# ÖNSÖZ

# MATERYALİZM VE ONUN İRAN'DAKİ HİLELERİ

İslâm dünyası kültürü ve medeniyetinde, Materyalist düşüncelerin uzun bir geçmişi vardır. Allah'ı ve ahireti inkâr düşüncesinin cahiliyet devrinde, Arap yarımadası halkının arasında olduğunu Kur'an ayetlerinden anlayabiliriz. Hicretin 2. yüzyılda çeşitli kavimlerin birbirleriyle ilişki kurmaya başladıklarında inanç ve düşünce sürtüşmesi daha da yükseldi. Maddeciler, inançlarını ve düşüncelerini, ilmi toplantılarda ve açık meclislerde serbestçe ileri sürerek başkalarını kendi görüşlerini izlemeye çağırıyorlardı. Mescid-ül Haram ve Mescid-ün Nebi'de bile halka oluşturarak kendi düşünceleri hakkında tartışma yapıyorlardı. Dünyada hiçbir dini muhitte maddeciler için böyle bir özgürlüğün olduğu duyulmamıştır. Bununla birlikte gerçi materyalist düşünceler her zaman ilmi ve gayri ilmi toplantılarda ortaya atılmış, fakat bu düşüncelere gerçek Bilim adamlarından taraftar olan çıkmamıştır. Maddi açıdan düşünen bulunmaktaydı, fakat hiçbir zaman ilimde görüş sahibi büyük bir şahsiyetin gerçekten maddi ekolün temsilcisi olduğu bilinmemektedir. İbn-i Mukaffâ, Muhammed Zekeriya veya Hayyam'a nisbet edilen düşünceler doğru değildir. Galiba bunların düşmanları şahsi bir kine dayanarak böyle bir iftirada bulunmuşlardır.

Bütün dönemlerde kendi inançlarını şiir, nesir ve hitabeyle tebliğ eden zındıkların ve maddecilerin bulunmasıyla birlikte, biz, düşünce tarihi bakımından maddeciler tarafından değerli bir fikrin öne sürüldüğünü görememekteyiz. Maddeciler yararına olan incelemeye değer düşünceler, İlahi felsefeye eleştiri olarak "İlahiyyun (Tanrı inancına sahip filozoflar)" tarafından öne sürülmüştür. Bu yüzden İslâm dünyasında maddeciler tarih ve geçmişe sahiptirler. Fakat, düşünce bakımından tarihten ve geçmişten yoksundurlar.

Son elli yılda Batı maddi felsefe kitaplarının tercüme edilmesiyle, İran'da ve diğer İslâm ülkelerinde Maddi Felsefe yeniden canlanarak kendisi için bağlılar buldu. Fakat ilk hamlede onun temelsizliği ortaya çıkarak çöktü ve maddi düşüncenin görünüşteki süsüyle birlikte muhtevasının olmadığı anlaşıldı. İran materyalistlerinin, İlahiyyun karşısında cevaplarının olmadığı ve devamlı tekrar ettikleri bazı sözlerden başka hiç bir iş yapmadıkları tam olarak âşikardır. Onlar bu meseleleri tartışmaktan kaçınarak bildiğimiz "sadece propaganda" yolunu devam ettirmek istiyorlar.

Son zamanlarda İran materyalistleri gülünç teşebbüslere girişmişlerdir. Bu teşebbüsler daha çok bu felsefenin zayıflığını ve fakirliğini göstermektedir.

Giriştikleri bu teşebbüslerden biri "Şahsiyetlerin tahrifi" dir. Bunlar saygı gösterilen şahsiyetlerin tahrifiyle, fikirleri kendi ideolojilerine ve felsefelerine çekmeye çalışıyorlar...

İran'da materyalistler son zamanlarda "değerli şahsiyetleri tahriften" daha tehlikeli olan "Kur'an-ı Kerim ayetlerini tahrif etme" ve ayetlerin kelimelerinin zahiri anlamlarını koruyarak, onların muhtevasını maddi bir şekilde tefsir etme hilesine girişmişlerdir; Bu hile iki seneden az bir geçmişe sahip, yeni bir hiledir.

Bu hilenin temeli yeni atılmamıştır. Bu,100 sene önce inançlı halkın zihninden dini silmek için Karl Marx tarafından ortaya atılan bir hiledir. İnançlı halk arasında din ile mücadele için Marx'ın ortaya koyduğu plân, dini, din aleyhine kullanmaktı. Yani dini mefhumların orijinal muhtevasını boşaltıp maddi içerikle doldurarak, dini, halka, maddi bir ekol olarak göstermek. Böyle olursa dinin zahiri kabuğunu da kolayca dışarı atmak mümkündür.

"Marx ve Marksizm" adlı kitap, Lenin'in "Din karşısında işçilerin durumu" başlıklı yazısından şöyle naklediyor:

"Marx ve ideolojisinin ekolü, maddecilik ekolüdür. Bu yüzden "Ansiklopedist" yada "Feuer Bach" maddecileri kadar dine karşı inat etmektedir...'

Fakat materyalist diyalektik, tarih ve sosyoloji alanında felsefeyi kullanmak bakımından Ansiklopedistlerden ya da Feuır Bach'dan daha da derinlere dalmaktadır. "Dini kaldırmalıyız." sözü her türlü maddeciliğin alfabesi olduğundan, Marxizmin de alfabesidir. Ama... Marx'ın ekolü daha da ileri giderek şöyle izahlarda bulunuyor: "Dinle nasıl mücadele edeceğimizi bilmeliyiz. Bunun yolu da halkın din ve iman kaynağını materyalist mefhumlarla izah etmektir."

Marx'ın bu açıklaması başka bir mefhumu da içerebilir. Şöyle ki: Genellikle tarihi, halka maddi bir şekilde yorumlamak ve dinin sınıfsal kökünün nereden kaynaklandığını ve nereden kendilerine yüklendiğini anlamaları için dini eğilimlerin kaynağını halka anlatmak. Halk, tüm toplumsal olguların sınıfsal maddi kökünün olduğunu bildiğinde kendi kendine dinden uzaklaşacaktır.

Materyalizmin yeni şekli son elli sene içinde İran'da kendisi için bir yer bulmuştur. Materyalistler başlangıçta, ne ilahiyyun mantığını sonradan karşılaştıkları gibi biliyorlardı ne de dinin tüm halkın içinde böyle bir köke sahip olduğunu. Bunlar kolayca rakiplerini hem mantık ve istidlâl meydanından hem de toplumsal sahneden dışarı edebileceklerini sanıyorlardı. Fakat bu hesaplarında yanılgıya düştüler

Sonunda, ne mantık ve istidlâl yoluyla ne de sözde sınıfsal bilinçliliği halkın düşüncesine aktarmakla hiç bir sonuç elde edemediklerinde ve gerçekten tüm sınıflar, özellikle mahrum bırakılmış ve zulme uğramış sınıflar arasında en kuvvetli ve nüfuzlu gücün din olduğunu anladıklarında dini dine karşı kullanmaya karar aldılar.

Son iki yıl içinde tefsir adıyla yayınladıkları yazıları mütalaa edersek, büyük bir fitnenin uygulanmasına çalışıldığını görürüz. Benim böyle bir fitnenin, dine karşı olanlar tarafından dini ezmek için uygulandığına hiç şüphem yoktur. Fakat beni kuşkuya sokan şey şudur: Acaba bu yazıları yazanlar aldatılarak ve yaptıklarını bilmeyerek perde arkasındaki güçlere alet mi oluyorlar?.. Ya da bunlar bir milyara yakın müslümanın mukaddes kitabına karşı materyalistçe tefsirlere girişirken, ne yaptıklarını bilerek bilinçli bir şekilde mi davranıyorlar?..

Biz bu yazılarda ve eserlerde çiğlik ve cahillik alametlerini görmekteyiz. Örnek olarak bunların birkaçına işaret edeceğiz. Şimdilik, Kur'an ayetlerini tefsir etme yoluyla gizlice propagandası yapılan materyalizmi, "aldatıcı materyalizm" olarak adlandırmayı uygun görüyoruz. Bu uyarılardan sonra yine sapık yollarına devam ederlerse, bu yönteme nifak materyalizmi" demeye mecbur kalacağız.

Ben burada bütün serverlerimden ve bu ülkenin bilim adamlarından, benim şimdi söylediklerime dikkatlice ve tarafsız olarak bakıp, hata yaptığımı gördüklerinde, beni uyararak yanlışımı ispat etmelerini hüsn-i niyetle istiyorum. Allah (c.c) şahidim olsun ki, ispat edildiği takdirde hatamı itiraf etmeye hazırım.

Ben, Kur'an-ı Kerim üzerinde düşünmenin, her müslümanın hakkı olduğu ve hiçbir ferdin ya da grubun tekelinde olmadığı kanaatindeyim. Ayrıca ne kadar kasıtsız olursa olsun, anlayışların aynı olmadığına inanmaktayım

Herkesin özel bir görüşünün olması mümkündür. Herkes "kelimelerin mefhumunu arıladığında, Arap dilinin ve Kuran’ın özel üslubunu göz önüne aldığında, ayetlerin nüzul sebeplerine ve İslâm'ın Asr-ı Saadet tarihine dikkat ettiğinde, ayetlerin tefsiri hakkında "İmamlar" tarafından belirtilenleri göz önünde bulundurduğunda ve ilimlerin gelişimine dikkat ettiğinde "Allah'ı göz önünde bulundurarak Kur'an-ı Kerim ayetlerinden çıkardığı manaları tefsir veya başka isimler altında başkalarının istifadesine sunmak hakkına sahiptir. Tarih boyunca gerek Batıniler tarafından, gerekse bâtıni olmayan Arap gruplar tarafından yapılmış ve tefsir veya diğer isimler altında ortaya çıkarılmış olan eserleri, tefsir olarak kabul edemeyiz. Zira onlar tahrif edilmiş, özleri değiştirilmiş metinlerdir. Tefsir kabul edilmeleri mümkün değildir.

Azizler! Siz kendi tefsirlerinizin mukaddimesinde, geçmiş tefsirler ve müfessirler için bazı şeyler yazmışsınız. Bunlar, ancak kendinden kaynak ve delil sorulmasının mümkün olmadığı, umumi konuşma ve vaazlarda kullanılabilir. Ayrıca, sizin kitaplarınızda "bahsi geçen tefsir veya müfessirlerin durumları ne zaman böyledir?" gösteremiyorsunuz!..

Acaba tarih, gerçeklere göz yumarak veya hitabet tarzı konuşmalarla mı yazılır? Acaba tarihte gelip geçmiş şöhret bulmuş veya bulmamış binlerce müfessirin eserlerini de sizin yanınıza getirsek, onları da kendi sınıf mantığınıza göre açıklayabilir misiniz? Ben daha fazla bu incelemeler hakkında sizinle konuşmak istemiyorum.

Siz, tefsirlerinizde yazarların istek ve düşüncelerini tanımakla onların kitaplarının tefsir olunabileceği kanaatindesiniz. Bu yüzden siz "biz Allah'ın isteğini ve düşüncesini (ilk kez olarak!) anlamışız" iddiasında bulunarak şöyle diyorsunuz:

"Allah'ın iradesi "inkılabi" dir. Ve Allah'ın "düşünce tarzı" tarihin zayıf, mahrum bırakılmış halkını güçlülere, zorbalara ve para babalarına karşı zafere ulaştırma temeline dayanmaktadır. Bu iradenin gerçekleşmesi için Allah "Hizip (Parti)" oluşturmuştur. öyle bir hizip ki, dünyanın tüm olgun güçlerini öncü ve inkılapçı kesimle birlikte içermektedir. Karşı tarafta Allah'ın iradesinin gerçekleşmesini önleyen güçlüler, tağutlar ve şeytanlar bulunmaktadır. Yalnız İnkılabi bir bakışla, ideolojiye ve Allah'ın düşünce tarzına dayanarak Kur'an'ı inceleyip onun gerçeklerini anlayabiliriz..."

Sizin açınızdan Kur'an, mahrumları güçlülere karşı egemen kılmaktan başka bir hedefi olmayan "Allah hizbinin müdevven felsefesi" dir. Kuran’ın bütün meseleleri inkılap ve inkılap felsefesi etrafında dolaşmaktadır. Allah, Hizbullah" isminde bir hizip oluşturarak, hangi inanç ve dinden olursa olsun dünyanın bütün olgun güçlerini bir araya getirip kendi hizbi için inkılabi bir felsefe ortaya koymuştur. Bu inkılabi felsefeyi anlamak için inkılabi olmaktan başka bir şart gerekmemektedir. İnkılabi olunamadığı takdirde hiç bir şartın yararı olamaz... Bu nedenle "Felsefe Usulü ve Realizm Yolu" adlı kitabı yazdığı ve materyalist diyalektiği eleştirmeden başka bir suçu olmayan çağımızın en büyük müfessirine ihanet etmek için şöyle söylemektesiniz:

"Sömürü sistemlerinde Kur'an müfessirlerinin felsefe, mantık, hikmet kelâm, fıkıh, usul, sarf ve nahiv gibi birçok bilimleri bilmesi gerekir. Neticede bu bilimlerin ağırlığı onlara baskı yaparak onları toplumdan ayırıp yalnızlığa itiyor. Çünkü ayet-i kerimenin mefhumuna göre, insan ne kadar ağır olursa o kadar..."

Kuşkusuz tağutlarla mücadele etmek Kuran’ın programı içerisinde yer alır. Muhakkak İslâm inkılabi bir dindir. Fakat Kur'an'da öne sürülen bütün meseleler bu yönde ve bu hedef için midir?.. Kuran’ın, bunun dışında bir programı yok mudur? Acaba levh, arş, melek, kıyamet, oruç ve namaz hakkındaki Kuran’ın bütün ayetleri bu merkezde midir? Kur’an’ın ve Hizbullahın inkılabı, "işkembe" inkılabı olarak ekonomik ve sınıfsal bir temele mi sahiptir, yahut da "beyin" inkılabı olarak insanın fıtratından mı kaynaklanıyor?!...

Acaba siz "Allah'ın iradesi inkılabidir, Allah'ın düşünce tarzı şöyledir, Allah kendi isteğini gerçekleştirmek için hizip oluşturmuştur ve Kur'an inkılabı bir hizbi müdevven felsefesinden başka bir şey değildir" gibi izahların gerçekten doğru olmadığını bilmiyor musunuz?..

Siz hatta Asr-ı Saadet tarihini ve ayetlerin nüzul sebeplerini bilmenin dahi lüzumunu görmeyerek ve İslâm tarihinin kısaca incelenmesinin zahmetini kendinize yüklemeyerek Kuran’ın tefsirini yapmaya ve İslâm ideolojisini yazmaya kalkışmışsınız.

Siz, "Onlar gaybe inanırlar, namaz kılarlar ve rızıklandırdığımız şeylerin bir kısmını, Allah yolunda yoksullara harcarlar." ayet-i kerimesindeki “gaybe inanarak” hakkında şöyle diyorsunuz. Müfessirler, kaybın, Allah ve Melekler gibi görülmeyen şeylerdir, diye zikretmişlerdir. Halbu ki, Allah ve Meleklerin gayb sayılması doğru olmayacağı gibi, hu ayet, takvalılardan bahsettiği için Allah'a iman etmeleri açıklanmaksızın bellidir.

Sonra gayb ve gaybe inanmayı şöyle tefsir ediyorsunuz: "Söz konusu gaybdan maksat, Tevhidi inkılabın gelişim merhalelerinin başlangıç dönemleridir, yani nicel değişimlerdir."

Velhasıl sizler, Kur'an'da yer alan gaybe inanmanın müminlerin inkılabındaki gizli ve yeraltı faaliyetleri döneminin olduğuna ve o dönemde mücadelenin gizli yapılması gerektiğine inanmalarının gerektiği manasında olduğunu söylüyorsunuz. Bu gizli mücadele dönemi, sizin açıklayışınıza göre, yıkılması istenen düzenin hakimiyette olduğu ve inkılabın tedrici olarak geliştiği bir dönemdir. Bu tedrici ve nicel değişimler, birden ortaya çıkacak olan nitel değişimi ortaya çıkarır (diyalektiğin 4. ilkesi) ve böylece yeni düzen kurulur. İnkılap da gayb merhalesinden şahadet merhalesine ulaşır.

Ben, inkılabın gizli ve açık dönemlerinin olmadığını söylemek istemiyorum; olduğu. kesindir. İslami bir inkılap, sizin anlayışınızın tersine, bir mide inkılabı değil bir beyin inkılabı olduğu için sınıfsal içerikli değil, fıtri ve insani içeriğe sahiptir. Bu yüzden gizli ve açık dönemleri de vardır. Asr-ı Saadet döneminde bu dönemlerin gizli olanı Mekke'de diğeri ise Medine'de gerçekleşti. Benim söylemek istediğim, acaba siz, gerçekten, kendi vicdanınızda, Söz konusu ayetten maksadın bu olduğuna ihtimal veriyor musunuz? Acaba Resulullah dönemindeki Selman, Ebuzer, Mikdad gibi inkılapçı kişiler, ayette geçen gaybe inanmaktan bunu mu anlıyorlardı? Acaba onlar Medine döneminde gaybe inanmak meselesinin artık zamanı geçmiş bir şey olduğunu mu kabul ediyorlardı?

Sizler, “**Ve Ahirete onlar yakin ederler**” ayetinin tefsirinde şöyle diyorsunuz: Bunlar (takvalılar) inkılabın şahadet döneminde yüce bir düzene inanırlar. Bilirler ki onların bu inkılabı, tavır ve davranışları, sonunda nihai maksatları olan yüce bir düzene ulaştıracaktır...

Siz Kur’an’ın neresinde “dünya” kelimesiyle karşılaşmışsanız, onu “aşağılık yaşantı” olarak tercüme etmişsiniz. Sözlük anlamı olarak bu tercüme doğrudur, ancak aşağılık yaşantıdan maksadın sadece kapitalist bir düzende yaşamak olduğunu söylüyorsunuz. Ahiret'i de, yüce düzen yani adaletli sosyalizm düzeni olarak tercüme ediyorsunuz?! ...

Acaba siz kendiniz, Kur'an'da, Ahiretten kastedilenin bu dünyadaki iyi ve olgun bir düzende yaşamak olduğuna inanıyor musunuz? Yani Kur’an’ın maksadı, dünya hayatından kapitalist ve mülkiyet düzeninde, Ahiretten de gelişmiş sosyalizm düzeninde yaşamak mıdır? Böyle bir açıklama, Kur'an'ı oyuncak haline getirme çalışmasından başka nedir ki...

Yine siz, ayet-i kerimedeki, "namaz kılarlar" cümlesini şöyle tefsir etmişsiniz: Onlar, imanlarımı gerçekleştirmek için dinlerde namaz denen bağımlılığı korurlar. Ve şöyle devam ediyorsunuz. Böyle kapsamlı bir manası olan kelimeleri, müfessirlerin ve mütercimlerin, asıl manasından sınırlandırmaları, dar görüşlülüklerini göstermektedir. Zira "salât"ın lügat manası, namaz değildir. Namaz, inkılapçılar arasındaki birlik ve bağlılığın dış görünümüdür. Kur'an bu kelimeyi seçmekle ister Tevhidi olsun ister olmasın bütün inkılaplarda varolan bir genel ilkeyi anlatmak istemiştir. Ne var ki Tevhidi inkılaplarda bu ilke kendini daha iyi gösterir. İnkılabın gayb döneminde, inkılapçılar arasında ister fikri olsun, ister ideolojik veya ameli, ya da inkılapçı taktikleri uygulama yönünden olsun, birlik ve bağlılık gereklidir.

Acaba hangi lügat veya tarih kitabında namaz, bir parti üyelerinin bağlılığı anlamına veya genelde bağlılık anlamına gelmiştir? Bir de şu var: Meğer Kur'an, iman ehlinin birlik ve beraberliğine davet etmemiş midir? Kur'an'da, "Hep birlikte Allah'ın ipine sarılın ve bölünmeyin" buyuruluyor Böyle açık ayetler varken bir de Kur'an'da her nerede salât'(namaz) kelimesi görülürse inkılapçıların arasındaki beraberlik olarak mı tercüme edelim? Kılınmakta olan namaz da evrenin bütünüyle olan bu birlik ve beraberliğin dış görünüşüdür mü diyelim?

Öte yandan siz diyorsunuz ki: inkılap gerçekleştikten sonra **'namaz kılın'** emrinin bir yeri yoktur!.. Bunun benzeri bir sözü de " **rızıklandırdıklarımızdan yoksullara infak** **ederler"** cümlesi hakkında söylemişsiniz. Acaba Asr-ı Saadet müslümanları, inkılap gerçekleştikten, İslami devlete geçildikten sonra Medine döneminde namaz kılmıyorlar mıydı? infak etmiyorlar mıydı?

Sizlere soruyorum, acaba Kur'an nazarında müminler arasındaki bağlılık mı Allah'a bağlılıktan doğuyordu? yoksa insanın Allah'a bağlılığı mı, müminlere bağlılıktan?..

Siz Kur'an'ın beyan ettiği ebediliği, materyalist filozoflar gibi tefsir etmişsiniz. Yaptığınız tefsirin özeti şöyle: İnsan, toplumun olgunlaşması yolunda fâni olursa ebediliğe erişebilir. Zira ferdin fâni olmasına rağmen yol ve olgunlaşma ebedidir...

Diğer yandan da siz "Fâtiha" suresini şöyle tefsir ediyorsunuz:

Allah'ı isteme meselesi Kur'an'ın temel meselelerindendir. Allah'ın mukaddes varlığı karşısında varlıklar şaşkın, mütehayyir ve divânedirler. O'na varmak için devamlı yorulmaz bir telaş içindedirler... Acaba isim, müsemmâdan (isimlendirilenden) yansıyarak ortaya çıkmıyor mu? Öyleyse Allah'ın ismi vasıtasıyla Allah'ın müsemmâsı nasıl anlaşılabilir? Acaba Allah bütün kainatı ihata etmekte değil mi? Allah, yaratıkların tüm cüzlerine nüfuz ederek onlara hakim değil mi? Allah'ın ismiyle, O'nun zatını nasıl anlayabiliriz? Acaba bu ismi kullanarak, mü'min insanın Kur'an'a bakış açısı, evren büyüklüğü kadar genişlemiyor mu? Acaba onun (mü'minin) maddi ve manevi varlığı, tüm yaratıklardan bile geniş olmuyor mu? Acaba burada şu güzel ilahi sözün yani, "Allah'ın yeri yalnız mü'minin kalbidir' mefhumunu anlamak kolay değil mi?.. Mü'min kimseler Allah'ın ismini dile getirerek kendilerini O'nun büyüklüğünün, azametinin ve kudretinin karşısında hayran olarak görüp ve O'na varmaya, O'na kalplerinde yer vermeye çalışıp, yaratılış ve O'nun mevcutları hakkında düşünmeye başlıyor ki, (varlıkların) hepsi Allah'ı aramakta, yalnız O'na gönül bağlamakta ve O'na doğru gitmektedir."

Bunların hepsi doğru olarak kabul edilebilir.

Fakat başka bir yandan "Bakara" suresini tefsir ederken,

**"Bunlar, Allah'ı ve inananları aldatmaya çalışırlar, oysa sadece kendilerini aldatırlar farkında değildirler."**

Ayetindeki "Allah" kelimesini öyle bir şekilde tefsir etmişsiniz ki, hemen yukarıdaki cümleler ve şu "mukaddes varlık, bütün mevcutlar O'nun azametinin ve kuvvetinin karşısında hayrandırlar. O'nu arıyorlar ve yalnız O'na yürek bağlamışlar... gibi izahlar karşısında insanın düşüncesi değişiyor. Sanki bunlar, Kur'an'ın, her türlü noksanlıktan münezzeh ve zamandan ve mekandan mücerret dediği Allah'ın mukaddes varlığı hakkında değil de, hepimizin bildiği başka bir gerçek hakkındadır. Hangi gerçek?

- Tekâmül.

O ayetin tefsirinin devamında şöyle okuyoruz:

"Doğrusu Allah'dan ne anlıyoruz? Mutlak tekâmülden başka? Yaratılışın bütün boyutlarından başka? Bilâhare dünya kendi tekamülü hareketiyle büyük bir sonsuza doğru?! "

Acaba Allah (c.c) Kur'an açısından mutlak tekâmül mü? Tekâmül, ileri hareket etmektir. Allah ise mutlak kemaldir. "Kemal" ile "tekâmül" arasında fark vardır. Materyalistler, mutlak tekâmülü kabul edip, mutlak kemali reddediyorlar. Maddecilerle İlahiyyun arasındaki ihtilaf, mutlak tekâmülle, fâniliği, noksanlığı ve hareketi olmayan mutlak kemal arasındadır.

Acaba Allah (c.c), yaratılışın tüm boyutlarından mı ibarettir? Ya da Allah (c.c), bütün yaratılışın tüm boyutlarıyla birlikte yaratıcısı mıdır? Acaba Allah (c.c), dünyanın sonsuza doğru giden tekamülü hareketinden ibaret midir? Yoksa Allah, evrenin kendisine doğru hareket ettiği yüce bir sonsuzluk mudur?

Allah; "mutlak tekâmül, yaratılışın tüm boyutları ve dünya tekamülü hareketiyle sonsuza doğru gidiyor" anlamında olursa böyle bir ilah, bütün Allah'a inanmayanlar tarafından kabul edilir. Siz, Feuer Back, Marx, Engels, Lenin ve Stalin'den de sorsanız, böyle bir ilahı kabul ederler.

