereğidir. Bu alemin madde ve suretlerinden her biri de ister istemez bir derece  
yokluğa sahiptir.

Maddenin olması ,tezat ve tezahümü kabul etme kabiliyetine sahip olmaması veya bu kabiliyete  
sahip olması ama her türlü şartta her şemayı kabul etme kabiliyetine sahip olması bir sanıdır.

Nitekim, alemin hakikat ve suretlerinin var olması ama onların arasında tezat ve tezahüm  
olmaması da bir sanıdır. Madde aleminin varlığının gereği, bir takım noksanlıklar, yokluklar,  
tezatlar ve tezahümlerdir. O halde ya mevzunun temelden olumsuz olması için bu alem  
olmamalıdır ya da bu yokluklar, noksanlıklar ve tezahümlerle birlikte olmalıdır.

İşte burada şu mesele söz konusu olmaktadır: Acaba bu alemin hayırlarının tarafı mı galiptir,  
yoksa şerlerinin tarafı mı? Örneğin, ateşin ve bazı yakıcı maddelerin gereği, özel bir takım şartlar  
altında yanmaktır. Yanmalar arasında bazen şer olan yanmalar vardır; kasıtlı ve kasıtsız olarak  
yangın çıkarmalar gibi.

Acaba genel olarak ateşin hayır tarafı mı galebe ediyor, yoksa şer ve zarar tarafı mı? Acaba  
ateş daha fazla düzene mi etkendir, düzensizliğe mi? Kesinlikle onun hayır tarafı galebe  
etmektedir. O halde, konu iki şey arasında ceryan etmektedir: Esasen ateş olmasın mı, yoksa  
ateş bütün hayır ve şerleriyle birlikte olsun mu? Daha sonra yüce hikmetin çok hayrın az bir şerri  
defetmeye feda olmasını mı, yoksa aksine az bir şerri defetmenin çok hayra feda olmasını mı  
gerektirdiğine bakmak gerekir.

Kesinlikle ikinci şık doğrudur. Hatta, az bir şerri defetmek için, çok bir hayrı engellemenin  
kendisi çok şer olup, yüce hikmetle çelişmektedir.

Filozoflar diyorlar ki: Varlıklar, ilken farzları gereği beş çeşit farzedilmektedirler: Sırf hayır, sırf  
şer, galip hayır, galip şer, eşitlik.

Diyorlar ki, sırf şer veya galip şer ya da hayır ve şerrin eşit olduğu bir varlık yoktur. Var olan ya  
sırf hayırdır veya galip hayırdır.

O halde şerleri hayırlardan ayırmak sırf bir sanı olup, aklen böyle bir şeyin imkansız olduğu  
anlaşılmaktadır. Var olan düzenden daha iyi bir düzen ancak bir sanıdır. O halde "İmkanda olan  
şeyde yenilik olmaz".

Üçüncü merhale şudur: Şerlerin bu alemdeki hayırların varlığının gereklerinden olmaları dışında,  
onların kendisi kendi yerlerinde çok hayırların kaynağıdır ve onlardan bir çok yarar ve faydalar

kaynaklanmaktadır; öyle ki, eğer şerler olmazsa, hayır ve bereketlerde olmaz.

Birincisi, bu şerlerden ölüm ve yaşlılık gibi bazıları ruhun tekamülünün ve onun bir şeyden başka bir şeye dönüşmesinin gereğidir.

Cevizin ilk başta kabuk ve içindekiyle karışık olup, yavaş yavaş içi mükemmelleştikçe kabuğundan ayrılıp müstakil olması ve nihayet kabuk kendi varlığının felsefesini kaybetmesi, dışarı çıkıp serbest olması için kırılması gerektiği gibi, ruh da bedene nisbet aynen böyledir. İkincisi, bu tezahüm ve tezatlar olmazsa ve maddeye arız olan şema her zaman için kalırsa, madde başka bir şema için kabiliyet bulamaz ve her zaman bir şemada kalması gerekir. Bu da, varlık aleminin ilerleme ve tekamülü için bir engeldir. Var olan şemaların tezat ve tezahümleri, dağılıp yok olmaları sonucu sıra sonraki şemaya ulaşmaktadır ve sonuçta varlık tekamül bulmaktadır. İşte bu yüzden filozoflar diyorlar ki: "Tezat olmazsa, bağış sahibi kaynağın feyzi devam etmez."

Üçüncüsü, şer ve yoklukların varlığı, varlıkların varlığını tamamlamada ve hareket oluşturmada, onları kemale doğru yönlendirmede, parlatmada yararlı ve etkili olup kesin bir şarttır (Şerler hakkındaki her üç bahs için Adl-i İlahi kitabına mür.)

Filozoflar diyorlar ki: devamlı tabîi (mekanî) hareketler cibrî hareketlerin peşinden gelmektedirler. Bir şeyin karşı bir güçle, kendi tabiatının gereğinden uzaklaşmadıkça onda hareket ve merkeze ulaşma eğilimi meydana gelmez. Pişkinlikler, temizlikler, tamamlanmalar ve belirmeler felaketler, acılar ve ıstıraplar arasında meydana gelmektedir.

Açlık ve susuzluk ıstırapı olmazsa tokluk ve suya doyunluğun tadı da olmaz. Fısk, fuhuş ve nefsin isteklerine uyma imkanı olmazsa takva ve iffet de olmaz. Rekabet ve çekişmeler olmazsa çaba, hareket, yarışmalar da olmaz. Savaş ve kan dökme olmazsa ilerleme ve temeddün de olmaz. Baskı olmazsa insanlığın cema ve kemalının mazharı olan, özgürlüğü isteyen ve özgürlüğü isteyiş de olmaz. Zulüm ve sitekler olmazsa adalet ve adalet isteyişler de değer kazanmaz. Güçleri harekete geçiren ve kuvveleri fiiliyete ulaştıran yokluk ve ihtiyaçlardır.

O halde, tabiat aleminin ilerleme, mükemmelleşme ve noksanlıktan kemale doğru hareket etme alemleri oluşuna, hareketin de tabiatın zatî özelliği olduğuna dikkat ederek ve hareketlerin veya kemale doğru ilerlemelerin tabîi ve zatîye bağlı olduğuna dikkat ederek "şerler" ve "kötülükler" denilen bu şeylerle şer ve kötülüklerin fayda, felsefe, maslahatı açıklığa kavuşmaktadır. "Şer" ve

"kötülük" denilen şey özel bir şeyin mulahazasıyla cüzî açıdan olduğu; ama daha geniş ve daha büyük bir mukayeseyle şer ve kötülük değil hayır ve iyilik olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda geçen şeylerden anlaşılan şudur: Birincisi, alemdeki şerler yokluklara ve yokluklara sebep olan varlıklardır. İkincisi, bu şerler hayırlardan ayrılmazlar ve bunların olmaması bu alemin olmamasını gerektirmektedir. Üçüncüsü, bu şer ve kötülüklerin alemin düzeninde ve .varlıkların kemale ulaşmasında önemli ve etkili bir rolü vardır