Özet olarak bu tefsirde Allah, tevhid, nübüvvet, vahy, melek, ahiret, cennet, cehennem, ruh ve inkılap... gibi isimlerin dini kelimeler olduğundan öncelikle insanın dikkatini çekiyor. Fakat yaptıkları tefsirin derinliklerine indiğimizde, hepsi zihinden silinerek yerine başka manalar ve mefhumlar oturuyor.

Daha da hayrette bırakan şudur ki, bunlar İslâm Kültürünü inkılabi bir kültür yapacakları iddiasındalar. Acaba inkılabi olma, sizin görüşünüzle İslâm kültürünü inkılabi yapma, onun manevi muhtevasını değiştirip, yerine maddi muhtevayı koymaya mı bağlıdır? Acaba inkılap, işkembe inkılabıyla ve mahrumiyetten ve sınıfsal mevziden doğan inkılapla mı sınırlanıyor? Acaba İslâm Peygamberi beyin, ruh ve kalp inkılabı temelini oluşturmadı mı? Acaba inkılabı böyle yorumlamak, yalnız tarihi ve toplumu maddi bir şekilde izah ederek ve materyalist düşünceye dayanarak tarihsel materyalizmle inkılabi bir kültürün açıklanabileceğine inanan materyalizm lehine propaganda olmuyor mu?

Dostça ve hayırseverce halen aldatılmış olduklarına inandığım azizlere, anlatmak istediklerimin bir kısmını anlattım. Bunların yararlı olacağı ümidindeyim. Yine de bilginlerden ve düşünürlerden benim dediğime dikkatlice bakmalarını, benim yanlış yolda olduğumu görürlerse beni uyarmalarını saygılarımla rica ediyorum.

Recep 1398

Murtaza Mutahhari

# MATERYALİZM

## Materyalizme Eğilimin Nedenleri:

İlk önce "materyalizmi" bu günkü kullanılışı yönünden bir terim olarak ele alıp, sınırlarını belirttikten sonra asıl konuya geçeceğiz.

"Materyalizm" sözcüğü çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Konumuz, maddeciliğe yöneliş" olduğundan onların hepsinin sözkonusu edilmesi gerekmiyor.

Bazen materyalizm sözcüğünden amaçlanan, maddenin gerçekliğine inanan ekoldür. Bu ekole göre madde, varlık aleminde varsayım ve zihnin ürünü olan düşünsel bir gösteriş olmayıp asıl(temel) ve gerçek olan bir hakikattir. Bu görüş, maddenin gerçekliğini inkar edip onu, zihnin bir ürünü sayan idealist görüşün karşısındadır.

Eğer materyalizmi bu anlamda ele alacak olursak tüm Tanrıya inananları -müslüman olsun veya olmasın- materyalist kabul etmemiz gerekir. Çünkü bunların hepsi, zaman ve mekan içerisinde gerçekliğe sahip gelişir, değişir, olgunlaşır, dokunulur ve algılanır olan maddeyi zihin ötesi, nesnel ve etkisi olan bir varlık olarak kabul ediyorlar. Bu anlamda materyalist olmanın Tevhid ve Allah'a inanma ile çelişkisi yoktur. Aksine madde ve evren yaratılış birimi olarak Allah'ı tanımak için en iyi araçtırlar. Allah'ın hikmetli iradesi bu maddesel değişim akımında keşfolunur. Kur'an-ı Kerim, maddesel yaratıkları ilahi ayetler (belirtiler) olarak anıyor.

Materyalizm sözcüğü bazen, madde ötesi varlıkların inkarı anlamında kullanılıyor. Yani varlık ve evren düzeninin maddenin inhisar(tekel)ında olduğuna inanan görüş: Tekelcilik. Bu görüş; varlığı, zaman ve mekan akışında olan maddeyle sınırlandırıyor. Değişip gelişmeyen ve beşerin duyuları dışında kalan her şeyi inkâr ederek yok sayıyor.

Şimdi, bu tekelci akıma eğilim nedenleri üzerinde duralım. Neden bazı insanlar, bu akıma kapıldı? Neden Yaratıcının varlığını inkar ettiler, madde dünyası dışında kalan varlıkları inkar ettiler?

ACABA İNSAN FITRATEN MADDECİ MİDİR TANRICI MI?

Konuyu, maddeciliğe yöneliş nedenleri nelerdir, şeklinde ele almamız, bizim, yaratılış bakımından insanın maddeciliğe eğilimli olmadığını iddia ettiğimizi gösterir. Maddecilik, insan fıtrat ve tabiatına aykırı olan bir şeydir. Bu yüzden onun nedenini ve kanuna aykırı olarak onu var eden sebebi araştırıp incelememiz gerekiyor.

Daha açık bir ifadeyle Allah'a inanmak sıhhat, maddeciliğe inanıp meyletmek ise hastalıktır. Hiçbir zaman sıhhatin nedeni sorulmaz. Çünkü sıhhatli olmak, yaratılış düzeninin tabii akışına uygundur. Ama bir kimsenin ya da bir toplumun hasta olduğu görülürse, işte o zaman, bunların neden hasta oldukları ve hasta yapan nedenler sorulabilir.

Bizim bu görüşümüz, tarihçilerin Dinler Tarihi kitaplarında belirttiği görüşlere aykırıdır. Genellikle bu tür kitapların yazarları, insanoğlunun neden dine yöneldiğini araştırırlar.

Bize göre, dine yöneliş, araştırmayı gerektirmez. O, fıtratın akışıdır. Aksine, insanın dinsizliğe yöneliş nedenleri araştırılmalıdır.

Ama şimdilik, dine bağlı olmak mı yaratılışa uygundur, yoksa dinsizlik mi ya da bunun tersi mi? konusunu tartışmak istemiyoruz. Zaten asıl konumuz yönünden de bir zorunluğu yoktur.

Şimdilik konumuz, şüpheyi kendileri için en son durak kabul eden birey veya gruplar üzerindedir. Bize göre materyalizm, her ne kadar kendisini şüpheden uzak gösteriyorsa da şüpheci (septik) bir ekoldür.

Kur'an-ı Kerim böyleleri hakkında "Onlar bazı zan ve şüphelere düşerler ama bunu amelde yakin (kesinlik kazanmış) ve ilim şeklinde gösterirler" buyurmaktadır.

# TARİHİ GEÇMİŞ

Bu inkarcı düşünce yeni bir şey değildir. Bu tür düşüncenin, bir çok bilimsel teorilerde olduğu gibi, kökünün önceki yüzyıllarda olmayıp, son bir iki yüzyıldır ortaya çıktığını hayal etmek, insanı yanıltır. Çünkü maddeciliğe eğilim çok eski düşüncelerin bir ürünüdür. Felsefe tarihlerinde, hatta Sokrates ve onun felsefi hareketi döneminden daha önceki eski Yunan filozoflarından bir çoğunun madde ötesi varlığı inkar ettiklerini okuyoruz.

Resulullah’ın bi’set ine yakın dönemde de cahiliyet halkı arasında bu tür fikirleri taşıyan insanlar var idi. Kur’an-ı Kerim, onlarla mücadele ediyor, görüşlerini naklederek tenkit ediyor;

**“Hayat, ancak bu dünyadaki hayatımızdır, ölürüz ve yaşarız; bizi ancak zamanın geçişi (dehr) yokluğa sürükler, derler...”[[1]](#footnote-1)**

# İSLAMİYYET DEVRESİNDE MATERYALİZM

Dehr; doğa, zaman anlamındadır. Yukarıda nakledilen ayet-i Kerimede geçen bu "dehr" kelimesi dolayısıyla, Asr-ı Saadette, Allah'ı inkar edenlere "dehriler" deniyordu. Çeşitli felsefi görüş ve kültürlerin İslâm alemine girdiği, İslâm tarihinin Abbasiler döneminde dehri ve maddi düşüncelere sahip kişilerle karşılaşmaktayız.

O dönemde bulunan ilmi, felsefi ve dini fikir özgürlüğü yüzünden -ki elbette Abbasilerin siyasetine aykırı gelmeyecek şekilde- bir grup insan maddeci ve inkarcı (dehri) olarak tanımıyordu. Bunlar, o zaman mevcut olan müslüman ve tek Tanrıya inananlarla mücadele ediyorlar, Tevhid inancına sahip kimselerin delillerini çürütmeye çalışıyorlardı.

Kendi görüşlerini serbest olarak ortaya atıp, tartışmalara katılan bu tür insanların bir kısmının isimleri tarih kitaplarında kayıtlıdır.

Böyle düşüncelere sahip bir kısım insan da, İmam Sadık (S.A.) zamanında, Resulullah ((s.a.a)) mescidinde toplanarak bu konularda fikirler ileri sürüyorlardı. "Tevhid-i Mufazzal" kitabı bu olaylar neticesinde yazılmıştır.

Mufazzal b.-i Ömer diyor ki: Resulullah Mescidi'nde namaz kıldıktan sonra, Peygamber-i Ekrem ve büyüklüğü hakkında düşünceye dalmıştım. O zamanın deyimiyle "zındık" olan Abdul-Kerim İbn-i Ebi'l-Evca gelip biraz öteye oturdu. Daha sonra, onunla aynı görüşte olan birisi daha geldi. Bu ikisi, küfre varan sözler söylüyorlardı. Yani Allah'ı inkar ediyorlardı. Resulullah(s.a.a)ı da yüce Yaratıcıdan vahiy alan bir Allah elçisi ve Resulü olarak değil, bir düşünür, büyük bir dehâ olarak anıyorlardı. 0, büyük bir dehâ idi, kendi fikirlerini halka kabul ettirebilmek için vahiy olarak sundu, diyorlardı. Sonunda şöyle diyorlardı: Yoksa ne Allah vardır, ne Vahiy vardır ve ne de kıyamet...

Mufazzal, onların bu sözlerini işittikten sonra fena şekilde rahatsız oldu. Hz. İmam Sadık'ın huzuruna gelip olayı olduğu gibi anlattı. imam, Mufazzal'ı sakinleştirerek Ben, seni, onlarla karşılaştığında, onları susturabilecek derecede bilgiyle donatırım, dedi. İmam'ın verdiği dersleri Mufazzal, bir kitapta topladı ve böylece "Tevhid-i Mufazzal" kitabı ortaya çıkmış oldu.

# SON ASIRLARDA MATERYALİZM

Bilindiği gibi materyalizm, 18 ve 19. yüzyıllarda bir felsefi ekol şeklini almaya başladı, halbuki geçmişte böyle değildi. Bazı eski Yunan felsefe ekollerine, materyalist düşünceye bağlı ekollerdi demek doğru olmaz. Felsefe tarihi yazanların çoğunluğu felsefe bilmediğinden her hangi bir filozofun madde ve zamanın kadimliği (eski) üzerine söylediği bir sözü işittiklerinde, bu düşüncenin, Allah ve madde ötesi varlıkları inkâr anlamına geldiğini zannetmişlerdir. Bizim nazarımızda, son asırlardan önce bir materyalist felsefe ekolünün olduğu iddiası (savı), ispatlanamamıştır. Daha önceleri, ister Yunan kökenli olsun ister olmasın felsefi ekoller arasında olsa-olsa materyalizme bireysel eğilimler vardı. İşte bu, çok kimsede, "materyalizmin bir ekol halinde ortaya çıkışı, bilim ve bilimsel gelişmelerle doğrudan ilişkilidir" kanaatinin doğmasına neden oldu.

Elbette materyalistler kendileri, materyalizmin, on sekiz ve on dokuzuncu asırlarda parlayan bilimsel teoriler sonucu gelişip yaygınlaştığını ve ilmin gelmesinin insanları bu ekole ittiğini iddia eder ve başkalarını buna inandırmak için çok çaba harcarlar. Ama bu, gerçekten çok,şakaya yaklaşan ciddiyetsiz bir tavırdır.

Materyalizme eğilim, eski dönemlerden beri, hem aydın tabaka ve hem de cahil kitle içerisinde vardır. Yeni asırda da durum aynıdır. Bütün tabakalar arasında materyalist düşünceye sahip kişiler olduğu gibi, bütün sınıf ve tabakalar, özellikle de aydınlar arasında ilahi, manevi ve madde ötesi düşüncelere eğilimler de vardır.

Eğer gerçek, materyalistlerin dedikleri gibi olsaydı, ilmin gelişip büyük bilginlerin yetişmesine paralel olarak, bilginler arasında maddeci eğilimlerin çoğalması ve fertlerin kültür seviyeleri yükseldikçe daha çok maddeci olmaları gerekirdi. Halbuki gerçekler, bunun tersini gösteriyor.

Biz, bugün, bir yandan "Russell" gibi kendini büyük ölçüde materyalist gösteren bir aydını görürken; öte yandan 20. yüzyılın bilim dehâsı Albert Einstein'i görüyoruz. Russell: "İnsanın oluşumu sebeplere dayanır, ama onun varoluşunda her hangi bir tedbir, amaç ve görüşün etki ve katkısı yoktur. İnsanın aslı ve gelişmesi, hatta istek, korku aşk ve inanç gibi duygularının ortaya çıkışı bile muhtelif atomların tesadüfen birleşmesinin sonucundan başka bir şey değildir." Böylece Russell, evrene hakim olan, yaratıcı ve tedbir edici bir varlığın varlığını inkar etmiş oluyor. Gerçi bazı sözlerinde kendini septik (kuşkucu, şüpheci) olarak gösteriyor.

Albert Einstein'a gelince, 20. yüzyılın dahisi Russell'in tersine bilinmeyen alemde düşünen, her şeye kâdir bir gücün olduğunu ve bu evrenin, O'nun varlığına bir kanıt teşkil ettiğini söylüyor.

Bu iki bilginin durumuna bakıp, Russell için bugünkü bilimi tanıyan; Einstein için, bugünkü bilimden habersiz veya 18. yüzyıldaki bilmem hangi filozofun zamanının ilmini bildiğini ve Tanrı inancına sahip olan Pasteur'ün bilimden uzak ve cahil olduğunu söylemeye imkan var mıdır?

Yada William James, Bergson, Alexis Carel ve benzerlerinin kendi dönemlerinin bilgilerinden habersiz olduğunu, bin yıl önceki insanların düşüncelerine sahip olduklarını ama onların onda biri kadar bilgiye sahip olmayan bir genci, sırf Tanrı tanımaz olduğu için, çağdaş bilgilere sahip olduğunu iddia edebilir miyiz?

Bazen, iki matematikçiden birinin Tanrı inancına sahip olduğu, diğerinin Tanrı tanımaz olduğu görülür. Yada iki fizikçiden, iki biyologdan veya iki astronomdan birisi maddeci, diğeri ise ilahi düşüncelere sahiptir. O halde, bilimin, gelip madde ötesi meseleleri asılsız ve geçersiz saydığını söyleyivermek, sanıldığı kadar kolay değildir. Çünkü böyle bir iddia, çocukça bir davranış olmaktan öteye geçemez.

Üzerinde durulması gereken asıl önemli konu, materyalizmin, Avrupa'da ortaya çıkıp yayılmasına ve bu kadar taraftar bulmasına neyin neden olduğudur. Gerçi 20. yüzyıl 18 ve 19. yüzyılların tersine materyalist eğilimleri yavaşlattı; hatta materyalist düşüncenin iflasına neden oldu bile denebilir.

Bu toplu yönelişlerin, incelenmesi gereken tarihsel ve toplumsal nedenleri vardır. Biz araştırmalarımız sırasında bazı nedenlere rastladık, onları, burada zikrediyoruz. Avrupa tarihinin toplumsal sahnelerini araştırma ve inceleme konusu yapan kişiler, diğer nedenleri de görebilirler. Biz, burada incelememizin sonucunu zikrediyoruz:

# MATERYALİST EĞİLİMLERDE KİLİSENİN ROLÜ

# KİLİSE KAVRAMLAIZININ YETERSİZLİGİ

İster madde ötesiyle ilgili olarak ileri sürdüğü kavramlar ve isterse halka, özellikle de özgür düşünceden yana olan bilginlere karşı yaptığı insanlık dışı davranışlar bakımından olsun Kilise; Hıristiyanlık dünyasının doğrudan, Hıristiyan olmayanların da dolaylı olarak maddeciliğe yöneliş nedenlerinin en önemlilerinden biridir.

Biz, bu nedeni iki bölümde inceleyeceğiz:

1- Tanrı ve tabiat ötesi hakkındaki kilise kavramlarının yetersizliği,

2- Kilisenin katı tutumu.

## Birinci Bölüm:

Ortaçağda, Tanrı konusunda konuşma hakkının, Papazların eline düşmesi yüzünden, gerçekle asla bağdaşmayan çocukça kavramlar ortaya çıktı. Tabii olarak bu durum, özgür düşünceden yana olan bilginleri ikna edemediği gibi onları, ilahi ekollerin tersine davranmaya itmiştir.

**Tanrının İnsan Şeklinde Tasavvuru**

Kilise, Tanrı'yı halka, insan şeklinde tanıttı. Kilisenin etkisiyle Tanrıyı, çocukluktan insan şeklinde öğrenen Hıristiyanlar, bilimsel olgunluğa erdikten sonra, bunun, akıl ve bilim ölçüleriyle çeliştiğini gördüler. Öte yandan, madde ötesi sorunların akla uygun kavramlarının olabileceğini ve bu konuda kilisenin yanılmış olduğunu düşünebilecek kadar dikkat ve kavrama gücüne sahip olmayan sade halk, kilise kavramlarının bilimsel ölçülerle bağdaşmadığını görünce, işi, toptan reddetmeye götürdü.

Çeşitli alanlarda uzman olan 40 bilginin yazdığı kırk makaleden oluşan "Allah'ın Varlığının İspatı" adlı bir kitap vardır. Bu kitapta, her bilgin, uzman olduğu alanda yaptığı incelemesiyle Allah'ın varlığına delil getirmiş. Aslı İngilizce olan bu kitap, Farsça'ya da tercüme edilmiştir.

Bu bilginlerden biri olan Walter Oscar Lundberg Allah'ı tanıma konusunda yaptığı incelemelerden birinde bilginlerden bir grubun, maddeciliğe yönelmeleri konusunda iki neden göstererek şöyle açıklıyor. Bu nedenlerden birisi, diyor, bu ad altında, evlerimizde ve kiliselerde bize öğretilen kavramların yetersizliğidir.

Yalnızca kilisenin adını anmamız, kendi cami ve mekteplerimizde dini kavramların, her zaman İslâmi ilimlere tam olarak vakıf olan bilginler tarafından öğretildiği anlamında değildir. Konumuz, maddeciliğe yönelme nedenleridir. Bu durum ise, müslüman bölgelerden çok Hıristiyanların yaşadığı bölgelerde görülmektedir. İslâm aleminde, İslâm'a uymayan her ne ortaya çıkmışsa Batıdan aktarılması ve Batının taklit edilmesindendir.

Diğer bir neden de, İslâmi bölgelerde, araştırıcıların ve diğer insanların içine düştükleri çıkmazları ve sorunları çözümleyecek nitelikte bilgin ve filozofların varlığı ve bunların bir okul oluşturmasıdır. Ama kilise çevrelerinde böyle bir okul yoktur.

Daha sonra Walter Oscar Lundberg şöyle devam ediyor:

"Bazı bilginlerin bilimsel incelemelerle Allah'ın varlığını kavramaya yönelmemeleri birkaç nedene dayanmaktadır. Biz onlardan ikisini zikredeceğiz:

1- Genellikle baskıya dayanan siyasi şartlar, toplum ve ülke yönetim tarzları, Allah'ın varlığını inkara yöneliktir.

2- İnsan fikri, sürekli olarak bazı korku ve hayallerin etkisi altındadır. Kişinin hiçbir cismi ve ruhi rahatsızlığı olmasa bile, ruhu, doğru yolu seçmede yine tamamıyla bağımsız değildir. Hıristiyan ailelerde, aile fertlerinin çoğu, çocukluktan, insan şeklinde bir Tanrıya inanıyorlar. Kilisenin, Tanrıyı insan şeklinde tanıtması sonucu; bilim çevresine girip, bilimsel konularla uğraşmaya başladıklarında bu fertler, insan şeklinde hayal ettikleri Tanrının, bilimsel gerçeklerle bağdaşmadığını görüyorlar. Bir müddet sonra da Tanrının, bilimle bağdaşma ümidi de gidiyor ve Tanrı inancı tamamen terk ediliyor.

Bunun nedeni şudur: mantıksal delil ve bilimsel tanımlar, böyle kişilerin inanç ve düşüncelerini değiştirmiyor; o kişi, Tanrı inancıyla ilgili olarak kafasına yerleştirdiği eski kavramların yanlışlığını fark ediyor. Bu kavramların yanlışlığından ve yetersizliğinden kuşkuya kapılan ferd, çareyi, Tanrıtanımazlıkta buluyor:'

Özel olarak, bazı dini öğretilerde ve müteessifine az çok bizim de aramızda görüldüğü gibi, çocukluk döneminde bazı özelliklerle bir kavram, Tanrı adıyla çocuğa öğretiliyor. Çocuk büyüyüp yetiştiği zaman böyle bir kavramın -ister Tanrı, ister başka bir ad altında olsun- var olabileceğini kabullenemiyor. Artık bu kavramın, doğru ve yanlışlığı üzerinde düşünme zahmetine bile katlanmadan, ilahiyatı temelden inkar ediyor. O, inkar ettiği Tanrı'nın inananların kabul ettiği Yaratıcı olduğunu zannediyor. Ona göre Tanrı inancı, sade halkın tasavvurlarından oluşan ve kabullenilemez bir şeydir. Artık o, inkar ettiği Tanrı'nın, Allah'a inananlar tarafından da inkar edildiğini, O'nu inkar etmenin, Allah'ı inkar etmek anlamına gelmediğini aksine bunun, inkar edilmesi gerekenin inkarı olduğunu düşünmemektedir.

Flamaryun, "Tabiatta Tanrı" adlı kitabında diyor ki: Kilise, Tanrı'yı şöyle tanıttı. Sağ gözü ile sol gözü arasındaki uzaklık altı bin fersah (36.000 km) tır." Bilimden nasibine azıcık birşey bile düşmüş olan kimse, böyle varlıklara inanmayacaktır.

# AUGUST COMTE'A GÖRE TANRI

Flamaryun, August Comte'tan Kilisenin doğurduğu ortamdaki bilginlerin tanrı hakkındaki anlayışlarını ortaya koyabilecek olan şu sözleri naklediyor. Flamaryun diyor ki: "August Comte bilim; evren ve varlıkların Babasını, yaptığı geçici hizmetlerinden dolayı takdirle karşıladı. Büyüklüğüne saygıyla birlikte onu görevinden ayırıp bir kenara itti, demiştir.

Bundan amacı şudur: Eski zamanlarda, dünyada ve evrende ortaya çıkan olaylar Tanrı'dan bilinir ve nedeninin Tanrı olduğu söylenirdi. Meselâ, birisi kızamık hastalığına tutulursa, bunun hastalık nedeni Tanrı idi. Bu cümleden anlaşılan. genel kavram, evrenin asıl sahip ve idare edicisinin Tanrı olduğu değildi. Hastalığı veren Tanrıdır demenin anlamı, evrenin idare edicisinin de o olduğu demek değildi. Bu sözün anlamı, Tanrı, sihir yapan bir büyücü gibi âni bir kararla hastalığı vermek istemiş ve vermiştir. Ama daha sonra, kızamık hastalığının asıl nedeni keşfedilince, kızamık hastalığına neden olanın Tanrı olmadığı anlaşıldı. Bunun, bu hastalığın taşıyıcısı bir mikroptan kaynaklandığı ortaya çıktı.

İşte burada Tanrı, bir adım geriledi. Ama bu durum karşısında, Tanrı'ya inananlar: Konuyu, mikrop üzerine çekeriz, peki, onu kim yarattı? demek zorunda kaldılar.

Bilim, mikrobun da hangi şartlar altında meydana geldiğini bulup, mikrobun nedenini açıklayınca, Tanrı, bir adım daha geriledi. Bu kısır döngü bu şekilde sürdürülüp gitti. Bilim gelişip yeni yeni şeyler keşfedildikçe, Tanrı, biraz daha geriliyordu. Eskiden bilinmeyen birçok şeyin nedeni, bilim sayesinde ortaya çıkınca, insanoğlu Tanrı'dan özür dileyerek O'nun işine son verdi. Zira artık, Tanrı'nın görmesi gereken bir iş kalmamıştı.

Bu asırda Tanrı'nın durumu, her hangi bir işyerinde önemli görev yüklenmiş birine benzer; daha iş bilir insanlar çıktıkça, onun etki alanını, iş sahasını daraltırlar. Bir müddet sonra işin hepsini elinden alırlar. Artık onun yapacağı iş kalmamıştır.

İşte böyle bir durumda, iş yerinin yöneticisi, geçmiş hizmetlerinden dolayı ona teşekkür eder, takdirlerini bildirir; ama öbür taraftan özürlerini beyan ederek, işine son verildiğini bildirir; ona hizmet sonu belgesi verileceğini de eklemekten kendini alamaz.

August Comte, Tanrı'ya, "tabiatın babasıdır" demiştir. Bu sözü, onun Tanrı hakkında taşıdığı kilise tarzı düşüncesini gösteriyor. O, kilise öğretilerine karşı olduğu halde, kendisini ve Tanrı düşüncesini, kilise düşüncelerinden arındıramamıştır.

August Comte'un sözünden anlaşıldığına göre Tanrı, evrenin parçası olup evrensel nedenlerden biridir, ama onların düzeyinde olduğu halde daha esrarengiz bir nedendir. öte yandan evrende bulunan varlıkları da ikiye ayırıyor: Bilinenler ve bilinmeyenler. Bilinmeyen her varlık ve olayı da, o esrarengiz varlığa bağlıyor. Bilim gelişip varlık ve olayların nedenleri açıklığa kavuştukça, o esrarengiz varlığın etki alanı da daralıp azalmaktadır.

Bu tarz düşünce sadece onun düşüncesi değil, onun içinde bulunduğu toplum ve yaşadığı çağın düşüncesidir.

# TANRILIK MAKAMI

O halde önemli olan, Tanrılık makamının teşhis edilip, Tanrı'nın evrendeki yerini ve görevini anlamaktadır. Acaba Tanrı'nın makamı, evrende bulunan varlıklardan biri, evrenin bir parçası olarak ilahlık (Tanrılık) makamı mıdır? Evrende bulunan işleri, mevcut varlıklar arasında iş bölümüne tabi tutup, bu işlerden bazısını Tanrı'ya ait mi sayalım. Peki, bu işbölümünde Tanrı'ya düşen işler nelerdir, nasıldır? Eserler ve neticeler arasında hangi eserin illetini (nedenini) bilmiyoruz? Nedenini bilmediğimiz her şey için "bu Tanrının işidir" mi diyelim?

Böyle düşüncenin sonucu şudur: Tanrı'yı kendi bilmediklerimiz arasında arayalım. Doğal olarak, bildiklerimiz çoğalıp, bilmediklerimiz azaldıkça Tanrı'yı tanıma alanımız da daralır. Bu düşünce o dereceye ulaşır ki, bir gün beşerin bilmediği hiç bir şeyin kalmadığını varsayarsak Tanrı ve Tanrı'yı tanıma için de hiç bir yer kalmayacaktır.

Bu düşünceye göre, evrendeki varlıklardan bazıları Tanrı'nın ayet ve nişaneleridir: Onlar da, nedenleri bizce bilinmeyenlerdir. Nedenleri bilinen varlıklar ise Tanrı'nın tanıtıcısı ve işareti olma alanından dışarıdadırlar.

Bu çok büyük bir yanılgı, çok büyük bir sapıklıktır. Yaratıcının makamından gaflettir, cehalettir. Burada Kur'an'ın deyimine işaret etmeliyiz, şöyle buyuruluyor:

**"Onlar gerekli ve hakk olduğu şekilde Allah'ı anlayıp tanımadılar."[[2]](#footnote-2)**

Allah'a inanmanın başı, O'nu, tüm varlıkların yaratıcısı sayıp, bütün varlıklara nisbetinin eşit olduğunu kabul etmektir. çünkü bütün varlıklar, O'nun kudret, ilim, hikmet, irade ve isteğinin mazharı olup O'nun cemal ve celalini göstermektedirler. Bu bakımdan nedenleri bilinen varlıklarla bilinmeyenler arasında herhangi bir fark yoktur. Evren, bütün varlık, düzen ve nedenleriyle birlikte O'nun zatıyla kâimdir.

O, zaman ve mekandan öncedir. Zaman ve zamana bağlı varlıklar ile mekan ve mekana bağlı varlıklar ister sonlu olsun, ister sonsuz- yani zaman zinciri ister sınırlı olsun, ister ezelden ebede kadar uzatılmış olsun ve yine evrenin mekan ve uzaysal boyutları ister bir yerde son bulsun, ister son bulmasın, bilahare tüm varlıklar, zaman ve mekan açısından ister sonlu olsun, ister sonsuz hepsi Allah'ın bir yarattığı olup O'nun feyizlerinden birisi sayılmaktadır.

O, halde kilisenin düşündüğü tarzda düşünerek August Comte gibi, evrenin bir köşesinde özel bir olayın nedenini incelerken, aniden Yaratıcının varlığıyla karşılaşacağız, zannına kapılmak, cehaletin son kertesidir. Sonradan Tanrı'nın varlığını belli bir yerde bulursak bayram etmek, eğer bulamazsak ümitsizliğe düşüp O'nun varlığını toptan inkar etmek de o'nu kavrayamamaktan kaynaklanır.

Aksine, evrensel varlıkları araştırıp incelerken, Tanrı evrendeki varlıklardan bir parça olarak, evrensel varlıklar arasında keşfedilecek olursa, asıl inkar edilmesi gereken odur. Öyle Tanrı olamaz.

Eğer yalın bir dille anlatmamız gerekirse, Tanrı'yı bu şekilde araştırmak, birisinin, eline bir saat alıp bunun bir yapıcısı vardır, o halde bunun yapıcısı saatin içinde olmalıdır deyip saatin çarkları arasında, o saatin ustasını aramaya ve bulamayınca da "ben, bunun yapıcısını bulamadım, o halde onun yapıcısı yoktur" demesine benzer. Ya da güzel biçilip dikilen bir elbiseyi birinin eline verip "bunun bir yapıcısı vardır" dendiğinde, elbiseyi eline alan kimsenin, "ben bunu yapan insanı, elbisenin ceplerinde bulursam kabul ederim, yoksa reddederim" demesine benzer.

Bu tarz düşüncenin İslâmi öğretiler için, sözkonusu edilmesi bile büyük bir yanılgıdır. İslâm öğretisi açısından Yaratıcı, doğal nedenler arasında değildir ki, şu varlık Allah'ın bir yarattığı veya filan nedenin bir sonucu mu denilebilsin. Böyle bir değerlendirme, yanlış ve anlamsızdır. Yaratıcı ile doğal nedenler arasında böyle bir karşılaştırma yapılamaz. Bu tür düşünce, İslâm düşüncesiyle çelişir. Allah'a inanmak, evreni ve içinde bulunan varlıkları, başlangıçtan sonuna kadar yaratan, idare eden ve tutanın Allah olduğuna inanmak anlamındadır, İslâm'ın nazarında.

Bu evrenin bir parçasını alıp, bunun yaratıcısının tabiat (doğa) mı yoksa Allah mı olduğunu sorup, eğer nedenini anlamazsak Allah'a, eğer nedenini anlarsak doğaya bağlayıp bunun Allah'la ilişkisi olmadığını söylemek büyük bir yanlışlıktır.

# AUGUST COMTE'UN ÜÇ DEVRESİ

August Comte'un, insanoğlunun yaşadığı devirler hakkında bir bölümlemesi vardır. Ne yazık ki, bazı insanlar arasında kabul de görmüştür. Oysa İslâm felsefesinden haberdar olanlar, bunların çocukça görüşler olduğunu biliyorlar. O diyor ki: İnsanlar üç dönemden geçmiştir.

1. Tanrısal dönem: Bu dönemde insan, olayları madde ötesi güçlerle yorumladı. Her şeyi Tanrı veya Tanrılara bağladı.
2. Felsefi dönem: İnsan bu dönemde nedensellik ilkesini kavramıştı ama, henüz eşyanın nedenini geniş olarak bilmiyordu. Nedensellik ilkesini bildiği için her olayın tabiatta bir nedeni olduğuna hükmediyordu. İnsan bu dönemde tabiatta bir gücün olduğunu anlamış idi. Onun için olayları etkileyen asıl gücün bu tabiattaki güçler olduğuna hükmediyordu.

Bu dönemde, genel ve felsefi düşünen insan, yalnızca filan olayın bir nedeni vardır görüşünü ileri sürüyor ama bu nedenin ne olduğu ve hangi özelliklere sahip olduğu konusunda susuyor, bir cevap veremiyordu.

1. Bilimsel dönem: Bu devrede insan, tabiatta bulunan eşyanın nedenini geniş olarak biliyor.

İnsanoğlu artık, genel ve felsefi düşüncelerden yüz çevirip, deneysel ve olayları tanıma yöntemine yönelerek, bir nesne ile başka bir nesne arasında nedensellik ilişkisi olduğunu keşfetti.

Nesnelerin zincirleme ilişkilerle birbirlerine bağlandıklarını anladı. Bilim de bu yöntemi kabullenmektedir. Bu yüzden bu dönemi bilimsel dönem diye adlandırıyoruz.

August Comte'un ileri sürdüğü bu üç dönem görüşünün, normal halk tabakaları arasında söz konusu edilmesi mümkün olabilir. O dönemlerde halk, herhangi bir hastalığın nedeni olarak, cin ve dev gibi görünmez varlıkları gösteriyorlardı. Hatta şimdi bile Avrupa'nın okumuş, tahsil yapmış bazı tabakaları arasında bu görüşte insanlar vardır. Başka dönemlerde de, hastayı kuşatan ve hastalığa neden olan şeylerin tabii düzenlerden kaynaklandığını kabul ediyorlardı. Yani kısacası, hastalıkları tabiattan gelen bazı tesirlere bağlıyorlardı. Tıbbı tanımayan, tıpla ilgili bir şey okumayan ve bazı tabiat güçlerine inancı olan kimselerin düşünceleri bu türdendir.

Başka bir devrede de bilimsel deneyler yoluyla olguların ilişkilerini keşfetmişlerdi ki bunlar yeni değil, eski dönemlerden beri biliniyordu. Ama, yeni dönemde olguları tanıma ve nedenlerini bulma işi eskiye oranla daha da artmıştır.

İnsanoğlunun düşünce tarzını bu şekilde bölümlemek yanlıştır. Eğer insanın düşünce devirlerini bölümlemek istersek, halkın değil, düşünürlerin düşünce dönemlerini ölçü almalıyız. Başka bir deyişle, önde gelen kişilerin dünya görüşlerini dikkate almalıyız. Bunlar dikkate alındığında August Comte'un bölümlemesinin baştan başa yanlış olduğu ortaya çıkarak, her asrın bilginlerinin, temsilcisi olduğu beşer düşüncesinin, bu şekilde bölümlenemeyeceği belli olacaktır.

Düşünce devrelerinden veya düşünce halkalarından biri de İslâm düşüncesi halka ve devresidir.

İslâmi düşünce metodu bakımından, bu düşüncelerin hepsinin, özel bir şekilde birleştirilme imkanı vardır. Yani İslâmi düşünce tarzı dediğimiz metodun, bu üç düşünce şeklini de bir zamanda toplama imkanı vardır. Başka bir deyimle, bir şahıs aynı zamanda hem ilahi, hem felsefi ve hem de bilimsel düşünce tarzına sahip olabilir. İslâmi düşünceye sahip birisi için artık, olayların nedeni, bilimin açıkladığı şekilde midir, yoksa felsefenin dediği güç mü, ya da Tanrı mıdır? diye bir şey söz konusu değildir.

O halde, August Comte ve benzerlerine, ilk denmesi gereken şey "siz, dünyada mevcut olan dördüncü düşünce tarzından gafil ve cahil kalmışsınız" dır.

# KİLİSENİN BASKILARI

Kilisenin ilahi kavramlarının yetersiz oluşunun, maddeciliğe (materyalizme) yönelmede önemli etken olduğunu gördük. Ayrıca kilise, başka bir yönden de halkın dinden uzaklaşmasına neden olmuştur. Bu ikincisinin halk üzerindeki tesiri birinciden daha fazladır. Kilise buna, kendi inançlarının kabulü için halkı zorlamak ve her türlü bilimsel ve deneysel yolu yasaklamakla sebep oldu.

O dönemlerde kilise, dünya ve insanla ilgili Yunan asıllı olan veya olmayan bir takım yerleşik görüşleri, dini inançlar gibi kutsal saymış, o ilimlere karşı çıkanları şiddetli cezalandırmıştır.

Şu anda bizim, din ve inanç özgürlüğü, dini ilkelerin serbest bir seçimle kabul edilmesinin gerektiği yoksa hidayet edici olan dinin ruhuyla çelişileceği konusuyla doğrudan işimiz yoktur. Dini konuları akıl için yasak bölge ilan eden Hıristiyanlığın aksine, dini inançların, körü körüne değil, bilerek yaşanması İslâm'ın görüşüdür.

Kilise yanılgılarının en önemlileri şu iki husustaydı:

Kilise, eski filozoflardan ve Hıristiyan kelam bilginlerinden kalan fikirleri de dini ilkeler arasında saydı. Dolayısıyla bu görüşlere karşı çıkanların dinden çıkacağını ilan etti.

İkinci nokta, dinden çıktığı belirlenen kimselerin dinden çıkmış olduklarını ilan etmekle yetinmeyerek, onları Hıristiyan toplumdan uzaklaştırdı. Hatta daha sıkı bir baskı ortamı kurarak insanların kalp ve inançlarında gizlediklerini öğrenmeye yeltendi. Çeşitli hile ve oyunlarla fertleri ve toplumu inceliyor, inançlara ait en ufak bir karşıtlık bulursa o fert veya o toplumu işkenceye tabi tutuyordu.

Bu yüzden, bilgin ve düşünürler kilisenin tersine düşünmeye cesaret edemiyorlardı. Çünkü kilisenin düşündüğü gibi düşünmek zorundaydılar. 12. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Avrupa'nın Fransa, İngiltere, Almanya, Hollanda, Portekiz, Polonya ve İspanya gibi ülkelerinde sürdürülen düşüncenin kısıtlandığı baskı ortamı, halkın din, inançlar ve din adamlarına karşı tepkisine yol açtı.

Kilise, Engisisyon veya İnanç teftişi adıyla birçok mahkeme kurdu. Bu mahkemeler, adına kuruldukları meseleleri üstlendiler.

Will Dourant, yazısında şunları belirtiyor: "Bu inanç teftiş mahkemelerinin kendilerine has kanunları ve yine kendilerine has yargı yöntemleri vardı." Yine yazısının devamında Will Dourant: "Herhangi bir şehirde yargı divanları kurulmadan önce, Kiliselerin önlerinden halka iman emirleri anlatılıyor onlardan dinsiz olanların ve yeni görüşlere bağlananların mahkemelere bildirilmeleri isteniyordu. İnsanlardan, kendi komşu ve dostları aleyhinde ispiyonculuk yapmaları isteniyordu. Bunları şikayet edenlerin son derece gizli tutulacağına dair de söz veriliyordu, Kilise aleyhinde faaliyet gösterenleri, yeni düşüncelere sahip olanları haber vermeyenler, onlara yardım edenler lanetleniyor, tekfir ediliyor ve aforoz ediliyordu. İşkence yöntemleri, yere ve zamana göre değişmekteydi. Mahkemece suçlu sayılanlar, ayak ve kollarından bağlanıp ölüme terk edilebilir, ellerinden ve ayaklarından duvara çivilenebilir, bir yere bağlanıp boğuluncaya kadar su dökülebilir veya ipler etlerini kesip ölüme terk edilecek şekilde bağlanabilir... ve sair şekillerde işkenceye tabi tutuluyorlardı." diye yazıyor.

Yine Will Dourant'ın verdiği bilgilere göre: 1480'den 1488 yılına kadar geçen sekiz yıllık süre içerisinde mahkemelerin ölüm cezası verdiği kişilerin sayısı, 8800'ü yakılmak suretiyle, diğer cezalarla birlikte 96494 kişiye ulaşmaktadır.

1480'den 1808 yılına kadar geçen süre içerisinde ise ölüme terk edilenlerin sayısı, 31912'si yakılmak ve 291450 si diğer cezalara çarptırılmak üzere bir hayli kabarmıştır.'

İlim tarihinin tanınmış simalarından mütehassıs George Sarton "İmin Altı Kanadı" adlı eserinde "Sihirbazlık" adı altında bir bölüm açmıştır. O bölümde, Kilisenin sihirbazlıkla mücadele adına ne gibi cinayetler işlediğini sergilemektedir: "Kilise papazları, -bilerek veya bilmeyerek sihirbazlığı, dinsizlikle aynı kategoride ele alıyorlardı. İnsan, kendine karşı olan insanların kötülüğüne, çabucak karar verir, Büyücüler ister kadın ister erkek olsunlar kendilerini Şeytana satmış idiler. Kiliseye uygun olarak düşünmeyenlerin fikirleri de Şeytanla ilişkili sayılıyor ve bu yüzden, bu insanlara işkence etmek normal sayılıyordu. Dinlerinde doğru-dürüst bir inanca sahip olanların gözünde bile büyücüler, bozguncular ne iyi muameleye ve ne de affedilmeye layık kimselerdi."

George Sarton, 1484 ve 1492 yılları arasında Papalık yapmış olan Papa 8.Unisent emriyle yazılan, gerçekte büyücüleri ve dinsizleri cezalandırmak için bir "destur'ulamel" olan "Büyücülerin Çekici" adlı kitaptan bahsederek şöyle yazıyor:

"Çekiç kitabı, halkın inançlarını incelemekle görevli yargıçlara yol göstericilik için yazılan bir tüzük idi. Onda büyücüleri ortaya çıkarma, yargılayıp cezalandırma yöntemleri vardı. Büyücülerden korkmak, onları öldürmeye iten asıl nedendi. Öldürme işi de, korkunun daha çok artmasına neden oluyordu. Bu yüzden ortaya, benzerine şimdiye kadar rastlanamamış, psikolojik toplumsal bir hastalık çıkmıştı.

O mahkeme oturumlarının bazısında yapılan yargılama, alınan ifade ve verilen cezaların suretleri dikkatle yazıldığından bize kadar ulaşmıştır. Yargıçlar kötü insanlar değillerdi, en azından kendilerini normal halktan daha iyi zannediyorlardı. Bunlar, devamlı hakkın ve Tanrı adının yücelmesi için çalışıp durmuyorlar mıydı?'.

Loran inancının savcısı Nikolarmi,15 yıl içinde (157590) 900 büyücünün ateşle yakılmasına sebep oldu. O vicdanlı birisiydi?!. O, ömrünün son zamanlarında, bir kaç çocuğun öldürülmesi işinden kaçındığından kendisini günahkar sayıyordu. Meğer insan, muzur bir çocuğun öldürülmesi işinden kaçınabilir mi?..

Papaz Terz Peter Benzfield, 6500 kişinin ölüm fermanını düzenlemiş idi."

Daha sonra şöyle yazıyor:

“İnançla ilgili soruşturma yapanlar bir bölgeye girdikleri zaman, halktan, büyücülükle ilişkisi olduğu zannedilenlerin haber verilmesini istiyorlar, eğer haber vermezlerse para cezasının yanında sürgüne de gönderileceklerini ilan ediyorlardı.”

Bu konuda bilgi vermek bir görev ve sorumluluk olarak değerlendiriliyor, haber getirenlerin adları ise gizli tutuluyordu.

Sanıklar -ki bunların arasında kişisel düşmanlıklar yüzünden şikayet edilmişler de oluyordu- suçlandıkları şeylerden habersiz bırakılırlardı. Onlar suçlu ve günahkar kabul edilirdi. Yargıçlarsa onlara, günahlarını itiraf edip arkadaşlarını da haber vermeleri için her türlü eziyeti caiz görürlerdi. Bazen yargıçlar, sanıkları itiraf etmek için af veya hafifletme vadinde bulunuyorlardı, ama onları bu vaatleriyle bağlayacak hiçbir ahlaki ve kanuni müeyyide (yaptırım gücü yoktu. Bunun için verdikleri söze, suçludan öğreneceklerini öğreninceye kadar bağlı kalıyorlardı.

Sanıklara ve suçlulara yapılan insanlık dışı her muamele, yüce ve kutsal hedefler uğruna yapıldığı için meşru sayılıyordu. Ne kadar işkence yapıyor idiyseler, o kadarını zorunlu sayıyorlardı. Bu anlattıklarımız, Çekiç ve benzeri kitaplar ya da o zamanki mahkeme zabıtları incelenmek suretiyle eleştiriye açıktır. Bu deliller, yazdıklarımızı doğrulayacaktır:[[3]](#footnote-3)

Büyücülüğe inanma, gerçekte zührevi hastalıklardan daha tehlikelidir. Bu yüzden binlerce suçsuz erkek ve kadının korkunç bir şekilde ölmesine sebep oldu. Bunlara ilaveten, bu konu Rönesans’ın karanlık yönünü de göstermektedir ki, genelde onun aldatıcılığı, bu dönem hakkında söylenen diğer şeylerden daha azdır. Bu dönemin olaylarını anlayıp doğru değerlendirebilmek için bunları da bilmek zorunludur.

Rönesans devri, sanat ve edebiyatın altın devri idi, ama aynı zamanda dini bağışlamama, acımazsızlık ve katılık dönemi idi de. O dönemin haysiyetsizliği, o dereceye ulaşmıştır ki, başka hiçbir zamanda ona rastlamak mümkün değildir." [[4]](#footnote-4)

Hidayet ve sevgiye neden olması gereken din, Avrupa’da sözkonusu ettiğimiz duruma sebep oldu. Hiç kimse, din ve Tanrı kavramından, katılık ve baskıdan başka bir şey anlamıyordu.

Böyle bir tutum karşısında halkın tepkisi, dini kökünden kaldırmak ve dinin ilk ve en önemli esası olan Tanrı' yı inkar etmekten başka bir şey olamazdı.

Bütün vakitlerde halkın, dinin gerçek temsilcileri, öncüleri diye bildiği kimseler, kaplan postuna bürünürse, panter gibi diş gösterirse hele bu işi bir de kişisel kinleri dolayısıyla yaparlarsa, materyalizm lehine dine en büyük darbe vurulmuş olur.

# FELSEFE KAVRAMLARININ YETERSİZLİĞİ

Batı dünyasında, toplumun maddeciliğe sürüklenmesinin önemli diğer bir nedeni de batı felsefe kavramlarının yetersizliğidir.

Belki bazılarınca kabul edilmeyecektir ama gerçekte, "hikmet-i ilahi" olarak adlandırılan konuda Batı çok geridir. Batı, Şarkın ilahi felsefesine ve özellikle de İslâm felsefesine ulaşamamıştır.

Batıda büyük gürültülere sebep olan bir çok felsefi kavram, İslâmi felsefenin önemsiz saydığı konular arasındadır.

Batının felsefi eserlerinin tercümelerinde, Batının çok büyük filozoflarından felsefi mesele olarak nakledilen şeyler, bize gülünç gelmektedir. Onların, ilahi konular içerisinde zorluklarla karşılaşıp halledemedikleri meselelerinde ölçütlerinin yanlış olduğunu görüyoruz. Bu yetersizliklerin, fikir ortamını, materyalizmin lehine çevirdiği açıktır.

# İLK NEDEN ZORLUĞU

Konuya örnek olarak, "ilk neden" meselesini ele alıyoruz. Gerçi konu biraz zor ama, okuyucuların tahammül edeceklerini umarız.

Hegel, dünyanın tanınmış büyük filozoflarından biridir ve büyüklüğü yadırganmaz. Sözleri arasında birçok doğru konular da vardır.

Önce bu filozoftan, ilahiyat meseleleriyle ilgili bir açıklama nakledecek, sonra da bunu İslâm felsefesinde yapılan açıklamayla karşılaştıracağız.

O açıklama, "ilk neden" yani varlıkların ilk nedeni olma yönünden "vacibu'1 - Vücud" olan yüce Allah'ın zatı hakkındadır.

Hegel diyor ki:

"Yaratılmışlar aleminin sırrını çözmek için bir yaratıcı-neden peşinde gitmemeliyiz. Doğal olarak akıl, teselsül (zincirleme neden) den razı olmaz ve zorunlu olarak ilk neden gerektiğini söyler. Bununla birlikte, ilk nedeni göz önüne alacak olursak, sır çözümlenmemiş olup vicdan razı olmaz ve ilk nedenin, niçin ilk neden olduğunu sorar.

Sırrın çözümlenmesi için varlığın gayet açık bir delilini bulmamız gerekir. Eğer niçin var olduğu kavranırsa veya başka bir deyişle akla uygun bir şey olduğu anlaşılırsa, vicdan rahatlar ve başka bir neden arama gereği duymaz. Her şeyin yorumlanması gerektiği ama, yorumun kendisinin yorumlanmaya gerek duymadığı açıktır."

Hegel'in sözlerini açıklayanlar, onun maksadını açıklayamamışlardır. Ama, biraz dikkat etmekle onun sorunun;ın ne olduğunu anlamak mümkündür.

Eğer konuyu kendi dilimizle ve Hegel'in görüşüne uygun olarak veya en azından onun görüşüne yakın olacak şekilde açıklamak istersek şöyle söylenmesi gerekir: Yaratıcı, aklın kabul ettiği zorunluk sonucu -aklın zorlamayla kabul ettiği bir şekilde değil- kabul edilmelidir. Aklın doğrudan nedenini anlayıp, kabul edilmesi doğal olan bir şeyi kabul etmesiyle, karşı noktasında bulunan bir şeyin yanlışlıklarını ortaya koyarak delillerinin çürütülmesi yoluyla ve daha doğrusu ona karşı bir cevabının olmayışından dolayı kabul edişi arasında fark vardır. Bir konunun karşıtı delillerin onu yanlış göstermesi sonucu, kabul edilmiyorsa, istemeyerek ve biraz da zorunlukla, konunun kendisi kabul edilmelidir. Çünkü, bir konunun karşıtının yanlış olması ve hem de o konunun kendisinin yanlış olması mümkün değildir; nakiz (karşıt) olan iki şeyden birinin yanlışlığı, geçersizliği delillerle ortaya konulduktan sonra, diğerinin kabul edilmesi gerekir.

Bir konuyu, karşıtının yanlışlığının ortaya konması yüzünden kabul etmek, zihin için bir zorunluk doğurur ama ikna etmez. Aklı, zorunlu kılmakla ikna (inandırma) etmek arasında fark vardır. İnsanın bir delil karşısında susup sessiz kaldığı çok görülen bir şeydir, ama vicdanının derinliğinde iddia edilen o konuyla ilgili olarak bir şüphe hissedebilir.

Bu farklılığı, burhan-ı müstakim (dolaysız delil) ile burhan-ı hulf (dolaylı delil) arasında görmekteyiz. Bazen zihin; doğal, normal ve bilinçli bir şekilde öncül (mukaddime) ve orta terim (hadd-i vasat) den geçerek yargı (netice) ya ulaşır. Böyle olduğundan yargı, doğrudan orta terimden meydana gelir. Limmi burhan (nedenden etkiye ulaşılan ispat) da, aslen budur. Bu tür ispatlama (kanıt)larda zihin, baba ve anadan bir çocuğun meydana gelmesi gibi, öncüllerden yargıyı doğurur. Ancak hulf burhanı (dolaylı ispatlama) ve İnni burhan (etkiden nedene ulaşılan ispatlama) böyle değildir. Hulf burhanında zihin, yargıyı zorunlu olarak kabul eder. Zihnin hali, zorlu bir güç karşısında kalıp, ondan da kurtulamayınca, kabul etmek zorunda kalıp reddedemeyen insanın hali gibidir.

Bu tür burhanlarda iki ihtimalden (karşıt iki kutuptan) biri, delil ile çürütüldüğünden, zihin, diğer tarafı kabullenmek zorunda kalır. Kabul edilen taraf, karşıtının delillerle reddedilmesi sonucu zihin tarafından kabul edilmiştir. Çünkü iki taraftan birinin kabullenilmesi gerekir. Her iki tarafın birden reddedilmesi mümkün değildir. Çünkü iki tarafın da yok olmasını gerektirir. Buda imkansızdır. Demek bir tarafı gerekli ve zorunlu olarak kabul eder. Bu tarafın kabul edilişi tabii değil, zorunludur.

Hegel demek istiyor ki: "İlk neden" peşinde gidip onu kabul etmemiz, dolaylı yoldandır. Zihin, doğrudan doğruya değil, teselsül (zincirleme) den kaçınmak için ilk nedeni kabul ediyor. Diğer taraftan teselsülü kabul etmediği gibi diğer nedenlerle ilk neden arasındaki farkı da anlayamıyor. Onların nedenlere ihtiyacı vardır, ama ilk nedenin başka bir nedene ihtiyacı yoktur. Veya kendi deyiş şekliyle: İlk nedenin neden “ilk neden” olduğu anlaşılmamaktadır. Ama bir yön ve amaç peşinde gidecek olursak; öyle bir yön ve amaca yetişiriz ki, onun yön ve amaç oluşu zâtının aynıdır ve başka bir yön ve amaca da ihtiyacı yoktur.

Hegel'in, ilk neden konusunda söylediği şeylerin benzerini Kant ve Spencer de söylemişlerdir. Spencer diyor: "Asıl güçlük, insan aklının, bir yandan her şeye bir neden araması, diğer yandan devir ve teselsülü muhal sayarak ondan kaçınmasındadır; nedensiz nedeni de ne bulabiliyor ve ne de anlıyor. Papaz çocuğa, dünyayı Allah yaratmıştır, dediğinde, çocuk soruyor: Allah'ı kim yaratmıştır?"

Bunların benzeri ve bunlardan daha temelsiz olan Jean Paul Sartre'in bu konuda söyledikleridir. O, Paul Foulkie'nin nakline göre, ilk neden konusunda şöyle söylemektedir: "Bir varlığın kendisinin yine kendisine neden olması bir çelişkidir."

Paul Foulkie, Sartre'in sözlerini açıklarken şöyle diyor: Sartre'in açıklamadığı, adı geçen burhan genellikle böyle sunulur. Kendimizin varlık temelini kendimiz attığımızı iddia edersek, varlığımızdan önce var olduğumuza da inanmamız gerekir. İşte bu, ortaya çıkan apaçık bir çelişkidir:'

Şimdi felsefi yönden, ilk neden teorisinin nasıl olduğunu görelim. Acaba Jean Paul Sartre ve benzerlerinin varsayımı gibi midir? Yani bir varlığın kendi varlık nedeni olması, başka bir deyişle kendi varlık temelini kendisi atması mıdır? Bunun gereği, bir şeyin kendisi hem kendisinin nedeni ve hem kendisinin etkisi olmasıdır.

Ya da ilk nedenin anlamı, Kant, Hegel ve Spencer'in söyledikleridir. Yani nedensellik kanunundan istisna olan bir varlıktır. Buna göre bütün varlıkların bir nedene ihtiyacı vardır ve nedensiz olmaları imkansızdır. Ama istisna olan "ilk neden" böyle değildir.

Bizim ilk nedeni kabul etmemizi zorunlu kılan teselsülün muhal oluşu, bir şeyin, kendi varlığının nedeni oluşuna inanmaya mı zorluyor? Acaba zihnimiz, olması mümkün olmayan bir şeyi kabulden kaçınmak için başka bir olması mümkün olmayanı (muhali) mı kabul ediyor? Niçin? Eğer zihin muhal olanı kabul etmemeli ise hiç bir muhali kabul etmez; niye bunlarda istisna gözetsin.

Sartre'in düşüncesine göre ilk neden de diğer şeyler gibi nedene muhtaçtır. Ama kendisinin bu ihtiyacını yine kendisi karşılıyor.

Ama Kant, Hegel ve Spencer'in düşündüklerine göre varlıkları akıl açısından, birbirine benzer kabul edip teselsül (zincirleme) den kurtulmak için birini istisna sayarak bütün varlıklar bir nedene muhtaçtır, yalnız birisi istisna ki bu istisna olan da ilk nedendir, dememiz gerekir. Ama ilk nedenle diğer varlıklar arasındaki fark nedir ki, bütün varlıklar, bir nedene muhtaçken ilk neden nedene muhtaç değil? Sorusunun bunlara göre, cevabı şudur: Akıl açısından hiç bir fark yoktur, yalnızca teselsülden kurtulmak içindir. Bu yüzden bunlardan birisini, nedene muhtaç değildir diye kabul ediyoruz.

Bu varsayımda -Sartre'de olduğu gibi- nedenin de nedene muhtaç olduğunu ama ilk nedenin, bu ihtiyacını kendisi karşıladığı farz edilmemiş ilk nedenin, kendisini ortaya getirecek başka bir nedene muhtaç olmadığı kabul edilmiştir.

Yani ilk neden, bu yüzden kurallardan istisnadır. Ama niçin muhtaç değildir? Niye müstesnadır? belli değil, demek istemişler.

İlk varsayım, çok çocukça yapılmıştır. Allah için bu türlü bir varsayımı, ne bir filozof, ne kendini filozof sanan ve ne de halktan birisi yapar. Biraz da ikinci görüş üzerinde duralım. Dolayısıyla onun iç yüzünü ortaya koymuş olalım.

Bize göre Kant, Hegel, Spencer ve benzerlerinin ilk neden hakkındaki şüphe ve tereddütleri, iki temel felsefi konudan kaynaklanmaktadır; Bunların hiç birisi de batı felsefesi tarafından çözümlenmemiştir. O iki esas meseleden biri "asalet-i vücud" (varlığın temel oluşu), diğeri ise "nedene ihtiyacın gereği" dir. Biz burada mahiyetin veya bunun karşıtı olan varlığın temel oluşu konusunu tartışmayacağız.

Ama şu kadar açıklamada bulunmamız gerekiyor ki, mahiyetin temel oluşunu kabul edenler, ilkel bir görüş olarak Allah'ı diğer varlıklar gibi mahiyet ve vücud (varlık) sahibi zannedebilirler; o zaman niçin her mahiyet sahibi bir neden isterken, Allah'ın mahiyeti neden istemiyor? Niçin bir özün varlığı zorunlu varlık (vâcib ül-vücud) tır ve diğerleri olabilir varlık (mümkün ül-vücud) tırlar? Oysa bütün özler, varlıkları kendilerine ârız olan mahiyetler değil midirler? Gibi sorular, sorulabilir. (Ancak mahiyeti temel sayanlar bile, Allah'ın diğer varlıklara benzemediğini ve onun mahiyetinin olmadığını, sırf varlık olduğunu söylüyorlar).

Varlığın temel oluşu (asalet-il vücud) görüşüne göre -ki onu ileri süren, felsefi açıdan deliller ikame edip ispatlayan Sadr’ul Müteellihin Şirazi'dir- insanın bakış açısı değişmektedir.

Birinci görüşe göre bizim eşya hakkındaki düşüncemiz, eşyanın mahiyeti, kendi kendine varlık olmadığı için bir başka varlığın gelip ona "varlık"ı eklemesi gerekir. İşte biz, o başka varlığa "neden" diyoruz. Ama varlığın temel oluşu görüşüne göre, nesnenin gerçek özü, onların var oluşu ve varlıktan olan paylarıdır. "Varlık" ise, bir başka şeyin gelip ona "varlık" bağışlaması gereken bir " şey " değildir. Eğer bir dış nedeninin nesneye bir şey vermesi gerekirse, o şey, o nesnenin kendisidir, varlığın özü ve aslı olup o nesneye arız olan ve ilave edilmiş bir şey değildir.

Bu durumda bir konu daha ortaya çıkıyor. Acaba Varlık, varlık olması açısından -yani hangi kılıkta, hangi derecede ve hangi görüntüde olursa olsun- ayrı bir varlık tarafından mı feyizlendirilmelidir? Bu konunun gereği de şudur: Varlık, varlık olduğu için feyiz, bağlılık, ilgilenme, eser olma ve ikincil olmaya ve ister istemez sınırlı olmaya mı tabidir, yoksa başka türlü müdür?

Cevap şudur; varlık hakikatı, çeşitli görüntü ve rütbelere sahip olmakla birlikte bir hakikatten başka bir şey değildir ve asla başka bir şeye ihtiyacı gerektirmez. Zira varlıkta ihtiyaç, (önceleri mahiyette varsayılan ihtiyacın tersine) "varlık,ihtiyacın kendisidir"anlamındadır. Eğer ihtiyaç, varlığın kendisi olursa kendisinden başka bir hakikatla ilgili ve ona bağlı olması gerekir. Oysa varlık için gayr ve öte düşünülemez, varlıktan gayrısı yokluktur ve mahiyettir ki o da itibaridir ve yokluğun kardeşidir.

Varlığın hakikatı, varlık hakikatı olması yönünden istiklal, başkasına ihtiyaç duymama ve bağlantısızlığı gerektiriyor. Yine mutlaklık ve sınırsızlığı yani hiç bir şekilde yokluğun onda yeri olmamasını da gerektiriyor.

İhtiyaç, bağımlılık, ayrıca sınırlılık ve yoklukla beraber olmak, varlığın mutlaklığından başka bir yönden doğar, ikincil ve etki oluştan kaynaklanır. Varlık, varlık olduğu için, diğer hiçbir yönü göz önüne alınmadığında nedenden bağımsız olduğu ve nedene ihtiyaç duymadığı ortaya çıkar. Ama, nedene ihtiyaç duymak, başka bir deyimle varlık; nedene, varlığın hakikatının aynısı olmadığı bir aşama ve derecede olduğundan ihtiyaç duyar ve bu şekilde, Allah'ın zatından bir feyiz olarak ortaya çıkar. Feyzin gereği ise ikincil ve ihtiyaç sahibi olmaktır, belki de gerçekte onların kendisinden başka bir şey değildir.

Buradan anlaşılıyor ki, varlığın temel oluşu görüşüne göre, akıl gözünü varlığın hakikatına dikersek, orada evveliyeti, (ilklik) ihtiyaçsızlığı göreceğiz, başka bir deyişle Varlığın hakıkatı kendi kendine varolmak ve zorunlu olmakla (vücub-u zâti) eşittir. Hegel'in de hoşuna gidecek bir deyişle: Varlık hakikatinin akla uygun yönü, nedene ihtiyaç duymayışıdır. Nedene ihtiyaç duymak, varlığın hakikatına ilave edilen bir itibâr (saymaca) dan kaynaklanmaktadır; o da ikincil olma ve sınırlılıktan kaynaklanır. Başka bir deyişle, nedene ihtiyaç duyma, hakiki varlıktan değil, varlığın ikincil mertebesinden kaynaklanır. Daha uygun bir deyişle veya Hegel'in deyişiyle; nedene ihtiyaç duyma, varlığın gayr-ı makul yönüdür.

İşte bu yüzden deniliyor ki: Sıddıkler, her bağlılık ve fazlalıktan uzak olarak varlığa, varlığın hakikatine baktıkları için ilk olarak keşfettikleri şey, zât-ı Vâcib ül-Vücud (zorunlu varlık) ve ilk nedendir. Vacib ül-Vücudun (zorunlu varlık) zatından, salt varlık olmayıp varlıkları sınırlı olan ve yokluk içice bulunan eser ve etkilerine delil getirirler. Bunun anlamı şudur: Bu mantıkta hiç bir şey Hakk'ın zâtını ispat için araç değildir; Allah'ın zâtı, kendi varlığına şahittir.

"**Allah, adaleti ayakta tutarak, gerçekten kendisinden başka ilah olmadığına şehadet etmiştir; melekler ve ilim sahipleri de..."** [[5]](#footnote-5)

**Güneş geldi güneşin delili**

**Yüzünü ondan çevirme delil istersen**

**Gölge ondan bir nişane ise eğer**

**Her an ışıklarını gönderen güneştir**

Buradan, “ilk nedeni kabul etmek, çelişkiyi gerektirir. Çünkü bu düşünceye göre bir şey, kendi vücud temelini atan ve kendisinden önce var olan olacaktır” gibi sözlerin ne kadar saçma olduğu ortaya çıkar.

Ayrıca "Farazâ, her şeyin ilk nedenden vücuda geldiğini ispat ettik. O zaman "ilk nedeni kim ortaya getirmiştir diye bir soru oluşur ve ilk neden, delilsiz bir istisnadır" diyenlerin sözleri de boş sözlerdir.

# EVRENİN NEDENLE DEĞİL DELİLLE AÇIKLANIŞI

Hegel, ilk neden yoluyla evreni açıklamanın, -bu nedeni ister zihin, ister madde, ister Tanrı bilelim- imkansız olduğuna inandı. Çünkü ilk nedenin kendisi açıklanamamaktadır. O zaman, evreni açıklamak için başka bir yol tutulmalıdır. O, ilk önce "açıklama" nın ne olduğunu görmeliyiz dedi.

"Genelde bir şeyin nedeni keşfedilip bildirilmişse, açıklandı deriz. Eğer o şeyin nedeni belirtilmemişse, o şeyin açıklanmadığını kabul ederiz. Ama evreni bu şekilde açıklayamayız. Eğer evrenin nedeni olduğu kabul edilirse, o zaman o neden, ya kendisinden önce var olan bir nedenin etkisidir, ya da başka bir şeydir. Ya nedenler zinciri, sonsuza kadar gider. Ya da bir yere ulaşır ki, kendisinden önceki hiç bir nedenin etkisi olmayan "ilk neden" veya "nedenler nedeni" bulunur. Eğer bu "nedenler zinciri" sona ermez de sonsuza devam ederse, amaç ve son açıklama yapılamayacaktır. Eğer ilk nedene gelir dayanırsak bu sefer de, ilk nedenin kendisi açıklanamayacaktır... Kendisi meçhul olan bir şeyin yardımıyla evreni açıklamak, kuşkusuz, hiç bir güçlüğü çözümlemeyecektir.

Hegel daha sonra, nedensellik ilkesi, yalnızca evreni açıklamaktan değil, cüz'i işleri bile açıklamaktan acizdir, diyor. Çünkü bir şeyi açıklamak, o şeyle başka bir şey arasında bulunan mantıksal ilişkiyi açıklamaktır. Eğer mantıksal olarak bir şey bir şeyden sonuçlandırılırsa, o şey aracılığıyla açıklanmış olur.

Örneğin, A açısının B açısı ile eşit olduğunu, B açısının da C açısı ile eşit olduğunu bildiğimiz zaman, mantıksal olarak A açısı ile C açısının da eşit olduğu sonucunu çıkarıyoruz. Zihin zorunlu olarak bunun böyle olduğunu kavrar, başka türlü de yapamaz; yani böyle olmaması muhaldir. A açısı ile C açısının eşit olması iki öncülün yardımıyla açıklanmıştır. O iki öncül, A açısı ile C açısının eşit olmasının delilidir, nedeni değil.

Ama nedensellik ilkesi bir şeyi açıklamaz. Nedensellik yalnızca bir varlıksal önerme (kaziyey-i zaruri)yi değil. Çünkü nedensellik, akılla açıklanmaz, tecrübeyle elde edilir. Suyun kaynama noktasından sonra buhar, donma noktasından aşağıda ise buz olduğunu tecrübeyle biliyoruz. Bu yüzden sıcak, suyun buharlaşmasının ve soğuk su ise, suyun donmasının nedenidir. Ama bizim zihnimiz bunun zorunlu ve mantıksal olarak böyle olması gerektiğine hükmetmiyor. Farâzâ biz, tecrübeyle bunun tersini görseydik yani devamlı olarak suyun sıcakta donduğunu, soğukta buharlaştığını öğrenseydik, zihnimiz açısından farkı olmazdı. Bu varsayım zihnimiz açısından, önceki örnekte belirttiğimiz A açısının C açısına eşit olmaması varsayımının muhal olmasının tersine, muhal değildir.

Nedensellik, nedenin mantıksal olarak neden ve etkinin mantıksal olarak etki olması gerektiğini açıklamıyor. Bu yüzden evreni "neden" yoluyla değil "delil" yoluyla açıklamamız gerekir. Delille nedenin farkı şudur: Delil olduğu şey (medlül) den bağımsız ve ayrı bir varlığı olmayan "delil"in tersine "neden", "etki"den ayrı ve bağımsız bir varlığa sahiptir.

Örneğin, A açısının B açısına, B açısının da C açısına eşit olması, A açısının C açısına eşit olduğunun delilidir. Ama bu delillerin medlulleri (delillendirdikleri)nden ayrı ve bağımsız bir varlıkları yoktur. Ama nedenler, etkilerinden ayrı ve bağımsız vücutlara sahiptirler.

# OBJE VE SUBJE BİRLİĞİ

Hegel, daha sonra "varlık ve bilgi birliği" ilkesi, veya ayn (obje) ve zihin (subje) birliği ilkesi veya akıl ve dış dünya birliği ilkesi diye ifade olunan diğer bir ilkeye daha değinmektedir. O, ikilik, ayn (obje) ve zihin (subje) çemberini yıkmaya çalışıyor. Hegel'e göre zihin (subje) ve ayn (obje) birbirlerinden bağımsız iki ayrı gerçek değildirler. Yani birbirleri karşısında yer alan tamamen farklı iki şey gibi değillerdir; her ikisi birdir. Çünkü bir gerçeğin iki ayrı yüzüdür. Bu hükmü kabul etmenin hikmeti şudur: Eğer onu kabul etmezsek, bilginin nasıl mümkün olduğu meselesi zahiren kabul edilemez olacaktır.

Hegel, bu iki ilkeyi -biri, "delil" bu evreni açıklayabilir, "neden" açıklayamaz; öbürü, varlık ve tanıma (ilim ve malum) birliği ilkesi- esas alarak kendi felsefesini kurar. 0, kendi hayaline göre ilk delil saydığı "varlık" tan başlıyor. "Varlık"tan "yokluğu" çıkararak (istintaç) ondan da hareket kavramı olan "olmak"a ulaşıyor ve bu şekilde kendi diyalektik görüşünü sürdürüyor.

Biz burada, İslâm felsefesi açısından, çok çekici bir hikaye olmasına rağmen, Hegel felsefesinin eleştirisini yaparak onun yanılgılarını ortaya koyacak değiliz. Yalnız şu kadarına işaret etmekle yetinelim. "Sıddikler" in özel deliline ve varlığın temel oluşu felsefesine göre Hegel'in neden ile delil (limm-i sübuti ile limm-i isbâti[[6]](#footnote-6)) arasında farzettiği bu farklılık suyun üzerine çizilmiş resim gibi temelsiz ve boş bir fikirdir.

Bu felsefeye göre ilk nedenin kendisi, hem nedene ihtiyaç duymaz, kendi kendine yeterlidir; hem delile ihtiyaç duymaz, kendi kendine ortaya çıkar. Hem her şeyin nedeni dir; hem de her şeyin delili ve açıklayıcısıdır. (1)

Bilgi meselesini halletmek için de Hegel'in varsaydığı şekilde "varlık ve bilgi birliği" ilkesine ihtiyaç yoktur.

Bilgi meselesi, felsefenin en müşkül ve en karışık meselelerindendir ve başka bir çözüm yolu vardır. Bu iki konunun açıklanmasını başka bir yere bırakıyoruz.

Varlığın temel oluşu ilkesine göre, "ilk neden"in niçin ilk neden olduğu? sorusunun kökten anlamsız olduğunu açıkladık. Hatta bu soruyu Mahiyetin temel oluşu görüşüne göre ele alsak yine bu sorunun gereği ve anlamı yoktur. Bu soru; bizim, vâcib-ül-vücud (zorunlu varlık) un zatıru da diğer varlıklar gibi bir mahiyete sahiptir ve vücud (varlık) o mahiyete ârız olmuştur diye kabul etmemiz halinde, ortaya atılabilir.

Ama böyle bir varsayıma bağlanmayı gerektirecek hiçbir şey yoktur, zorunluluk onun tersinedir. Yani teselsül (zincirleme)in muhal oluşu ilkesi gereğince vâcib ül-vücud (zorunlu varlık) olan ilk nedeni kabul eder etmez, vâcib ül-vücudun mahiyet ve varlıktan oluşan bir hakikat olmayacağı ilkesi gereğince de O’nun, sırf varlık (inniyet-i sırf) olduğuna hükmederiz ve tabii olarak sorumuz da yok olur.

Bu istidlal, mahiyetin temel oluşu ilkesine göre de tam bir istidlaldir. İbn-i Sina gibi kişiler de bu yoldan gitmişlerdir. Eğer bir soru kalmışsa, başka bir yerdedir ve o da şudur: Eğer, Zorunlu Varlığın hakikatı, kendine özgü bir varlık ise, diğer şeylerin hakikatı nedir? Acaba diğer şeylerin hakikatları, onların mahiyetleri midir? O zaman onlarda varlık itibari olur ve sonunda varlık aleminde iki hakikat ortaya çıkar. Ya da diğer varlıklarda hakikat, onların asıl Varlıktan aldıkları pay mıdır?

Bu sorunun doğru cevabı ikinci şıkkı kabul etmektir, yani “Varlığın temel oluşu” ilkesidir.

Elbette, İbn-i Sina ve benzerleri, Varlığın temel oluşu ilkesini inkar etmiyorlardı. Onların zamanında Varlık ve Mahiyet meselesi, ne filozoflar arasında ve ne de filozoflar dışında açıklığa kavuşturulmamıştı. İbn-i Sina'nın açıklamalarına yönetilen bu soru o zamanlar açıklığa kavuşmamış bir meseleye ait olduğundan, onun açıklamalarına bir tenkit sayılamaz. Sonunda Varlığın temel oluşu ilkesinden göz yumsak bile Kant, Hegel ve Spencer'in yaptığı bu tenkit, doğru bir tenkit değildir. Şimdi ise etkinin nedene olan ihtiyacının ölçüsü nedir sorusunun üzerinde durmak istiyoruz.

# NESNELERİN NEDENLERE OLAN İHTİYAÇLARININ KÖKÜ

İlliyet (Nedensellik) kanunu yani nesnelerin birbirleriyle neden ve etki ilişkileri, beşerin kesin bilgilerindendir. Etkinin nedenle olan bağ ve ilişkisi zâhiri bir şey olmayıp, etkinin gerçekliğine derin nüfuzu vardır. Yani etki, tam gerçekliği ile nedenine bağlıdır. Eğer nedenin gerçekliği olmasaydı etkinin gerçeklik kazanması muhal olurdu. Beşeri ilimler, bu kanun üzerine bina edilmiştir. Biz, bu kanundan kaçınmanın, varlıkta bulunan her çeşit düzeni reddetmekle eşit olduğunu; felsefi, mantıki, ilmi ve matematiksel her kanunu reddetmek olduğunu kendi yerinde ispatladık. Burada bu kanun üzerinde daha fazla durmayı gerekli görmüyoruz.

İslâm filozofları, bu arada, nedensellik kanununa önceliği olan bir konuyu daha ortaya atıp açıklamışlardır[[7]](#footnote-7). O da: Nedene ihtiyacın ölçüsü nedir? sorusudur. Buna göre her konuda, örneğin A'nın B'ye neden oluşunda, iki soru (Niçin?) ortaya çıkmaktadır:

Birincisi, B, niçin var oldu? Cevap: A'nın var oluşu B'nin de var oluşunu gerektirdi; Eğer A, mevcut olmasaydı, B de mevcut olmazdı. Yani A'nın var oluşu, bu sorunun cevabıdır. Sel esnasında yıkılan bir "ev" düşünelim. Birisi geliyor ve bizden "bu ev niçin yıkıldı?" diye soruyor. Biz de cevabımızda: Çünkü "sel" geldi diyoruz.

Sıra, B, A'ya neden ihtiyaç duyar, A olmadan niçin ortaya çıkamaz? sorusuna gelir. Bu sorunun cevabının, "A' nın varlığı böyle gerektirdi" olmayacağı açıktır. Bu yüzden bu soru için başka bir cevap araştırmamız gerekecektir.

Birinci sorunun cevabı, insanların tecrübe ve deneylerinden oluşan ilimle verilebilir. Çünkü ilmin işi, nesneler arasında bulunan neden-etki ilişkisini ortaya koymaktır. O halde bizden, B'nin nedeni nedir? diye sorsalar, biz yine ilmin yardımıyla B'nin nedeninin A olduğunu söyleyeceğiz.

Ama, B, niçin A'ya muhtaçtır? Niçin A'dan ve diğer nedenlerden bağımsız ve müstakil değildir? Sorularının cevabı ise ilmin sahası dışındadır. Analiz, sentez, deney, tecrübe ve laboratuar yöntemleriyle bu soruya cevap vermenin imkanı yoktur. İşte burada felsefi inceleme ve ayrıştırmaların, dakik ilmi hesapların gereği ortaya çıkar.

Soru konusu ayni(objektif)olgular olmadığı ve ilmin işinin de olguları tanımak olduğundan cevap vermekten acizdir. Etkinin nedene ihtiyacı, aynı zamanda inkâr edilemez bir gerçektir; neden ve etkiden ayrı bir olgu değil dışarıda üç olgumuz yoktur: yani biri neden, ikincisi etki ve üçüncüsü etkinin nedene ihtiyacı. Felsefe ise gerçeklerin derinliğine nüfuz ve bu tür ilişkileri keşfetme gücüne sahiptir. Bu tür sorulara cevap verme konusunda da yetkilidir.

Felsefe açısından konu, "fiilen B'nin A'sız meydana geldiği görülmediğinden B, A'ya muhtaçtır" demek gibi değildir. Ayrıca her etkinin kendi Nedenine böyle bir nisbeti vardır. Felsefe açısından "etki" olan bir şeyin etki olmayıp "neden" den bağımsız müstakil olması muhaldir. Etkinin nedene bağlılığı etkinin gerçeğinden ayrılması mümkün değildir ve etkinin gerçeğiyle aynıdır. Bu yüzden felsefe A'nın B'ye olan özel etkisine bakmaksızın, etkinin nedene ihtiyacı ve nedenle etki arasında ilişkilerin köklerinin nerede olduğu konusunu ortaya atar. Acaba nesneler "nesne" oldukları veya "var oldukları" için mi nedene ihtiyaç duyarlar? Yani ihtiyaç duymalarının ölçüsü varoluşları ve nesne oluşları mıdır? O halde her nesne ve her mevcut, nesne ve mevcut oluşları yüzünden bir nedene bağlanmalıdırlar ya da bağlılık ve ihtiyaç duymalarının ölçüsü yalnızca nesne ve mevcut olmaları değildir. Bir şeyin yalnızca nesne ve mevcut olması, bir şeyin ölçüsü olması gerekiyorsa kaide olarak ihtiyaçsızlık ve özgürlük ölçüsü olması gerek, bağımlılık ve muhtaç olma ölçüsü değil, ihtiyaç ve bağımlılığa ölçü olan şey, var olma ve nesnelikte bulunan eksikliktir, var olma ve nesneliğin bizzat kendisi, varolma ve nesnelikte bulunan kemâl, bağımlılığın ölçüsü değildir.

İslâm filozofları ve kelamcılar, bu konunun başlatıcıları olarak mevcut, varolduğundan dolayı bağımlıdır gerekçesiyle bağımlılık ve ihtiyacın ölçüsünü sırf mevcut ve nesne olmaktan ileri geldiğini, hiç bir zaman varsaymadılar. Bu bağımlılık ve ihtiyacın nesnelerin eksiklik ve yokluğuna dönecek olan ayrı bir yön ve kökten kaynaklanması gerektiğine inandılar. Bu konuda üç görüş ortaya atıldı:

**1- Kelamcıların Görüşü:** Kelamcılar, etkilerin nedenlere bağlılık ve ihtiyaç ölçüsünü ve onların bağımsız olamayışlarını Hudüs yani var olmadan önce yok oluşları, ezelden beri olmayışlarını bildiler. Bir şeyin nedene ihtiyaç duymayışının kökünü kıdem (başlangıçsızlık) ve varlığın sürekli var oluşu bildiler. Kelamcılar, var olan şeyin vücudu, yokluktan sonra olmuşsa; yokluk, onun varlığından önceyse veya bir başka ifadeyle eğer bir varlık, bir zaman yok idi ve ondan sonraki zamanda var oldu ise, böyle bir varlık kendisini var edecek bir nedene ihtiyaç duyar, diyorlar. Bu varlığın varolmasına bir neden olduğu için onun varlığı da başka bir varlığa bağımlı olacaktır. Ama yok olduğu hiçbir zaman olmayan ve sürekli var olan bir varlık varsayılırsa, böyle bir varlık müstakildir ve nedene ihtiyaç duymaz; hiç bir surette de kendinden başkasına bağımlı olmaz. Kelamcılara göre, bir şeyin bir şeye neden oluşunun anlamı, örneğin A'nın B'ye neden oluşunun anlamı A'nın, B'yi yokluktan varlığa getirmesidir; bu da B nin önceden yok olması halinde olabilir. Eğer B'nin sürekli var olduğunu, yok olduğu bir zamanın bulunmadığını varsayarsak, A'nın B'ye neden olmasının bir anlamı kalmaz.

Gerçekte kelamcılar, nesnelerin, kendilerinden başkalarına bağıntılı olup onlara muhtaç olmalarına kaynak olarak, önceki yokluk yani zaman bakımından varlıktan önce olan yokluğu kabul etmişler; kemâl ihtiyaçsızlık ve bağımsız oluşa kaynak olarak da kıdem (başlangıçsızlık) ve geçmişinde yokluğun bulunmayışını göstermişlerdir. Bu yüzden Kelamcılara göre varlıklar, ya eksik, muhtaç, hâdis (sonradan var olma) ve başkasına bağımlı ya da ihtiyaçsız, kâmil, kadim (başlangıçsız) ve başkasından bağımsızdırlar.

1. **İbn-i Sina ve çağdaşlarından Sadr'ul Müteellihin'e kadar geçen devredeki eski İslâm filozoflarının görüşü:**

Bu felsefeciler; kelamcıların öncesi olmama ve hudüs (sonradan var olma) ü, başka bir şeye bağımlılık, ihtiyaç duyma ve eksikliğin ölçüsü sayan görüşlerini esaslı olarak eleştirmişlerdir; ama şimdi onlar üzerinde durmayacağız.

Filozoflara göre de hâdis (sonradan) olan her şey bir nedene muhtaçtır ama hadisin ihtiyaç ölçüsü, sonradan olması (hudüs) değildir başka bir şeydir. Yani filozoflar başlangıçsız (kadim) oluş da hiç bir durumda bağımsızlık, kemâl ve ihtiyaçsızlığın ölçüsü olamaz, diyorlar. Filozoflar nesnelerin ihtiyaçsızlık ve ihtiyaç; kemâl ve eksiklik ölçüsünün hudüs olarak adlandırılan öncelerinin yokluk oluşu ile kıdem olarak adlandırılan varlıklarının başlangıçsız oluşlarında değil, onların varlık ve mahiyet derecelerinde aramak gerektiğini söylüyorlar.

Nesneler, varlık açısından mahiyetlerinde iki çeşittirler ya da en azından iki çeşit varsayılırlar: Birincisi varlık onların özlerinin aynıdır yani varlığı, mahiyetinden farklı değildir; başka bir deyişle onların varlık ve mahiyetleri aynıdır. İkincisi, mahiyeti varlık ve yokluğundan farklı olan nesneler. Birinci kısmı Vâcib ül-vücud (zorunlu varlık), ikinci kısmı mümkün ül-vücud (olabilir varlık) olarak adlandırıyoruz. Vacib ül-vücud, varlıkla özdeş olduğundan ve kendisinin kendisinden ayrılmasının söz konusu olamayacağından nedene ihtiyacı yoktur. Zira Vacibül-vücud, varlığın kendisi olduğundan yok olması ve dolayısıyla nedene ihtiyaç duyması düşünülemez. Çünkü nedensellik nedenin, etkinin özüne varlık bağışlamasından ibarettir. Bir şeyin özü (mahiyeti) varlığın kendisi olduğunda bu yönden bir boşluğu yoktur ve nedene de ihtiyacı yoktur. Ama mümkünül-vücud (olabilir varlık) varlık ve yokluğun özü olmadığı için her ikisine iktizası ve kayıtsızlığı aynı olup her ikisi yönünden de bir boşluğa sahiptir. Bu boşlukların doldurulması için neden denilen ayrı şeye ihtiyaç vardır. Nedenlerin varlığı, o boşluğu varlıkla doldurur: Zatıyla mümkün varlık vacib ül-vücud bil'gayr (başkası nedeniyle zorunlu varlık) olur. Nedenin olmayışı, o boşluğu yoklukla doldurur ve kendisi olabilir varlık olan mümteni ül-vücud bil-gayr (başkasıyla varlığı muhal olan) olur.

Filozoflar, bu boşluğun adını özsel imkan (imkan-ı za ti) koymuşlardır ve nesnelerin nedene olan ihtiyaçlarının ölçüsü olarak özsel imkan (imkan-ı zâti) biliyorlar. Yani nesneler imkan-ı zâti sebebiyle nedene muhtaçtır diyorlar. Ayrıca ilk olarak açıkladığımız varlık yönünden dolu (ihtiyaçsız) olmaya özsal zorunluk (vücubu zâti} demekteler.

Bu felsefecilere göre ihtiyaç duymanın ölçü ve kökü, öncesinin yokluk oluşu değil, özsal (zâti} boşluktur. Alemde sürekli varolan ve yok olduğu hiçbir zaman bulunmayan, öncesinde yokluk bulunmayan ama mümkünül vücud (varlığı mümkün) yani mahiyeti, varlığıyla bir olmayan, kendi zâti mertebesinde varlık boşluğu olan bir varlık düşünülecek olursa, böyle bir varlık ne kadar öncesiz ve başlangıçsız bile olsa malul (etki) bir varlık, yaratılmış başka birine bağımlı olacaktır. Filozofların inancına göre böyle varlıklar mevcuttur ve onlara "ükul-ü kâhire" denir.

1. **Sadr ül-Müteellihin ve izleyicilerinin Özel Görüşleri:**

Sadr ül-Müteellihin hem her hâdis (sonradan olan) in ve hem de her mümkünün nedene muhtaç olduğunu kabul etti. Filozofların da kelamcıları eleştirmelerini doğru bularak, filozofların bir varlığın zaman bakımından kadim (başlangıçsız) olduğu halde varlık açısından bir yaratık, mamul (etki) olup diğerlerine bağımlı olmasına da hiç bir engelin olmadığına dair görüşlerinin doğru olduğunu belirtti. Yine filozofların görüşü olan, bağımlılık ve ihtiyaçların ölçüsü nesnelerin önceki yokluklarında değil, içlerinde aranması gerektiği görüşünü de kabul etti. Ama hudüs (sonradan yaratılma) ün, ihtiyaçların ölçüsü olamayacağı gibi özsel imkân (imkân-ı zâti) ve bizim deyimimizle özsel boşluk (hale'-i zâti) nin de bağımlılık ve ihtiyaçların ölçüsü olamayacağını ispatladı. Çünkü özsel imkan (imkan-ı zâti) denilen şey, mahiyetin hükümlerindendir ve zât (öz) bakımından varlık ve yokluğa nisbeti farksız olup, kendi içinde boş ve kof olduğu ve başkasına muhtaç olduğu söylenen şey mahiyettir. Ama mahiyetin gerçek saymaca (itibâri) olduğuna dikkat edilmeli. Mahiyet, muhtaç olup olmama, yaratık olup olmama ve hatta var olup olmama sınırı dışındadır. O halde mahiyete ait olan özsel imkan, muhtaç olmanın asıl nedeni olamaz. Gerçi bunların hepsi yani varlık-yokluk, neden-etki, ihtiyaçlı olmak-doygunluk, mahiyete nisbet verilebilir de. Ama bu itibâri ve gerçek olmayan bir nisbet verme olur. Yani mahiyetin çıkarıldığı, itibar edildiği varlığa tâbi olarak bu nisbetler mahiyete de verilmektedir. O halde, hakiki ihtiyacın ve hakiki ihtiyaçsızlığın asıl kökü vücudun kendisinde aranmalıdır. Sadr ül-Müteellihin, Varlık görüşünü isbat ettiği gibi vücudun derecelendirilmesini, yani varlık hakikatının mertebelere (derecelere) sahip olduğunu da ispatladı. Buna göre ihtiyaçsızlık, varlık hakikatının dışında olmadığı gibi ihtiyaç da varlık hakikatından dışarıda değildir. Yine kemâl de varlık hakikatının dışında olmayıp varlığa eşit olduğu gibi eksiklik de varlık hakikatının dışında değildir. Kemâl ve noksanlığı, zenginlik ve yoksulluğu, ihtiyaçsızlık ve ihtiyaçlılığı, sınırsızlık ve sınırlılığı kendi derünunda bulunduran, işte bu varlığın hakikatıdır. Belki de bunların özüdür, varlığın hakikati. Varlığın hakikatı, kendi öz derecesi ve yalnızlığında kemâl, ihtiyaçsızlık, güçlülük, zorunlu (vacip) oluş ve sonsuzluğa eşittir. Fakirlik, ihtiyaçlılık, imkan vs. öz (zât) derecesinden sonra oluşu ve eksikliği gerektiren sonuç ve yaratık oluştan kaynaklanır.

Sadr ül-Müteellihine göre; mahiyetin zât (öz) bakımından varlığa sahip olmayışı, bu boşluğu doldurmak için başka bir şeye muhtaç oluşu konusu, Varlık görüşüne göre değil, Mahiyet görüşüne göre doğrudur. Ama varlık görüşüne göre muhtaç oluş ve varlıktan boş oluşu mahiyete nisbet etmek, yalnızca bir tür felsefi musamaha yapılırsa doğru olur. Neden ve etki olma, muhtaç ve ihtiyaçsız bulunma denilen şeylerin hepsi vakiiyyet ve gerçekliği olup hakikat olan şeyin yani varlığın özellikleridir. Bir varlığın, başka bir varlığa muhtaç olmasının kök ve kaynağı, o varlığın, mevcut olan eksiklik ve sınırlılığıdır.

Kelamcılar ve filozofların çoğunluğunun görüşlerinin aksine Sadr ül-Müteellihin'e göre muhtaç, ihtiyaç ve ihtiyaç ölçüsü ayrı ayrı şeyler değildir. Burada muhtaç, ihtiyaç ve ihtiyaç ölçüsü denilen şeylerin hepsi birdir. Varlık derecelerinden bazısı, özsel eksiklik (kusur-u zâti) ve özsel ikincilik (teehhür-ü zâti) gereğince diğer bir dereceye bağımlı ve muhtaç oluşun özüdür.

Sadr ül-Müteellihin, "nedene ihtiyaç ölçüsü" meselesini İbn-i Sina metodunu izleyenler gibi klasik bir şekilde açıkladığı yerde onların metoduna uymuştur. Ama diğer yerlerde bu meselede kesin sonuç olan kendi görüşünü açıklar. Bu meseleyi klasik bir şekilde ele aldığında eski felsefecilerin yolunu izlemiştir Sonradan gelenler ve Hacı Sebzivâri gibi, yolunu izleyenler Sadr ül-Müteellihinin bu meselede görüşü olmadığına hükmettiler. Biz bu meseleyi ilk olarak Usul-ü Felsefe'de dipnotlar halinde verdik ve yararlananların hizmetine sunduk.

Bütün ekollerin kabul ettiği, eşyanın nedene oları ihtiyacının kökü, yalnızca "şey" olmasından veya mevcut olmasından değildir. Eşya, yalnızca var olması yüzünden nedene ihtiyaç duymak, Varlık ve ihtiyaca delil olmaktan çok, ihtiyaçsızlığa delildir.

Buraya kadar söylediklerimizden aşağıdaki şu iki nokta açıklık kazandı:

a)- Bazen dediğimiz, "her şey veya her varlık bir neden ister" sözü doğru değildir; açık bir yanlışlıktır. Doğrusu, "her eksiklik bir nedene muhtaçtır". Gördüğümüz gibi bu sorunu ele alan çeşitli ekoller, nedene muhtaç olmaya yol açmakta ölçü olan noksanlığın ne olduğunda görüş ayrılıklarına sahiptirler. Fakat kesin olan, nedene muhtaç olan eksik ve kâmilin ikisini de içeren şey değil, yalnızca eksik olan şey nedene muhtaçtır.

b)- İlk Neden hakkındaki düşüncemiz de açıklığa kavuştu: Kadim (başlangıçsız), kamil, vâcib ül-vücud (zorunlu varlık) ve nâ mütenahi (sonsuz) bir varlığın İlk Neden oluşu onun varlığın özü olması cihetindendir. O, kâmil varlıktır eksik değil, sınırsız varlıktır, sınırlı değil ki onda, nedene muhtaç olma konusu ortaya çıksın. İlk Neden olmak demek, kendi kendisinin nedeni olup, kendi varlık temelini kendisi atarak, kendi kendisini düzenleyip var etmek anlamına değildir. Yine İlk Neden olmak demek, nedene muhtaç olmada diğer varlıklarından farkı olmayıp, yalnızca bir istisna gereği nedensellik kanunundan dışarıda kalmak da değildir.

Burada konuyla pek aşinalığı olmayanların kafasında şöyle bir soru uygulanabilir: İlk Nedenin kadim, kâmil, sonsuz ve zorunlu varlık olduğundan hiç bir bağımlılığın onda olmaması ve diğer nesneler böyle olmadıklarından bağımlı muhtaç olmaları doğrudur ama, İlk Neden, niçin İlk Neden olmuştur? Niçin alemde bulunan varlıklar içerisinde yalnızca O kâmil, başlangıçsız, sonsuz ve zorunlu varlık olmuştur? Niçin, eksik ve hadis (yaratılmış) olmadı? Niçin şimdi eksik ve muhtaç olan varlıklar arasından başka biri zorunlu varlık makamına ulaşamadı? Geçen konular göz önüne alınacak olursa, bu sorunun cevabının çok açık olduğu ortaya çıkacaktır.

Bu soru da şöyle varsayıldı: Zorunlu Varlığın, zorunlu varlık olmaması da mümkün idi. Fakat bir neden, kendi müdahalesiyle onu zorunlu varlık yaptı, zorunsuz varlık değil. Zorunsuz varlıkların da zorunsuz varlık olmama ihtimalleri vardı. Belirli bir nedenin tesiriyle zorunsuz varlıklar oldular. Başka bir deyişle, öz bakımından kâmil ve sonsuz olan varlığın eksik ve sınırlı olması, eksik ve sınırlı olan varlığın da sonsuz ve kâmil olması mümkün idi. Özel bir neden bunları etkiledi, birini kâmil ve sonsuz yaparken diğerlerini eksik ve sınırlı yaptı. Evet bu sorunun kökeninde bu tarz düşünceler vardır.

Bu soruyu soran kimse, her varlığın derecesi, o varlığın özünün aynı yine her sayının derecesi, o sayının özünün aynı olduğunu düşünememiştir. O halde, eğer bir varlık özsel zenginliği ve kemâli gereği nedene ihtiyaç duymuyorsa, onda hiç bir neden hiçbir şekilde etki yapamaz. Onu hiçbir neden var etmediği gibi, bulunduğu dereceye de hiç bir neden getirip koymamıştır.

Batı felsefesinde cevabı olmayan bir soru olarak anılan "İlk Neden, niçin ilk neden olmuştur?" sorusu aslında anlamsız bir sorudur. Çünkü İlk Nedenin varlığı ve İlk Neden oluşu, onun varlığının özüdür. Bunların ikisi de nedene ihtiyacı olmama yönüdür.

Bu soru, aynen şuna benzer: Neden 1 sayısı,1 sayısı oldu da 2 sayısı olmadı veya 2 sayısı, niçin 2 sayısı oldu da 1 sayısı olmadı? Biz, "İlahi Adalet" adlı kitabımızda, her varlığın kendi derecesinin, onun varlık özü olduğu konusunda yeterince bilgi verdiğimiz için burada tekrarlamak istemiyoruz.

Bu konumuzu sona erdirirken muasır filozof Bertrand Russell'in İlk Neden hakkındaki sözlerini naklederek onun bu ağır konu hakkındaki filozofça(!) düşüncesini ele almak iyi olacak, sanıyoruz.

Russell, yalnızca Hıristiyanlığı değil, aslında genel olarak din düşüncesini ve özellikle bazı aydın kesimin de kabul ettiği Tanrı düşüncesini eleştirmek amacıyla yazdığı "Ben Neden Hıristiyan Değilim?" adlı küçük kitabında ele alınan konulardan biri de "İlk Neden" meselesidir.

İsmi her tarafa yayılan bu Batı filozofunun, bu konu hakkındaki düşünce tarzını elde etmek için konuyla ilgili sözlerini aynen aktarıyoruz:

"Bu delilin temeli şundan ibarettir: Bu alemde gördüğümüz her varlığın bir nedeni vardır. Eğer bu nedenler zincirini takip edip gidersek sonundan İlk Nedene varacağız. İşte o İlk Nedene, nedenlerin nedeni veya Tanrı diyoruz." Russell, daha sonra adı geçen delili şu şekilde eleştiriyor:

"Gençlik dönemlerinde bu konular hakkında iyice düşünmüyordum. İlk Neden delilini de uzun bir süre kabul ettim. Fakat 18 yaş civarında John Stuart Mill'in otobiyografisini okurken şu cümle ile karşılaştım: "Babam bana derdi ki, beni kim yarattı? sorusunun cevabı yoktur. Zirâ hemen şu soru ortaya çıkar: Allah'ı kim yarattı?" Bu sadelikteki bir cümle bana, İlk Neden delilinin yalan oluşunu açıkça gösterdi. Hâlâ da yalan oluşunun farkındayım. Eğer her şeye bir neden gerekirse, Allah’a da bir neden gerekir. Eğer bir şey nedensiz de var olabilirse, bu Tanrı olabileceği gibi, Evrenin kendisi de olabilir. Bu delilin çürüklüğü de bu yüzdendir."

Bizim önceki sayfalarda yaptığımız açıklamalar, Russell'in sözlerinin çürüklüğünü ve temelsizliğini ortaya koymaktadır. Söz; acaba her şeyin nedeni olmalı mı? Yoksa istisna suretiyle nedensiz olarak bir şey var olabilir mi? Eğer bir şey, nedensiz varolabilecekse bunun Tanrı veya başka bir şey olması arasında ne fark olur ki? soruları üzerine değildir.

Asıl söz şuradadır, herhangi bir şey ve varlığın şey veya varlık olması, ne nedene ihtiyaç duymanın ölçüsüdür, ne de nedene ihtiyaç duymamanın; bu yüzden varlıklar arasında bu yönden ne fark vardır denemez. Şeyler ve varlıklar arasında öyle bir şey, öyle bir varlık vardır ki sırf varlıktır ve mutlak kemâldir; her kemâl ondandır ve ona doğrudur. Onun varlığı özünün aynıdır ve nedene muhtaç değildir. Diğer nesneler gibi varlığı, dışarıdan ve ödünç verilmiş değildir. Artık böyle bir varlığın ne var olma ve ne de kemâlat yönünden bir eksikliği yoktur ki onları aramak için peşlerine düşsün veya bu kemâllerden yoksun kalsın.

Öte yandan biz öyle bir alemde yaşıyoruz ki onda bulunan her şey geçicidir. Her şey sahip olmadığı başka bir şey peşindedir. Her nesne, sahip olduğu bir şeyi başka bir zamanda yitirmektedir. Öyle bir alemdeyiz ki onda bilinen her şey fânidir, zevale ericidir; gelişip değişme ile karşı karşıyadır. Yaşadığımız alemde fakr, ihtiyaç ve ödünç olmanın izleri, onun her bir parçasının alnında görülmektedir. O halde böyle bir âlemin İlk Neden ve zorunlu varlık olmasına imkân yoktur. Kur'an-ı Kerim'de zikrolunan İbrahim peygamberin delili de işte budur:

***"Böylece İbrahim'e, -kesin bilgiyle inananlardan olması için- göklerin ve yerin melekutunu (Allah'ın değişmez egemenliğine ve sünnetine bağımlı olarak hareket ettikleri gereğini) gösteriyorduk. Gece, üstünü örtüp bürüyünce bir yıldız görmüş ve demişti ki: "Bu benim rabbimdir." Fakat (yıldız) kayboluverince: "Ben kayıp olup-gidenleri sevmem" demişti. Ardından Ay’ı, (etrafa ışıklar saçarak) doğar görünce: "Bu benim rabbim demiş, fakat o da kayboluverince: "Andolsun" demişti. "Eğer rabbim beni doğru yola eriştirmezse kuşkusuz sapmışlar topluluğundan olurdum." Sonra güneşi, (etrafa ışıklar saçarak doğar görünce: "İşte bu benim rabbim, bu en büyük" demişti. Ama o da kayboluverince, kavmine demişti ki: "Ey kavmim, tartışmasız ben sizin şirk koşmakta olduklarınızdan uzağım." Gerçek şu ki, ben bir muvahhid olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana çevirdim. Ve ben müşriklerden değilim."[[8]](#footnote-8)***

Bu istidlâlin özü şudur: Hz. İbrahim (A.S.) fıtrat gücü ve aklın açık hükmü gereği kendisini büyütülmüş, himaye edilmiş ve teslim olmuş görüyor. Sonunda kendini yetiştiren, terbiye eden ve teslim olmasını sağlayanı aramaya koyuluyor. Bu yüzden yıldız, ay ve güneş sırayla dikkatını çekiyor. Üzerlerinde az bir düşünmeyle o zamanın insanları, âlemin yaratıcısı ve düzenleyicisi gözüyle baktıkları ay güneş ve yıldızlarda ve diğer yaratıklarda yaratılma terbiye edilme ve teslim olma izlerini görüyor. Yani onlarda diğer yaratıklar gibi yaratılış kanununa bağlıdırlar. Bunu gören ve anlayan Hz. İbrahim kalbini; asıl güç, mutlak yaratıcı, hakiki varlık olan; terbiye olunma, yaratılma, yok olma ve eksiklik gibi yaratılmışlara ait özelliklerin kendisinde bulunmayan bir Varlığa yöneltiyor.

# TEVHİD VE TEKAMÜL

Bana göre, materyalizme eğilimde tesiri büyük olan şeylerden biri de "yaratılış" ile "transformizm" (dönüşümcülük) yani tekâmül (evrim) ve özellikle canlılardaki evrim arasında çelişki bulunduğu sanısıdır. Başka bir deyimle: yaratılışın, varlıkların aniden var edilmesi ve evrimin ise, varlıkların yaratıcısız olduğunun vehmidir.

Tarihten anladığımız kadarıyla batıda şu düşünce hakimmiş: Eğer bu alem Tanrı tarafından yaratılmışsa, bunun gereği olarak, hiçbir şeyin değişmeyip sabit kalması gerekirdi. Ayrıca evrende bir değişiklik, özellikle evrenin temelinde yani "türler" de değişiklik olmazdı. O halde evrim, özellikle özsel evrimin yani, bir şeyin mahiyetini değiştirerek onun türünün değişmesine de sebep olan evrim imkan dışıdır. Öte yandan bilim ilerledikçe, şeylerin özellikle canlıların gelişmekte olduklarını ispatladı ve bu konuda deliller ortaya koydu. Bu iki öncülün sonucu olarak, bilimlerin ve özellikle biyoloji ilminin Tanrı inancıyla ters düştüğünün ileri sürülmesiydi.

Bilindiği üzere Lamark ve Darvin’in görüşleri Avrupa'da belli bir heyecan uyandırmıştı. Aslında Darvin kendisi Tanrı'ya ve dine inanmakta idi. Hatta onun "Ölüm anında İncil'i göğsünün üzerine koymuş olduğu bile söylenir." Kendisi de bir çok yazısında Tanrı'ya olan imanını ilan etmiştir. Ama görüşleri, yüzde yüz Tanrı'ya karşı olarak tanıtıldı.

Şöyle denilmesi mümkündür: genel olarak evrim (özel olarak Darvin’in ortaya attığı insanın aslının maymun oluşu, ki bu görüş sonradan reddedilmiştir) İncil'de anlatılan dini metinlere aykırı olduğu için Tanrı düşmanı olarak tanınmıştır. Genel olarak din kitapları ve semavi kitapların hepsi insanın Hz. Adem'den, Adem'inse topraktan yaratıldığını bildirir. O halde Darvin, Darvinist’lerin ve genel olarak evrim teorisini kabul edenlerin, Tanrı düşüncesinin karşısında tanınmaları doğaldır. Çünkü evrim teorisi ile dini inançları bir araya toplamaya imkan yoktur. Bu yüzden ikisinden birini tercih etmekten başka çare de yoktur.

Cevap olarak şunları belirtmeliyiz. Önce, bilimin bu konuda söyledikleri, ileri sürülen bir kaç teoriden başka bir şey değildir. Onlar da sürekli olarak değiştirilip düzeltilmekte ya da yanlışlığı ortaya çıkarıldığı için yerine, yeni teoriler ileri sürülmektedir. Böyle teorilerle, bir din kitabı da geçen ve yorumlanmaya gerek duymayacak bir şekilde açıklanmış olan konuları inkar etmeye kalkışmanın ve sonrada Tanrı'nın yokluğuna hükmetmenin hiç bir geçerli dayanağı yoktur.

Diğer nokta bilim; canlılarda görülen önemli değişimlerin özellikle tür değişimine yol açan öz ve mahiyet değişimlerini sıçrama şeklinde âni ve seri olarak tahakkuk bulduğunu göstermektedir. Bu tür değişimlerde artık hissolunmayan ağır ve hafif değişimler sözkonusu değildir. O halde, eğer bilim bir çocuğun yüzyıllık yolu bir gecede gidebildiğini kabul ediyorsa, milyonlarca yıllık yolu da kırk gecede gidemeyeceğine delil nedir? Dini kitaplarda Adem'in topraktan yaratıldığı açık bir şekilde belirtilmiş olduğunu farzetsek de bu, öyle bir şekilde açıklanmıştır ki tabiatta bir kısım edim ve edilginin bulunduğunu gösteriyor. Dini kitaplarda, Adem in yaratılış maddesinin kırk gün yoğrulduğu yazılmaktadır. İlk hayat hücresinin, insan nevinden bir canlı olabilmesi için, milyarlarca yıllık zamanda kat etmesi gereken aşamaları, o ilk insan maddesinin (hücresinin) Allah'ın kendi kudretiyle hazırladığı ortam ve koşullar içerisinde kırk gün içerisinde kat etmediğini nereden biliyoruz? Örneğin, insan nutfesinin anne karnında, ilk insan hücresinin yani dedelerinin milyarlarca zaman süresinde kat ettikleri aşamaları dokuz ay içerisinde kat ettiğini biliyoruz.

Yine bilimin bu konuda söylediklerinin bir teori olma sınırını aştığını yani kesinleştiğini ve yine maddenin normal halde ağır olarak kat ettiği dönemleri hızlı olarak kat etmesi için doğal ortamın değişmesinin mümkün olmadığını varsaysak bile konu hakkındaki dini ifadeler yorumlanamaz mı? Biz eğer özellikle, Kur'an-ı Kerim'i, konu hakkında esas alacak olursak, Kur'an-ı Kerim, Adem kıssasını sembolik olarak ele almıştır. Bundan kastımız Adem'in insan türüne bir sembol olup, bir şahıs ismi olmadığını söylemek değildir. Kesin olarak belirtelim ki bahsettiğimiz Adem vardır ve bir insandır. Bizim amacımız şudur: Kur'an-ı Kerim, Adem kıssasının Cennette geçtiğini, Şeytanın aldatması, haset ve tamah yüzünden Cennetten kovuluşunu ve tövbe edişini sembolik olarak ele almıştır. Kur'an-ı Kerim'in bu kıssadan çıkardığı sonuç, Adem'in yaratılışındaki hayret verici durum değildir. Allah'a inanma konusunda da bu kıssadan bir sonuca gitmiyor. Kur'an-ı Kerim bu kıssayı yalnızca insanın manevi makamı ve bir kısım ahlakî meseleleri açısından ele almıştır. Allah'a ve Kur'an-ı Kerim'e inanan bir kişinin, bu imanını korumak kaydıyla, Adem’in yaratılışı şeklinde kıssayı yorumlaması pekâlâ mümkündür. Bu gün biz Allah'a, Peygambere ve Kur'an'a inanmakla birlikte Adem'in yaratılış kıssasını da çağın bilimi ışığında yorumlayan bir çok kişi tanıyoruz. Hiç kimse de o görüşlerin Allah’a inanmakla çeliştiğini iddia etmemiştir. Biz de bu görüşleri, söz konusu edildikleri kitaplarda incelediğimiz zaman her ne kadar tatmin olmasak da, üzerinde düşünmeye değer noktalarla karşılaşıyoruz. Bunun için böyle düşüncelerin Allah'ı dini ve dolayısıyla Kur'an'ı inkar etmede bâhâne olarak kullanılması, bilimin insafına sığmamaktadır.

Diğer nokta, dini öğretinin ve ayetlerin yorumlanamayacağını ve bilim bakımından da insanın aslının maymuna dayandığının kesin olarak kanıtlandığını varsaysak bile bundan elde edilecek sonuç, insanın dini kitaplara imanı kalmaz ama niye Tanrı'nın varlığını inkâr etsin ki? Tevrat'ta olduğu gibi insanın aslının doğrudan doğruya toprağa dayandığını açık olarak belirtmeyen dini kitaplar da olabilir. Birde, bir kaç ya da bütün dinleri kabul etmemekle Tanrı'yı kabul etmemek arasında ne gibi bir ilişki olabilir ki? Sürekli olarak, hiç bir dine bağlı olmadığı halde Tanrı'ya inanan bazı kimseler dünyada bulunmuştur.

Şimdiye kadar açıklamaya çalıştıklarımızdan şu sonuca ulaşıyoruz. Dini öğretilerle evrim teorisi arasında var olduğu varsayılan çelişki, materyalizme yönelme için bir gerekçe sayılamaz. Avrupa'daki materyalistler, evrim teorisiyle Tanrı inancının bir yerde birleşemeyeceğini ileri sürüyorlardı, bunun aklen ve mantıken mümkün olamayacağını söylüyorlardı. Bu ister dinle uyuşsun ister uyuşmasın, evrim teorisini kabul etmenin Tanrı inancını ortadan kaldıracağını hayal ediyorlardı.

Acaba bu iki konu arasında akıl ve mantık açısından herhangi bir çelişki var mıdır? Şimdi bu meseleyi ele almak istiyoruz. Acaba hiçbir ziddiyet yok da bu çelişkiyi, batı felsefi kavramların yetersizliği mi ortaya çıkarmıştır? Konunun açıklığa kavuşturulması için önce, bu çelişkinin varolduğuna inanan materyalistlerin görüşlerini incelememiz gerekiyor. Bunların sözlerini iki şekilde ele alıp açıklama yapmak mümkündür.

1- Evrim teorisinin ortaya çıkmasıyla Tanrı'ya inananların en mühim delilleri ellerinden alınmış oldu. Çünkü Metafizikçilerin bilinçli ve hikmet sahibi bir yaratıcının varlığına olan en mühim delilleri, varlık aleminde görülen üstün ve sağlam düzen meselesidir; özellikle canlılarda yani hayvan ve bitkilerde görülen düzen. Ama bitki ve hayvanların yaratılışı âni olsaydı varlıklarda olan sağlam düzenle istidlâl etmek doğru olurdu. Zira bazı amaçlar güdüldüğünün açık delili olan insan organizması ve bazı cihazların yerleştirildiği bir varlığın âni olarak birden bire, bir düzenleyicinin denetimi olmaksızın yaratılıverdiğini kabul etmek doğru değildir. Ama eğer varlıkların meydana gelişlerini aşamalı zaman süreci içerisinde yani milyonlarca milyon yıl sürecinde kabul edersek, ilkel canlılar yavaş yavaş gelişerek nesillerin ve türlerin çoğaldığını ve bir yandan da gelişerek bugünkü organizmalara sahip olduklarını da kabul etmeliyiz. O halde, en ince hesapları havi olan canlı vücutlarının hiç bir amaç olmaksızın ve hiç bir kimsenin denetimi bulunmaksızın, doğal koşulların zorlamasıyla ve kendi kendine yani tesadüfen var olmaları sonucuna ulaşılmaya hiç bir engel kalmaz. O zaman da dönüşümcülük teorisinin kabul ve ispatıyla, dincilerin en önemli delilleri ellerinden alınmış olur. Bu da, materyalist görüşün ağırlık kazanmasına ve bazı kimselerin materyalizme yönelmesine yeterlidir.

Gerçekte ise bu yorumun doğru bir yorum olduğu söylenemez. Eğer bu sözler, canlığını koruyan ilahi bir ekole sunulacak olsa, şu cevapla karşılaşılır: İlkin yaratıkta görülen düzen meselesini Tanrı'nın varlığı için tek delil saymak yanlış olduğu gibi önemli delillerden saymak ise abartma. olur.

Yaratılanlarda bulunan düzen meselesi, yalnızca canlı organlara özgü değildir ki, canlıların aşamalı olarak sürdürdükleri evrim onların varoluşlarının tesadüfi olduğunu yorumlamakta yeterli sayılsın.

Asıl cevap şu ki, aşamalı varoluş ile bitki ve hayvanların yapılarında meydana gelen tesadüfi değişiklikler, aslında onların yapılarında bulunan ince düzen ve sistemlerin yorumlanmasına yeterli olamamaktadır.

Tesadüfi değişmeleri geçerli sayabilmemiz için, amaçsız, bir uğraşı bir tesadüf veya ayrı aşamada yapılan bir çalışma sonucunda, şimdi sahip olduğu özelliklerden apayrı bir şeyin, canlının yapısında gerçekleşmesi, ortaya çıkması gerekir. Yani örneklememiz gerekirse; ördeğin parmakları arasında, ördeğin yüzmesine yardımcı olacak bir perdenin oluşması ve tesadüfi olarak oluşan bu perdenin, ördeğin yüzmesine yardımdan başka kalıtımsal olarak gelecek nesillere de geçmesi gerekir. Oysa kalıtım yasalarına baktığımız zaman kazanarak elde edilen özelliklerin ve ferdi özelliklerin kalıtım yoluyla gelecek kuşaklara geçmesinin reddedildiğini görürüz.

Ayrıca canlıların vücutları ve organları ördeğin ayak parmakları arasında bulunan perde gibi değildir; genelde organlardan her biri, geniş ve karmaşık bir cihazın parçasıdır. Sindirim sistemi, solunum sistemi, görme ve işitme sistemlerini bu arada sayabiliriz ki hepsi de birbiriyle bağıntılıdır. Bunların hepsinin birlikte kullanılmasıyla güçlü ve mükemmel bir organizma çıkar ortaya. Bunlar ayrı ayrı olduklarında amaç sağlanamaz. İnsan için büyük önemi bulunan göz perdelerinden hiç birisi, ayrı ayrı bulunduklarında, bir yarar sağlayamazlar ki, bunların, milyonlarca milyon yıl sürecinde aşamalı olarak meydana geldiğini varsayalım. Ama göz, yapı itibariyle hayret verici bir organdır. Tüm perdeleri, kılcal damarları ve kasları, kafada ve vücutta bulunan diğer organlarla tam bir uyum içerisinde çalışırsa kendinden beklenen amaç gerçekleşmiş olur. Tesadüfi değişmeler sonucu, velev ki üzerinden milyonlarca milyon hatta milyarlarca milyar yılın bile geçtiği varsayılsa, görme ve işitme sistemi gibi bir sistemin oluşacağını kabul etmek olası değildir.

Evrim teorisi daha çok düşünen, planlayan, güçlü bir varlığın canlı varlıkların oluşmalarında söz sahibi olduğunu ve bir amaç doğrultusunda yaratıldıklarını kanıtlamaktadır.

Darvin, çevreye uyum meselesini öylesine açıklamış ki ona: sen bu meseleyi madde ötesi bir mesele gibi ele alıyorsun, diyenler çıktı. Gerçek de budur aslında. Canlılarda bulunan ve çok esrarengiz bir güç olan çevreye uyum gücü, madde ötesi bir güçtür. Yani bir tür âmaç bilincine ve amaca gitmesini sağlayan güce bağlıdır. Amaçsız ve başıboş bîr güç ise kesinlikle değildir.

Evrim ilkesinde insanı, mevcut evrenin bir güç tarafından yaratılıp düzenlendiğine götüren delil, diğer şeylerde bulunan delillerden az değildir. Darvin'in bizzat kendisinin ve kendisinden sonra gelen bir çok biyologun Tanrı inancına bağlı kalışlarının nedeni çevreye uyum, kalıtım, yaşama kavgası, doğal ayıklanma gibi kanunları -çevre koşullarına karşı gösterilmiş birer tepki olarak ele alındıkları takdirde- canlıların oluşmalarına açıklamakta yeterli görmeyişleridir. Ama bunu yeterli görmediklerinden yine âni varoluş görüşüne döndüklerini de söylemiyorum. Demek istediğim, yeterli görmemişlerdir.

Gerçekte, evrim teorisinin, yaratıklarda olan düzen yoluyla Tanrı'nın varlığına yapılan istidlâle ters düşüyor denmesine, Batının dinci felsefesinde bulunan zaaf sebep olmuştur.

Onlar evrim teorisinin ortaya çıkışından kendileri hesabına yararlanamadılar. Onu, kendi inançlarıyla çelişiyor sandılar. Zira evrenin toptan yaratılması halinde bir yaratıcı nedene muhtaç olduğunu varsayıp, evrenin veya evrende bulunan türlerden birinin aşamalı olarak var olduğu kabul edilirse evrende bulunan tedrici nedenlerin onu yorumlamakta yeterli olacağını sandılar. Bu tür varsayımlar, batı felsefesi sisteminin zayıf olduğunu göstermektedir.

1. Evrim teorisinin, batıda, düzen delilini zayıflattığının sanılmasının yanı sıra, evrimci ekolün ilahici ekole ters olduğunun sanılmasına ve bu yüzden materyalist görüşlerin ilerlemesine yardımcı olan diğer bir neden de şu düşünceydi:

"Eğer yaratılışta Tanrı müdahalesi söz konusuysa varlıkların önceden hazırlanan bir plana göre yaratılmış olmaları gerekir. Yani varlıkların varlığının ilk önce Tanrı'nın ilminde düşünülüp daha sonra Tanrısal bir güç ve irade ile yaratılması gerekir.

Önceden düşünülüp planlanan bir şeyde ise tesadüfün adını anmak bile boş olur. Çünkü tesadüf, ön tasarı ve planın olmadığı yerde olabilir. Fakat biz, tesadüfün, evren üzerinde çok büyük bir etkisi olduğunu biliyoruz. Tesadüfü, ilk varlıkların yaratılışına yeterli görmesek bile, yaratılış sürecinde olan önemli rol ve varlığını yadsıyamayız.

Örneğin canlıların beşiği olan yerkürenin kendisi tesadüf sonucu var olan bir parçadır. Güneşin bir küreye yetişip onun çekim alanına katmasıyla oluşmuştur. Eğer önceden hazırlanmış bir plan, başka bir deyimle ezeli takdir denilen şey söz konusu olsaydı, tesadüfün hiç bir rolü olamazdı. Sonuç olarak, eğer Tanrı var olursa, varlıklar önceden çizilen plan gereğince var olur ve Tanrı'nın ezeli ilminde öngörülmüş olurlardı. Eğer varlıklar Tanrı'nın ezeli ilminde öngörülmüş olsaydı, tesadüfün adı bile olmazdı. Tesadüf, yaratılışta etkili bir rol oynadığına göre, varlıkların yaratılışında bir "öngörü" nün sözü edilemez. Bir öngörü olmadığına göre Tanrı da yoktur.

Buna ilaveten, eğer varlıklar ezeli bir takdir ve irade sonucu var olmuşlarsa zaruri olarak bir anda var olmaları gerekir. Zira Tanrı'nın iradesi mutlak, kayıtsız ve şartsızdır. Mutlak, kayıtsız ve şartsız olan bir irade ise, istenen her şeyin, bir an bile bekletilmeksizin var edilmesini gerektirir. Bunun için dini kitaplarda Yaratıcı, bir şeyi istediğinde ona yalnızca "ol" demesi yeterlidir, o da hemen oluverir diye geçmektedir. O halde eğer evren ve onda bulunan şeyler, ilahi bir irade ve istek sonucu meydana gelmişlerse, evrenin en sonda olması gereken şekilde önceden de var olması gerekir.

Birisi ezeli ilim, diğeri ezeli irade ile ilgili olan bu iki açıklamanın sonucu şu olur. Eğer evrende Tanrı var ise, hem ezeli ilim ve hem de ezeli iradenin de var olması gerekir. Bunların gereği olarak varlıklar da bir anda yaratılmışlardır.

Cevaben şunu söyleriz: Varlıkların âni olarak yaratılmasını ne ezeli ilim ve ne de ezeli irade gerektirir. İlâhiyyun ve din kitapları da konuyu bu şekilde ele almamışlardır.

Dini kitaplarda Allah'ın evreni, altı günde yarattığı bildirilmektedir. Bu günlerden amaç, ister altı dönem, ister her biri bin yıla eşit olan bir çeşit Tanrısal gün, ister bizim bildiğimiz 144 saate eşit olan altı gün olsun, evrenin tedrici olarak yaratıldığı anlaşılır. Hiç bir zaman ilâhiyyun, ezeli ilim ve ezeli mutlak iradenin gereği olarak göklerin bir anda, birdenbire yaratılmış olmaları gerekir, halbuki din kitaplarında belli bir zaman sürecinde ve tedrici olarak yaratıldığı bildiriliyor diye bir meseleyi söz konusu etmemişlerdir.

Yine Kur'an-ı Kerim, bebeğin anne karnında tedrici olarak yaratılışını öne sürüyor ve bunu, Allah'ı tanımada bir delil olarak zikrediyor. Şimdiye kadar hiç bir kimse, bir şeyi dileyip irade ettiğinde yalnızca "ol" diyen ezeli ilim ve irade gereği, bebeğin de aşamalardan geçmeden, bir anda olması gerektiğini söylememiştir. Bu dini kitaplar açısındandır. Felsefi açıdan ise:

Ezeli ilmin olması, tesadüfün hiçbir role sahip olmamasını gerektirir, dendi. Bu açıklamayı gerektirmektedir: Filozoflara göre tesadüf denilen bir şey yoktur. Beşerin tesadüf diye bildiği şeyler aslında tesadüf değildir. Tesadüfte söz konusu olan neden ve sonuç ilişki diğer neden ve sonuçlardaki ilişkiyle en küçük bir farkı bile yoktur.

Tesadüf sözcüğü iki yerde kullanılmaktadır:

1- Fâili (yapıcı) bir nedeni olmaksızın meydana gelen olaylarda. Örneğin, mevcut olmayan bir olgunun, ortaya çıktığını ve bu olgunun yapıcı hiçbir etkenin etkisi olmaksızın kendi kendine olduğunu varsayalım. Bu tür tesadüfler, ister ilahici ve ister materyalist olsun bütün ekoller tarafından reddedilmiştir. Materyalistler de evrenin varoluşunda böyle bir varsayım kabul etmiyorlar. Böyle tesadüf, bizim şimdiki konumuzun da dışındadır. Hayvanların organlarında değişimin tesadüfi olduğunu iddia edenlerin de maksadı böyle bir tesadüf değildir.

2- Tesadüf sözcüğü ikinci olarak da bir sonucun kendi nedeninden başka bir nedenden doğmasında kullanılmaktadır. Yani bir şeyin tabii nedeni gerçekleşmeden başka bir neden sayesinde varolmasına tesadüf denir.

Örneğin, Tahran'da otomobiline binip Kum şehrine doğru yola çıkan ve Kuma ulaştıktan sonra, ben Kum'a tesadüfen geldim diyemez. Çünkü bu hareketin doğal olarak sonucu Kum'a varmaktır.

Yine Tahran'dan Kum`a giderken hiç aklınızdan geçmeyen ve yıllardır görmediğiniz bir arkadaşınızla karşılaşsanız. Örneğin siz yolda dinlenmek için bir kafeteryaya çay içmeye uğradınız. Baktınız ki 20 yıldır görmediğiniz arkadaşınız da Şiraz`dan Tahrana gelirken oraya, çay içmek ve biraz dinlenmek için uğramış. Böyle bir durumda her iki arkadaş da Tahran-Kum yolunda tesadüfen karşılaştık derler. Her iki tarafın da bu işi tesadüf olarak değerlendirmesi bu karşılaşmanın Tahran`dan Kum'a ve Kum'dan Tahran'a yolculuk yapmanın gereği olmadığındandır. Eğer bu karşılaşma, bu yolun gereği olsaydı. O her zaman bu yolda yolculuk yaptıklarında karşılaşırlardı. Bununsa böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Bu yolculuk ister zaman ister mekan ve ister diğer bir takım şartlar yönünden bazı özelliklere sahip olduğu için bu görüşmeyi doğurmuştu.

Bu yüzden bu görüşme ne görüşen taraflar ne bunlara benzer başka birileri için önceden tasarlanmıştır ve ne de tasarlanabilir. Eğer bu görüşen taraflardan biri, yolculuğu için bir program hazırlamak isteseydi bilen bu görüşmeyi de o programa dahil etmeye muvaffak olamazdı. Ama Tahran Kum arasında yolculuğun doğal gereği olan şeyleri, önceden tahmin edip onlar için bir plan yapması mümkündür.

Ama gözünüzü, Tahran'dan Kum'a yapılan yolculuğun özel bir zaman ve şartlar altında yapıldığına, diğer bir kısım şartlar ve olaylarla meydana geldiğine çevirecek olursanız, bu iki kişinin belli bir noktada karşılaşmalarının tesadüf olmayıp tabii olduğu ve hatta Tahran'dan Kum'a yapılan bu özel yolculuğun zorunlu neticesi olduğu görülecektir. Bu karşılaşmanın iki kişinin de hal ve durumunu bilen birisi için önceden bilinmesi de normaldir. Bu karşılaşma ancak, Tahran'dan Kum'a yapılan yolculuğun zahirine bakan kimse için tesadüfidir. Elbette bu hareketin genel tabiatının bazı sınırlılıkları vardır. Hareketin genel tabiatına göre bu sınırlı gerekler dışında kalan şeyler tesadüfidir. Fakat varolan yalnızca genel tabiat değil, o tabiatla birlikte bir kısım şartlar ve fazlalıklar daha vardır. İşte o şart ve fazlalıklar göz önüne alınırsa tesadüf ortadan kalkar.

Burada tesadüfün nisbi olduğunu yani nedenleri bilmeyene göre tesadüf olduğunu; fakat nedenleri bilen kimse için tesadüfün sözkonusu olmadığını daha bir açıklamak için ayrı bir örnek veriyoruz:

Bir merkezden emir alan iki memur varsayalım: Bunlardan biri Horasan'da memur A... Bey, diğeri İsfahan'da memur B... Bey, A... Beye merkezden, hasara uğrayan bir bölgeye gidip herhangi bir işi yapması emrediliyor. B... Beye de yine aynı gün içerisinde aynı bölgede başka bir iş yapması emrediliyor. A... Beyle B... Beyîn aynı bölgede karşılaşmaları normaldir. Ama bu karşılaşma, onlar için bir tesadüf olacaktır. Her ikisi de filan gün, filan yerde, filancayla tesadüfen görüştük diyeceklerdir. Çünkü her birisi, kendi işinin gereğini ve şartlarını göz önüne alıyor ve böyle bir karşılaşmaya neden teşkil etmeyeceğini görüyor. Yani bu karşılaşmanın, o iki kişi için önceden planlanması sözkonusu değil. Ama bu ikisini oraya gönderen merkez için ise bu karşılaşmanın tesadüfi bir yanı yoktur.

Bir taraftan Horasan'dan tayin edilen noktaya, öbür taraftan da İsfahan'dan o noktaya hareket eden iki kişinin, belirtilen günde aynı yerde karşılaşmaları, o işi tanzim eden, onları oraya gönderen merkez için tabii bir şeydir. O merkez, biz bu iki ferdi gönderdik ama tesadüfen karşılaştılar diyemez. O halde tesadüf nisbi bir şeydir.

Yani olayların akışından haberi olmayan bir kimse için tesadüf sayılabilir ama olayların akışını bilen, bütün durum ve şartlara hakim olan kimse için gerçekte hakikatin özünde tesadüfi bir şey yoktur. İşte bu yüzden nedeni bilmeyen için tesadüftür. Olaylarda tesadüf nedenleri bilmemeyle orantılıdır.

Bu yüzden her şeyin yaratıcısı olan ve her şeyi bilen Allah için, hiç bir şeyde tesadüf yoktur. Eğer Allah'ın varlığı kabul edilecek olursa evrenin ve evrende bulunan hiç bir şeyin tesadüf olmayıp önceden planlanıp bu plan üzere yaratıldığını da kabul etmek gerekecektir. Oysa bilim, tesadüfün önemli bir yeri olduğundan bahsediyor;" demek boş ve anlamsız bir sözdür.

Tesadüf denilen şeyler nedenlerini bilmediğimizden, bilmediğimiz oranda bizim için tesadüftür. Ama her şeyi bilen, yaratan bir Varlık (Allah) için tesadüf diye bir şey yoktur.

# EZELİ İRADE MESELESİ

Bu tenkit, önceki tenkitten daha da zayıftır. Çok ilginç! Mutlak ezeli iradenin, bütün yaratıkları, bir anda yaratması gerektiği sanılmış. Büyük bir yanılgı... Mutlak iradenin gereği; her şeyin hiçbir engel olmaksızın, onun istediği şekilde varolması onun iradesi ile irade olunan şey arasında hiçbir şeyin engel olmamasıdır; yoksa irade olunan şeyin âniden varolması, yani âni varlık olması değil...

Bizim irade ve isteğimiz zayıf olduğundan herhangi bir şeyi irade ettiğimizde, irademiz dışında olan neden ve vesilelere de baş vurmamız gerekir. Gereklerini yerine getirmedikçe yalnız istememiz, bir şeyi halletmeye yetmez. Yine mevcut olan bir takım engelleri de ortadan kaldırmamız gerekir. Çünkü o engeller varolduğu sürece, yalnızca istememiz, yine bir işe yaramayacaktır.

Hakk'ın iradesi her şeyden üstün olduğundan neden, vesile ve engeller de onun irade ve yaratmasının ürünüdür. Bu yüzden O'nun iradesinin hakim olduğu rütbede, o irade karşısında şart, neden engel ve vesile diye bir şey söz konusu olamaz. Bütün bu şart, neden engel ve vesileler, O'nun iradesi altında olup O'nun iradesine bağlıdırlar. O halde O’nun irade ettiği şey hiçbir duraksamaya uğramaksızın O nun istediği şekilde gerçekleşir.

Eğer her hangi bir şeyin var oluşu, bir takım şartlara bağlıysa o şey, kendisi açısından bazı şartlara bağlıdır" denmesi doğrudur. Ama "ilahi irade açısından bir takım şartlara bağlıdır" demek yanlış olur. Yani ilahi iradenin geçerliği herhangi bir şeyle şartlanmış değildir. Belki Allah-u Teâlâ o şeyi, o şartla birlikte irade etmiştir. O da, hiç duraksamaya uğramaksızın, istendiği şekilde var olmuştur. O halde ilahi iradenin mutlak oluşu, irade edilen her şeyin, irade edildiği şekilde gerçekleşip ayniyet kazanması, irade dışında bir şeye bağımlı olmaksızın meydana, gelmesidir. Eğer mutlak irade, bir şeyin oluşunu âni olarak isterse, o şey âni olarak var olacaktır. Eğer bir şeyin, oluşumunun aşamalı olarak olmasını irade ederse, o aşamalı olarak oluşacaktır. Bu, o şeyin varlığının nasıllığına ve Yaratıcının onu irade etme şekline bağlı olacaktır. Eğer ilahi irade kendi hikmeti gereği, varlıkların, milyonlarca yıllık süre içerisinde oluşmasını murat etmişse, varlıklar bu iradenin dışına çıkamayarak bu şekilde oluşmuşlardır. O halde "mutlak irade gereği her şeyin âni olarak olması gerekir" sözü temelden yanlıştır. Mutlak irade gereği her şey, irade olunan biçimde hiçbir engel ve duraksamaya uğramadan meydana gelir.

Bunlara ilaveten filozoflar, aşamalı olarak varolan şeylerin (varlıkların) yalnızca aşamalı olarak varolabileceklerini, onların âni olarak var olamayacaklarını ispat etmişlerdir. O halde yaratılanın kendi kabiliyeti de yaratılışı üzerine tesir etmektedir.

Sadr'ül-Müteellihin, alemde "cevheri hareket" diye adlandırılan bir hareket türünün varlığını ispatladı. Bu cevheri hareket ilkesine göre tabiatta sabit olan hiç bir şey yoktur; asla olamaz. Tabiatta her şey tedrici (aşamalı) olarak var olur. Bundan başka bir şekilde olamaz. Aynı zamanda ilahi bir arif olan bu filozof, bazılarının türeyip ilahi iradenin, varlıkları âni olarak yaratması gerektiğini zannedeceklerini hayal bile etmiyordu.

Biz, bir kaç yıl önce Şia Mektebi adlı aylık dergide yayınladığımız "Tevhid ve Tekâmül" adlı makalede, batılı filozofların Tevhid'in tekâmül (evrim)le çeliştiği iddialarının büyük bir yanılgı olduğunu ortaya koymuştuk.

# MADDENİN EZELİ OLUŞU

Batı felsefi kavramlarının yetersizliğine diğer bir örnek de Batı filozoflarının, maddenin ezeli oluşu görüşünün Allah'a inanmakla ters düştüğü hayaline kapılmalarıdır. Oysa bu görüşle Allah ın varlığını inkar etmek arasında hiç bir bağıntı yoktur. Aksine ilahi filozoflar; Allah'a inanmanın onun, feyiz ve yaratılışının ezeli ve devamlı oluşuna inanmayı gerektirdiğini ve bunun da mahlukların ezeli olduğunu gösterdiğini söylüyorlar.

Bir kaç yıl önce Sovyet Rusya bilginlerinden birisi Farsça bir dergide bir makale yazıp İbn-i Sina'nın idealizmle materyalizm arasında tereddütte bulunduğunu yazmıştı. İbn-i Sina'nın özelliklerinden birisi kendi düşünce ve görüşlerinde tek yönlü olduğu ve sahip olduğu olağan üstü zeka sebebiyle görüşlerini asla unutmayıp, sözlerinde çelişki ve tereddüt bulunmamasıdır. O halde neden bu bilgin İbn-i Sina hakkında böyle konuşmaktadır?

Bu bilgin, İbn-i Sina'nın bir taraftan maddenin ezeli olduğuna ve zamanın bir başlangıcı olmadığına inanmakta olduğunu görüp onun materyalist olduğunu sanmış, öte taraftan da İbn-i Sina'nın, Allah-u Teâlâ'dan yaratılıştan ve ilk nedenden bahsetmekte olduğunu görmüş, İbn-i Sina nın, idealist olduğu fikrine düşerek, onun materyalizm ve idealizmin iki kutbu arasında tereddüt halinde olup bu konuda sabit bir görüşe sahip olmadığını zannetmiştir.

Bu bilgin, maddenin ezeli oluşu görüşünün, onun yaratılmış olması ile çelişkili olduğunu sandığından İbn-i Sina hakkında da böyle bir düşünceye kapılmıştır.

Oysa nedene muhtaç oluş sebep ve ölçüsünü sözkonusu edip yaratığın muhtaç oluş ölçüsünü hâdis oluş değil de zati olan imkan sayan İbn-i Sina'ya göre bu iki görüş arasında hiç bir çelişki yoktur.

Yalnızca İslâm felsefesinde söz konusu edilip, felsefenin en önemli meselelerinden birisi olan "nedene muhtaç oluş sebep ve ölçüsü" meselesini daha önce, gözden geçirdik. O bahsimizde, yaratık oluşun, zaman bakımından hâdis oluşu gerektirmediği ve her hangi bir nesnenin ezeli ve ebedi olduğu halde varlığı diğerinden olup yaratılmış olmasına hiçbir engelin olmadığını açıklığa kavuşturduk ve yine bu konudan söz edeceğiz.

# ALLAH VEYA HÜRRİYET (ÖZGÜRLÜK)

Felsefe, Kelam ve Ahlak ilminde cebir ve ihtiyar denilen maruf bir mesele söz konusu edilip, insanın yaptığı işlerde özgürlüğün olup olmadığından söz edilmektedir. İslâm felsefesinde evren olaylarının akış ve sınırlarını belirleyen kesin ilahi irade anlamına gelen Kaza ve Kader diye diğer bir mesele daha incelenmektedir.

Bu meselede de ilahi kaza ve kaderin genel olup tüm nesne ve olayları içerip içermediği, içerdiği taktirde insanın özgür ve muhtar oluşunun nasıl olduğu, hem ilahi kaza ve kaderin genel olması hem de insanın özgür olması mümkün olup olmadığı meseleleri bahis konusu edilmektedir.

Yukarıdaki sorulara cevap olarak: Evet, ilahi kazanın genel olmasıyla birlikte insan özgürdür. Bu konuda "insan ve Kader" ismiyle yayınlanan diğer bir risale de yeteri kadar bilgi vermiş bulunuyoruz. Biz o risalede de genel kaza ve kaderle insanın özgürlüğü arasında hiç bir çelişkinin olmadığını açıkça ortaya koyduk. Elbette orda kendimizden yeni bir şey getirmemiştik. Sözlerimiz Kur'an-ı Kerim'den iktibas edilmiştir. Bu bizden önce de diğerleri tarafından iktibas edilmiş bulunuyor, özellikle İslâm filozofları bu konu üzerinde yeterince durmuşlardır.

Fakat bu gün Avrupa'ya baktığımızda "Jan Paul Seartre" gibi şahısların konunun içinden çıkamayıp öte yandan felsefelerini ihtiyar (seçme) ve özgürlük üzerine kurduklarından Allah-u Teâlâ'nın varlığını kabul etmemek istiyorlar. Jan Paul Seartre diyor ki:" Özgürlüğe inandığım için Tanrıya inanamam. Zira eğer Tanrıyı kabul etsem zorunlu olarak kaza ve kadere de inanmam gerekecek. Kaza ve kaderi de kabul etsem bireysel özgürlüğü kabul etmemem gerekecek. Öte yandan özgürlüğü inkâr etmek istemiyor ve özgürlüğe inanıyorum o halde Tanrıya inanmıyorum."

İslâm'a göre Allah'a inanmak insanın özgür olmasına eşit olup, gerçek anlam da özgürlük insanın özüdür. Kur'an-ı Kerim Allah-u Teâlâ'yı çok azametli ve irade sahibi tanıtmakla birlikte özgürlüğü de sonuna kadar savunmaktadır. Hakk Teâlâ Dehr (İnsan) Suresinin başlangıcında şöyle buyuruyor:

*"****İnsanoğlu, var edilip bahse değer bir şey olana kadar, şüphesiz uzun bir zaman geçmemiş midir? Biz insanı katışık bir nütfeden yaratmışızdır; onu deneriz; bu yüzden, onun işitmesini ve görmesini sağlamışızdır. Şüphesiz ona yol gösterdik; buna kimi şükreder, kimi de nankörlük."[[9]](#footnote-9)***

Yani insan doğru yolu ya da küfür yolunu seçmekte özgürdür.

Yine Kur'an-ı Kerim'de buyuruluyor:

***"Dünyayı isteyene -istediğimiz kimseye dilediğimiz kadar- hemen veririz. Sonra ona cehennemi hazırlarız; yerilmiş ve kovulmuş olarak oraya girer. Ahireti isteyip, inanmış olarak onun için gerekli çalışmada bulunan kimselerin, işte onların çalışmaları şükre değer. Onların ve bunların her birine Rabbinin nimetinden ulaştırırız. Esâsen Rabbinin nimeti kimseye yasak kılınmış değildir.[[10]](#footnote-10)"***

Evet Kur’an’ın mantığı işte budur. Kur'an-ı Kerim ilahi genel kaza ile insan hürriyeti arasında hiç bir çelişki görmemektedir.

Felsefi delil bakımından da bu iki konu arasında çelişki olmadığı kendi yerinde ispatlanmıştır. Allah'ı inkar ettikleri taktirde özgür olacaklarını hayal edenler, bu batı filozoflarıdır. Bu yolla geçmiş tarih ve çağdaş toplumsal çevredeki yerleşmiş görüşlere bağımlılıktan kurtulup hür bir iradeyle geleceklerini yapabilmek istiyorlardı. Halbuki cebir veya ihtiyar meselesinin Allah"ı kabul veya reddetmekle hiç mi hiç bir ilişkisi yoktur. Zira Allah"ı kabullenmekle birlikte insanın hür ve faal bir iradeye sahip olduğuna inanmak mümkündür. Çünkü Allah"a inanmadan da nedensellik ilkesine dayanarak insanın hür iradesinin olmadığını savunmak mümkündür. Başka bir ifadeyle cebir fikrini doğuran maddecilerin ve Allah'a inananların her ikisinin de kabul ettiği ortak görüş, neden-etki düzeninin kabulüdür Eğer gerçekte nedensellik düzeniyle insanın özgürlüğü arasında bir çelişki yok ise -ki gerçekte de yoktur- Allah'a inanmak insanın özgürlüğünü inkara neden olmaz...

Bu konuyu "İnsan ve Takdir" adlı kitabımızda daha açıkça ele aldığımızdan geniş bilgi için o kitaba müracaat edilebilir.

Şimdi Batı felsefesinin ilahiyat meselesindeki büyük hatalarından bir kaçına değinelim:

# TESADÜF, TANRI, NEDENSELLİK!..

Materyalist olsun, ilahici olsun batı düşüncesinin Tanrı hakkında ileri sürdüğü görüşlerden iyice haberdar olabilmek için bu konuyu ele alıyoruz:

Bir grup, Tanrı varlığını ispatlayabilmek için nedensellik ilkesinin, neden ve etkinin gerekirliği ilkesinin çürütülmesi gerektiğini sanmışlar. Yani Tanrı'nın varlığını ispat ederken en esaslı dayanak olmakla birlikte, bilimsel ve felsefi her türlü görüşün de temeli sayılan nedensellik ilkesini yıkmak istemişlerdir.

Bertrand Russell, "Bilimsel Dünya Görüşü" adlı eserinde "Bilim ve Din" başlıklı bir bölüm açmıştır. Bu bölümde ilim ve dinin sözüm ona, karşı karşıya geldiği noktaları ele alıyor. Bu meselelerden biri de aynı kitapta "özgürlük" adıyla inceleniyor. Bu konunun, bu ad altında incelenmesi, Batı düşüncesinde insan hakkında kullanılan ihtiyar (seçme) ve özgürlüğün, nedensellik kanunuyla neden ve etkiden kurtulmak anlamında olduğu içindir. Eğer evrende bulunan nedensellik ilkesini reddedecek olursak, evrende bir tür özgürlüğü kabul etmiş oluruz. Russell de bu yüzden, bu konuyu "özgürlük" başlığıyla ele almıştır.

Bizce, bu meselenin bu başlık altında ele alınması bile, bu konularda batı düşüncesinin ne düzeyde olduğunu anlamaya yeter. Russell şöyle diyor orada:

"Son zamanlara kadar Katolik felsefe ihtiyarı (seçme) kabul ediyordu. Varlık dünyasındaki doğa kanunlarını kabule de rağbet ediyordu. Bu ilke yalnızca mucizelerin kabulü konusunda istisnaya uğramış ve biraz ılımlılık kazanmıştı."

"... Son zamanlarda din araştırmacılarının çalışma metotlarında hâsıl olan teveccühe şâyân gelişme aşamalarından biri, atomların hareketi hakkındaki bilgisizlik yardımıyla "özgürlük"ü kurtarmak için başlatılan çabadır.

Bütün yönleriyle atomların hareketlerine hâkim olan bir kanun var mı, yoksa bunların hareketleri bir dereceye kadar tesadüf müdür? Henüz güvenilecek bir bilgi yoktur bu konuda... Bir atomda birbirleriyle sürekli aradıkları olmayan ve küçük aralarla birbirinden ayrılan çeşitli durumlar meydana geliyor. Bir atom birdenbire bir durumdan diğer bir duruma sıçrayabiliyor. Bu gibi sıçrayışlar hem de çok oluyor. Hâl-i hâzırda falanca durumda hangi sıçrayış olacağını belirtecek bir kanun yoktur. Bu yüzden, atom hiç bir düzen ve kâide altına girmiyor fakat, benzerlik bakımından belki "özgürlük" adını verebileceğimiz bir özelliğe sahiptir. Edington, "Fizik Dünyasının Mâhiyeti" adlı eserinde bu ihtimâl ile büyük bir sahne düzenlemiştir."Daha sonra Russell, "yad gerekirlik" ilkesinin tarihçesini anlatıp şöyle devam ediyor:

"Edington özgürlüğü te'yid için bu ilkeye niçin dayandığına şaşıyorum. Çünkü adı geçen ilke tabiatın hareketinde özgürlük olduğunu asla göstermiyor.

Daha sonra Ouanto mekanikinden sonuçlananın, nedensellik değil, gerekirlik (neden-etki zorunluğunu) ilkesinin iptali olduğuna dâir şöyle diyor:

"Yad gerekirlik ilkesinde, fiziksel bir olayın nedensiz gerçekleşebileceğini gösterecek bir şey yoktur... Şimdi atoma ve onda sanılan özgürlüğe dönüyoruz. Önce bilmeliyiz ki atomun hareketinin tamamıyla kanunsuz olduğu henüz bilinmiş de değildir. Bu kuramın kabulü veya reddinde kesin hüküm vermek biraz bilimsel olmayıp yanlıştır. Çünkü şu son zamanlarda bilim, atomun eski fizik kanunları alanında olmadığını keşfedebilmiştir. Kimi fizikçiler de bu keşfe dayanarak korkusuzca, atomun asla "kanun" alanında olmadığı sonucuna varmışlar... İnsan ne denli kayıtsız olmalıdır ki sadece bir an için sürebilecek bir bilgisizliği bir felsefenin altyapısı etsin. Üstelik, özgürlük inancı aleyhinde sırf bilimsel sorunlar da vardır. Hayvanlar veya insanlar hakkında şimdiye dek yapılan araştırmalar, diğer konularda olduğu gibi burada da bilimsel kanunların elde edilebileceğini sergilemiştir. Bunu Pavlof deneylerinde denemişizdir de. İnsanın davranışlarını genel bir kâide altında öngöremiyor isek, bunun bir miktarı, insan mekanizmasının giriftliğinden dolayıdır. Yoksa bütün deneysel yerler yanlışlığı bilinen sırf kanunsuzluk insanın işlerine hâkim değildir. Fizik dünyasının kanun alanında olmadığına eğilimli olanlar, bence bu eğilimlerinin sonucunu görmeyecekler. Tabiatın akışı hakkında bütün anlayışlarımız, nedensellik ilkesine dayanmaktadır. Tabiat, kanun gemi altında olmazsa bu anlayışların hepsi yanlış olacaktır. O zaman artık, tüm yönleriyle bizzat denemediğimiz bir şey hakkında hiç bir bilgiye sahip olamayacağız. Hatta daha ciddi konuşursak bilgimiz, bizzat kendi deneyimiz ve bilgi hâsıl olduğu an ile sınırlanacaktır. Zira, hâfızamız da tamamıyla nedensellik kanunlarına konudur. Bu durumda, başkalarının varlığı ve hatta kendi geçmişimiz hakkında doğru bir anlayışa sâhip olmadığımız halde, Tanrı veyahut ilâhici filozofların umdukları şeyler hakkındaki anlayışımız çok düşük olacaktır... Atomların hareketlerinin kanuna uymadıkları kuramına gerçekte hiç bir iknâ edici delil yoktur. Çünkü şu son zamanlarda deneysel yöntemlerle soyut atomların hareketleri hakkında bazı bilgiler elde edebilmiş ve bu hareketlere egemen kanunların keşfedilebilmesi hiç de imkansız değildir.­­[[11]](#footnote-11)"

Biz, Russell'in, atomların hareketlerinin kanunsuz olduğuna hiç bir iknâ edici delil olmadığına dâir görüşünü destekliyoruz. Hatta böyle bir delilin mevcut olmasının veya gelecekte bulunacağının gayr-i mümkün olduğunu iddia ediyoruz. Russell'in, "nedensellik diye bir ilke olmazsa ve evren kanunsuz olursa; evren, Tanrı ve diğer her şey hakkındaki bütün anlayışlarımız yanlış olacaktır" görüşünü de tamamıyla doğru sayıyoruz.

Evrenin (en azından atom parçalan içerisinde) kanunsuz olduğunu savunanlara cevaben Russel'in söylediği, neden-etki zorunluğunu inkâr eden Eşâire'nin cevabında ilâhici İslâm filozoflarının söyledikleri sözün aynıdır. Biz bu ilke hakkında görüşümüzü, 'Felsefenin İlkeleri ve Realizmin Yöntemi"nin dipnotlarında ve "İnsan ve Kader" kitabında açıkladık.

Fakat burada şaşırılacak iki şey vardır: Biri, bir grup sözde ilâhici filozofların, nedenselliği inkâr (kendi deyişleriyle "özgürlük") yolu ve neden-etki gerekirliği ile neden etki uyumluluğu (belli neden, belli etki meydana getirir) ilkelerini yadsıma ile Tanrının varlığını ispât etmek istemeleridir. Oysaki İslâm'ın Tanrıbilimi ile en az bir tanışlığı olan kimse nedensellik, neden-etki gerekirliği ve neden-etki uyumluluğu ilkelerini kabul etmek, Tanrı bilimin alfabesinden olduğunu iyice bilir.

Öbürü ise şudur: Russell, nedensellik ilkesini inkâr ile bilimlerin gövdesine inen tek darbenin, bilimsel deneylerimizin sonucunu genelleştirememek olacağını zannetmiştir. Zira, sonucunu denemediğimiz yerleri de kapsayacak şekilde genelleştirmek, "aynı nedenler, aynı şartlarda aynı etkiyi bırakırlar" ilkesine bağlıdır.

Ne var ki Russell şu noktaya hiç dikkat etmemiş:

Nedensellik ilkesini inkâr edersek, bütün yönleriyle denediğimiz bir şeyin hakkında da deneyimiz çerçevesi içerisinde bile bilgi elde edemeyiz. Çünkü, dıştan elde ettiğimiz duyumsal ve deneysel bilgiler de, nedensellik kanununu kabullenmeye bağlıdır. Nedensellik ilkesi işin içinde olmazsa hiç bir şey elde edemeyiz.

Russell "Bilimsel Dünya görüşü adlı eserinde yeni fiziğin, evrenin kanunsuz olduğuna doğru ilerlediğini tekrar tekrar üsteliyor. Fakat maalesef, nedensellik ilkesi fiziksel bir ilke olmayıp felsefi bir ilkedir. Onun için fizik, onu ne ispatlayabilir ne de reddedebilir. Lâkin Russell, bilimlerin getirdiklerine dayanmayan felsefi ilkeye inanmadığı için çaresiz bu girdaplarda şaşırıp kalacaktır her zaman için.

Biz, "Felsefenin İlkeleri ve Realizmin Yöntemi" kitabının dipnotlarında "Algılarda Çoğunluğun Bulunuşu" makâlesinde, nedensellik kavramının bulunuş menşei, aklın bu kavramı nasıl anladığı ve onun gerçek olduğunu nasıl doğruladığı konusu üzerinde durduk. Okuyucumuzun adı geçen kitaba baş vurmasını tavsiye ediyoruz.

# YARATILIŞ KAVRAMI

Felsefi açıdan Batının şaşırıp kaldığı konulardan biri, nedensellik meselesiyle ilişkili olan "yaratılış" kavramının incelenmesidir. Yaratılış ve yaratmak ne demektir? Yaratmak, yaratıcının bir "Yok" u var etmesi anlamında mıdır? Yoksa bir "Var" ı var etmesi anlamına mı? Bu iki anlamdan hiç birinin makul bir mefhumu yoktur. Üçüncü bir anlam ise düşünülemez.

Başka bir deyişle: Herhangi bir güç tarafından yaratılan şey, ya “var”mış ya da "yok" muş. Eğer "var" ise onun yaratılışı, "tahsil-i hâsıl" (elde olanı elde etmek) bâbındandır. Zira "var"ı var etmek yani bir şeye, sahip olduğunu vermek; düz çizgiyi düz etmemiz gibidir eğer "yok" ise onu yaratmak, çelişkiyi gerçekleştirmek demektir. Çünkü '"yok 'u var etmek, yokluğu varlığa çevirmek demektir. Yokluğun varlığa çevrilmesi ise adem (yokluk)in vücut bulup varlık olması demektir ki bu apaçık bir çelişkidir.

Sözün kısası: Yaratmak, ya varlığı varlığa çevirmektir ya da yokluğu varlığa. Birincisi, tahsil-i hâsıl; (elde olanı elde etmek) ikincisi ise çelişkidir ve ikisi de imkansızdır.

İşte bu konuda olan meşhur şüphe budur. İslâm uleması içerisinde herkesten fazla bu şüpheyi güçlendiren, İmâm Fahruddin Râzi olmuştur.

İslâm filozofları, bu mesele için "Ca’l" (yapmak) meselesi isminde bir bâb açarak nedensellik, yaratılış ve benzeri kavramlarda yüce ve dakik incelemeler yapmış ve bu şüpheyi kökünden kurutmuşlardır.

İslâm filozofları:

a)- Bu kanıtlama doğru olursa bir kerelik nedenselliği bir kenara koymamız gerektiğini ispatlamışlardır. Bu nedensellik ister tabii olsun yani, bir şeyi diğer bir şeye çevirmek; isterse ilahi, yani var etmek ve yaratmak.

b)- İki çeşit nedensellik ve yapmanın tasavvur edilebileceğini kanıtlamışlar: Biri, "basit nedensellik" diğeri, "mürekkep nedensellik". Bu şüphelerin hepsi, bütün yapma ve nedensellikleri mürekkep kısmından sanmalarından ileri gelmiştir. Biz burada, bu geniş mesele hakkında araştırma yapmak niyetinde değiliz. Çünkü bu bahse girip meseleyi tüm yönleriyle gündeme getirirsek söz çok uzar. Burada niyetimiz, Batı da felsefi eksiklikler bakımından maddeciliğe eğilimin nedenlerini göstermektir sadece. Fakat bu eğilimin bir diğer kökünü gösterebilmek için, bu meseleyi az da olsa açıklamaya mecburuz. İşte o köklerden biri de yaratılış kavramının çözümlenmemesi, bir başka deyişle nedensellik kavramının iyice incelenmemesidir, ki İslâm felsefesinde meşhur "Ca'1" (yapma) bahsinde incelenmiştir.

Bu münasebetle burada Batının maddeci bir filozofu olarak Russell'den tekrar bir kaç söz naklediyoruz.

Bertrand Russell, adı geçen kitabının aynı bölümünde "Yaratıcı Tanrı" başlığı altında bir bahsi sözkonusu etmiştir. Orada âlemin azalmaya ve bitmeye doğru gittiğine dâir yeni fiziğin görüşünü mevzubahis etmiş. Yeni fiziğin görüşünde evren azalmaya doğru hareket ettiğine göre, evrenin bir sonu vardır. Bu ise kendi sırasında evrenin zaman bakımından bir başlangıç noktası olduğunun delilidir. Zira, başlangıcı olmayanın sonu olmadığı gibi, sonu olanın da başlangıcı vardır. (Yanlış anlaşılmasın; bir şeyin başlangıcı olup sonsuz olması mümkündür.) İşte buradan, evrenin bir güç tarafından yaratıldığı sonucu elde edilerek maddecilerin görüşünün batıl olduğu ortaya çıkıyor.

Bu yeni görüşün Tanrıcıların görüşüne yardımcı olmadığını açıklamak isterken şöyle demiştir Russell:

"Çağımızda bilim ile karşı karşıya bulunan en ciddi zorluklardan biri, görünüşte evrenin azalmaya doğru gidişi gerçeğinden ileri geliyor. Örnek olarak radyoaktivite öğelerini gösterebiliriz. Bu gibi öğeler, sürekli olarak daha basit öğelere bölünmektedirler. Şimdiye kadar, bu hareketin karşı cihetinde yeniden bileşik öğe meydana getirecek bir edim ve edilgi ( fiil ve infiâl) görülmemiştir. Ne var ki evrenin erimesinin en önemli ve çetin yönü, bu nokta değildir. Zira, tabiatta bu edim ve edilginin aksi bir edim ve edilgi şimdiye kadar görülmemişse de böyle bir edim ve edilginin varlığını düşünebiliriz. Hatta âlemin başka bir noktasında böyle bir şeyin olması da mümkündür. Asıl zorluk ile, Termadinamik'in ikinci kanununa yetişince karşılaşıyoruz. Termodinamik'in ikinci kanunu, "Evrendeki şeyler, kendi başlarına bırakılırlarsa düzensizliğe yönelirler ve ilk düzenlerini hiç bir zaman bulamazlar diyor. Buradan anlaşılana göre, bir zamanlar evren, tamamıyla düzenli bir durumda ve her şey kendine uygun, yerli yerindeymiş. O zamandan şimdiye kadar düzensizlik, giderek öylesine çoğalmış ki artık çok şiddetli bir silkmeden başka hiç bir eylem, ilk düzeni döndüremez.[[12]](#footnote-12)

Russell, bu konuda biraz açıklamalarda bulunduktan sonra şöyle devam ediyor:

Termodinamik'in ikinci ilkesinin doğru olması varsayımıyla evrenin varlığı zamanında ne kadar geriye dönsek de sınırlı yıllardan sonra evren diye bir şeyin olmadığı bir merhaleye çatarız. Bu merhale, enerji dağıtımının son derece eşitsizlik durumunda olduğu ilkel vaziyetten ibârettîr.[[13]](#footnote-13)

Daha sonra Edington'un sözünü ve sonunda onun hangi görüşü seçmekte şaşkın ve şüphede kaldığını anlatıyor.

Edington şöyle diyordu:

"İlksiz bir geçmişin var oluşu sorunu, korkunç bir sorundur. Bizim ilksiz bir zamana vâris olmamız kavranılacak gibi değildir. Fakat kendisinden önce başka bir an olmayan bir anın varlığını düşünmek de oldukça zordur.[[14]](#footnote-14)

Sonunda Russell, görüşünü şu şekilde bildiriyor:

"...Ya Termodinamik'in ikinci ilkesi, her zaman ve her mekânda geçerli değildir ya da varlık dünyasını mekân bakımından sınırlı sanmamız yanlıştır. Lâkin böyle kanıtlamaların revâcı olduğu müddetçe evrenin ilkli fakat bilinmeyen bir zamanda başladığını kabul etmeyi tercih ediyorum geçici olarak. Acaba buradan, âlemin bir yaratıcının eliyle yaratıldığını çıkarabilir miyiz? Doğru bilimsel istinbât yöntemine baş vurursak cevap kesin olarak olumsuzdur. Evrenin birden bire var olmadığına hiç bir delil yoktur. Fakat böyle bir şey tuhaf geliyor insana. Lâkin, bize acayip gelen şeyler olmamalı diye bir kanun yoktur tabiatta.

Bizim yaratıcıdan anladığımız, bir nedenden anladığımızla eşittir. Oysaki bilim alanında, nedensel anlayışlar ancak nedensel kanunlara dayanırsa doğru sayılabilirler. Yoktan yaratmak, imkânsızlığı deneyle ispatlanan bir şeydir. Bu yüzden evrenin bir yaratıcı tarafından yaratılması varsayımı, evrenin nedensiz olarak var olması varsayımından hiç de mantıklı değildir. Çünkü, bunların ikisi de, bizim görebildiğimiz nedensel kanunları aynı ölçüde geçersiz kılıyor.[[15]](#footnote-15)

Buraya kadar naklettiğimiz, iki bölümü ihtiva ediyor

Birinci bölüm, yeni fizikle ilgilidir ve onun hakkında görüş vermek Tanrıbilimin yetkisinde değildir. Tanrıbilim açısından yaratılış, sınırlı ve zaman bakımından başlangıçlı olamaz. Belli bir noktada durup sonlu da olamaz. İlâhi feyz ve veriş, ilksiz ve sonsuzdur, bitimsizdir. Fiziğin tasarladığı biçimde şimdiki evren, ancak ilâhi feyzin yekdiğerine bağlı halkalarından bir halka olabilir. Fakat ferdine münhasır halka olamaz. Tanrıbilim görüşünde, evrenin ilkli bir zamanda başlaması, yaratılışın sınırlı bir zamanda başladığını değil, yaratılışın bu parçasının bir başlangıç noktası olduğunu anlatır.

İkinci Bölüm, bu yirminci yüzyılın filozofunun filozofça görüşler vermesiyle ilgilidir. Yukarıdaki sözleri nakletmekten asıl maksadımız bu bölümdür. Yeni fizik, evrenin gittikçe eridiğini ve azaldığını kabul ettiği için şimdilik, evrenin ilkli fakat bilinmeyen bir zamanda başladığını kabul etmeyi tercih ediyor Russell. Bu evrenin ilkli bir zamanda başladığını kabul etmeye mecbur kaldığımız için burada mevcut olan iki görüşten birini seçmeliyiz.

a)- Evren başlangıç anında bir yaratıcının eliyle yaratılmıştır.

b)- Evren başlangıç anında, kendiliğinden ve hiç bir âmilin etkisi olmaksızın yaratılmıştır.

Russell, nedensel kanunlar bakımından bu iki kavramın arasında hiç bir tercih olmadığını ve ikisinin de nedensel kanunları aynı ölçüde çiğnediğini iddia etmektedir. Evrenin kendiliğinden bulunuşu, nedensel kanunlara aykırı olduğu gibi, bir yaratıcı güç vesilesiyle yaratılması da nedensel kanunlara aykırıdır. Zira, nedensel kanunlar yine nedensel kanunlardan kaynaklanan sonuçlamalara müsaade ediyor ancak. Yani, nedenin bizzat kendisi, başka bir nedenin sonucu olan neden-etkiyi geçerli sayıyor. Ama nedenin kendisi etki olmayan bir neden-etki varsayılırsa bilimde geçerli olan nedensellik ilkesine ters düşer. Çünkü, nedenin, etki olmadığı bir neden-etki, yoktan yaratılışı gerektiriyor. Halbuki yaratılışın yoktan olamayacağı deneyle ispatlanmıştır.

Burada Russell in sözleri hakkında bir noktaya değinmek istiyoruz:

a)- Russell, nedensellik kanununun görülebilir ve hissedilebilir şeylerden olduğunu zannetmiştir. Neden ve etki oluşun hissedilebilir olmadığına dikkat etmemiş ya da dikkat etmek istememiştir. Hissedilebilir olan, olayların peş peşe ve ardarda olmalarıdırlar; onların nedensellik ve etkisellikleri, genel nedensel ve etkisel kanunlar değildirler. Belki peşpeşelik ve ardardalık da özel ve görülür değil, düşünülebilir ve akdedilebilirdir.

b)- Russell, Neden-etki kanunu, nedenin de diyor başka bir nedene etki olduğu nedensellik ve etkiselliği gerektirir. Nedenin başka bir nedene etki olmadığı bir nedensellik ve etkiselliğin varsayımı, neden-etki ilkesine aykırıdır."

Russel'e soruyoruz: Niçin? Nedensellik kanununun deneysel bir kanun olduğunu kabul etsek bile, böyle bir sınırlılık bu kanunun neresindedir?! Neden ve etki kavramlarından bizim anlayışımız, her olgunun meydana getirici bir nedene muhtaç oluşundan başka bir şey midir? Ama adı geçen neden de, başka bir neden aracılığıyla meydana gelen bir olgu olmalıdır, bu neden de aynı şekilde olup böylece sonsuza kadar sürüp gitmelidir, bu, hangi deneyden elde edilmiştir?

c)- "Yokluktan yaratılışın imkânsızlığı deneyle isbât olmuştur ne demektir? Zaruret (zorunluk) ve imtina (imkansızlık), deneysel şeylerden midir yoksa? Acaba zorunluk ve imkansızlık, maddi bir olgu ve durum mu ki deneye ve hissedilmeye müsait olsun. Yoktan yaratılış, görülmemiştir denebilir ama”. İmkansızlığı tecrübe ve deneyle ispatlanmıştır sözü de nereden çıktı.

d)- Nedenin, başka bir nedenin etkisi olduğu nedensellik ile nedenin, başka bir nedenin etkisi olmadığı nedensellik arasında ne fark var ki, birincisinde "yaratılış", yoktan oluyor, ikincisinde "yaratılış" yoktan olmuyor? Her ikisinde de bir varlık, başka bir varlığa bağlı ve başka bir varlıktan meydana gelmektedir. Yoktan yaratılış olmuşsa, her iki durumda olmuştur; olmamışsa. hiç bir durumda olmamıştır.

e)- Bu filozofun söylediği üzere, yeni fizik, nedensellik kanununun geçersiz olduğunu bildirmiştir, artık. Çünkü bu fizik, evrenin bir başlangıcı olduğunu bildiriyor. Evrenin başlangıcı hakkında ise iki varsayımdan başka bir yol yoktur ve her iki varsayım da nedensellik ilkesini aynı derecede geçersiz kılıyor.

Buna göre, evren hakkındaki tüm anlayışlarımızın yanlış olduğunu kabul etmeliyiz. Zira, Russell'in bizzat kendisi, evrenin nedensellik kanununun gemi altında olmadığı takdirde böyle anlayışların hepsinin yanlış olacağını kabul etmişti önceden.

Varlık âlemi, ya nedensellik kanununa mahkumdur ya da değildir. Eğer mahkum ise, bulunuşu da nedensellik kanununa tabidir; eğer mahkum değilse, tabiatın başıboş olarak vücuda gelip sonra bu gemin onun ağzına vurulması imkânsızdır.

Biz burada Russell'in şu sözünü kendisine çeviriyoruz:

"Nedensellik ilkesi, doğru veya yanlış olabilir, ama onun yanlışlığı varsayımını beğenen kimse, bu görüşüne sıralanan sonuçların idrâkından âcizdir. Bu şahıs, kendi eğilimine uygun olan nedensellik kanunlarını reddetmiyor genellikle. Yediği yemeğin onun doymasına ve gelişmesine sebep olduğunda veya bankada yeterli miktarda parası olduğu müddetçe çekleri ödenebilir durumda olduğunda hiç mi hiç şüphe etmiyor. Fakat bununla birlikte kendi eğilimine karşı olan diğer kanunlara karşı çıkıp itiraz ediyor. Böyle durumlara bakarak bu görüşün, haddinden fazla basit düşünce olduğu kanâatindeyiz.[[16]](#footnote-16)"

Bu cümleler, sayın Russell'in hakkında herkesten daha çok doğrudur, sanırız. Tanrı meselesi konusunda Russell'i Tanrısızlığa sürükleyen, mantık ve deliller değil, sâdece kendisinde olan bir eğilimsizlik ve olumsuzluk taassubudur, gördüğümüze göre. Fakat bu eğilimsizliğin menşeinin ne olduğunu anlayabilmek için onu ruhi bakımından genişçe incelemek lazımdır. Bu ruhi incelemede, çocukluğunda büyük annesinden öğrendiği ve sözlerinde yenileyerek andığı ilahiyat ve metafizik bilgilerden gaflet edilmemelidir.

# DÜZEN DELİLİ

Allah'ın varlığını ispât için getirilen en kolay ve umumi kanıt, düzen delilidir. Kur'an-ı Kerim, evrendeki varlıkları "âyât", yani, Allah'ın delilleri ve alâmetleri olarak tanıtıyor. Bu delili şöyle dile getirirler:

Varlıklardaki düzen, bu arada düzenleyici bir gücün olduğuna delildir.

İlk muharrik, vücub ve imkân, hüdus ve kıdem ve sıddikiyn delilleri gibi sırf felsefi, kelâmi ve akli mâhiyeti olan delillerin aksine bu kanıtın, -beşerin deneyinin ürünü olan diğer deliller ve kanıtlamalar gibi- tabii ve deneysel bir kanıt olduğu söyleniyor.

Batıda 18. yüzyılın İngiliz filozofu "David Hume"bu delili eleştirmiş ve o zamandan şimdiye kadar batılıların bir çoğu, ilahicilerin en büyük dayanağı olan düzen delilinin itibardan düştüğüne inanmışlardır. Tanrının varlığını ispatlayan delillerin, özellikle düzen delilinin itibarsız olması, Batı dünyasının maddeciliğe meyletmesinin diğer bir sebebidir.

Şimdi Hume'un tenkitlerini incelemeye başlıyoruz:

Hume, "Tabii Din Hakkında Tartışmalar" adında bir kitap yazmış. Bu kitapta, Collantes isminde farazi bir şahıs, düzen delilini savunuyor ve Filyon isminde diğer bir farazi şahıs da onu reddediyor. Böylece bu iki kişinin arasında münakaşa başlıyor. Hume materyalist değildir. Fakat maddecilerin delillerinin bilimsel sağlamlığı olmadığı gibi İlahicilerin de delillerinin bu sağlamlığa sahip olmadığını ispatlamaya çalışır. Ona göre, iman ve inanmak, kalbe âit bir şeydir. Yoksa, akıl yolundan düzen delilini esas alacak olursak, bundan fazla bir şey söyleyemeyiz:

"Tabiatta görülen düzen, evrendeki düzen nedeninin veya nedenlerinin insan aklına benzediğine yeterli ve iknâ edici delil değilse de en azından bunun alametidir. Fakat bundan öteye geçip bu neden veya nedenlerin özelliklerini ispatlamak amacıyla bu delili genelleştiremeyiz."[[17]](#footnote-17)

Hume, felsefede septik (şüpheci) olmasıyla birlikte düzen delilinin yetersiz ve hatta yanlış olduğunu ispatlamada ısrar ediyor.

Onun hakkında derler ki:

"Hume, bütün ömrünü, herhangi bir ilahi varlığın varlığını ispatlamayı güden çeşitli delillerin değeri ve itibarı hakkında tartışmayla geçirdi. Hume, çeşitli eserlerinde bazı dini filozofların yararlandıkları düzen delilini şiddetle eleştirdi. Bunun sebebi ise, o zamanlarda düzen delilinin yaygın ve revaçta oluşu olabilir. Onun bu konuda yaklaşık 25 yıl sürekli çalışmasının ürünü, ünlü kitabı "Tabii Din Hakkında Tartışmalar" olmuştur."[[18]](#footnote-18)

Hume, düzen delilini Collantes'in diliyle şöyle açıklıyor

"Alemin dört köşesine bakın. Onun bütününe ve her parçasına dikkat edin. O zaman âlemin büyük bir makinadan başka bir şey olmadığını göreceksiniz. Bu büyük makinenin daha küçük sayısız makinelere bölündüğünü ve bu işe devam edildiğinde bu parçalara ayırma işlemi sona ermeden insanın duyuları ve güçlerinin takatsiz kalacağını göreceksiniz. Bu çeşitli makinelerin hepsi ve hatta onların en ufak parçaları öylesine bir titizlik ve dikkat içerisinde birbirleriyle uyumlu hâle getirilmişler ki, onların üzerinde düşünen bütün insanlar, hayretlerini gizleyemezler. Tabiatın her köşesinde araçların amaçlarına göre uyumluluğu, çok yüce olmasıyla birlikte insanın dakik olarak ortaya koyduklarına, bulgularına, akıl ve düşüncesinin getirdiklerine benzer Bunun üzerine tabii eserler ile insanın yaptıklarının arasındaki benzerliğe bakarak kıyâs yoluyla onların nedenlerinin de arasında benzerlik olduğuna hükmediyoruz. Tabiatı yaratanın insan ruhuna benzediğini anlıyoruz. Ancak tabiat makinesinin büyüklüğü göz önüne alınırsa onun yapıcısı daha büyük güce sahiptir. İşte yalnızca, deneye dayalı bu delil ile, hemen Allah'ın varlığını, onun, insan ruhu ve aklına benzediğini ispatlıyoruz."[[19]](#footnote-19)

Hume, şüpheci Filon'un diliyle Collantes'in görüşünü şu şekilde eleştiriyor:

"Biz bir ev görürsek Collantes, son derece güven ve yakin ile o evin bir mimâr veya ustası olduğunu anlarız. Çünkü ev öyle bir etkidir ki, onun bir nedenden kaynaklandığını denemişiz. Fakat aynı yakin ve güvenle evrenin eve, -benzer neden çıkarabileceğimiz derecede- benzediğini tasdik etmeyeceğiz. Bu benzemezlik öylesine açıktır ki benzer neden hakkında bir zann ve varsayımdan başka bir şey ortaya koyamazsın.

Ruh bir tarafa, maddenin, kendi içerisinde düzen kaynağına sahip olması mümkündür. Bir kaç öğenin içten bir neden aracılığıyla en yüksek derecede düzene girmesi ihtimâli, büyük evrensel ruhun içerisinde onların şekilleri ve manalarının tanınmamış benzer bir içten neden aracılığıyla düzene girmesi ihtimalinden zor değildir.

"Düzenli bir evren, insana benzer bir fikirden kaynaklanmalıdır, çünkü bunu denemişiz" sözünü kim diyebilir kesin olarak? Bu kanıtlamanın doğru olabilmesi için evrenlerîn başlangıcı hakkında deneyimiz olmalıdır. Yoksa gemilerin ve şehirlerin insan tekniği ve buluşundan meydana geldiğini görmemiz asla yeterli değildir... Böyle bir benzerlik var mı, bir evin yapılışı ile bir evrenin bulunuşu arasında? Evreni, öğelerin ilk düzeni halinde görmüş müsün? Evren, senin gözünün önünde mi yapılmış? Acaba düzeninin ilk bulunuşundan onun son derecesine kadar "olguların bütün gelişmelerini görmeye fırsat bulmuş musun? Fırsat bulmuşsan, gördüğünü anlat ve görüşünü açıkla.

Allah'ın eksiksiz olduğuna, her hata ve yanlışlıktan yahut işlerinde düzensizlikten münezzeh olduğuna senin bir delilin yoktur kendi görüşüne göre... En azından şunu itiraf etmelisin: Şu sınırlı düşüncelerimiz ve görüşlerimizle "bu düzen, diğer mümkün ve hatta mevcut düzenlerle mukâyese edilirse büyük yanlışlıkları ve hataları çıkacak veya büyük bir tahsin ve takdire şayan olduğu görülecektir" demek mümkün değildir bizler için. Bir köylüye, Virgile (Publius Virgilius Maro) kahramanlık şiiri "Eneide" okunursa o şiirin hiç bir eksikliği yoktur diyebilir mi acaba o şiirin, insan zekasının eserleri arasındaki yüce yerini belirtebilir mi, başka hiç bir eser görmediği halde? Bu âlem eksiksiz, kâmil bir eser olsa bile yine de bütün güzelliklerini hiç bir şüphe olmaksızın onu yapana nisbet verebilir miyiz? Bir gemiyi incelersek, böyle bir girift aracı yapanın akıllılığı hakkında yüce ve yüksek bir düşünceye sahip oluruz. Fakat onu yapanın başkalarına uyduğunu ve uzun devirler ve zamanlar boyu çok deneyler, yanlışlıklar, düzeltmeler, ölçüp biçmeler ve danışmalardan sonra yavaş yavaş ilerleyen bir teknîği taklit ettiğini bilirsek, acaba yine ona karşı aynı duygumuz olacak mı? Mevcut düzen meydana gelmeden önce bir çok âlemin, yapılmış olması mümkündür. Sınırsız devirler ve asırlar boyu yavaş yavaş fakat sürekli bir iyileşme ve ilerleme sonucu evren yapımı tekniği ilerlemiş bulunabilir. Bu gibi meselelerde gerçeğin ne olduğunu kim saptayabilir? Önerilebilecek veya varsayılabilecek bir sürü ihtimal içerisinde gerçekleşme imkânı daha çok olanın hangisi olduğunu kim bilebilir?

Evrenin oluşumu hakkında görüş ortaya atabilmek için hiç bir bilgimiz yoktur. Hem mekan bakımından hem de devâm edebilme yönünden bu denli eksik ve sınırlı olan deneyimiz, olguların bütünü hakkında bize bir kural gösteremez. Lâkin, bir kuram seçmemiz gerekirse, hangi kurala göre seçmeliyiz onu? Karşılaştırmaya tabi tuttuğumuz şeyler arasındaki büyük benzerlikten başka bir kural var mı acaba? Acaba 'bitme ve doğum" ile meydana gelen bir bitki ve hayvanın âleme benzerliği, akıl ve tedbirden ileri gelen yapma bir aracın benzerliğinden daha çok değil mi?

Delil içerikli temsil kanıtlaması, bir düzenleyicinin varlığını ispat etse bile, o düzenleyiciye nisbet verilen beğenilmiş sıfatları ispatlayamaz. İyilik sever, adil ve şefkatli bir Tanrıyı düşünmek, tabii ki eserleri, insanın yaptıklarıyla karşılaştırmakla olmaz o düzenleyicinin insana benzediği varsayılırsa artık tabiatın yaratıcısına mahsus bir ahlâki sıfatın varlığı varsayımına bir kanıtımız olmayacaktır. Herhangi bir kimse, eseri, yani tabiatı, mütalaa edip onun bütün hoşlanılmayacak taraflarını, yan fırtınaları, depremleri, tabiatın bir parçasının öbür parçasıyla çatışması olarak görürse, acaba bu planın selim ve iyi bir akıldan meydana geldiği sonucunu alabilir mi?"

Düzen delilini beyân ve açıklamada Hume'un görüşlerini şöyle özetleyebiliriz:

a)- Düzen delili, apaçık gerçeklere dayalı sırf akli bir kanıt değil, deneysel bir kanıt ve tabiatı denememizin ürünüdür. Onun için deneysel kanıtların şartlarını hâiz olmalıdır.

b)- Bu kanıt iddia ediyor ki, tabiat hakkındaki uzun denemelerden, tabiat ile araba, gemi ve ev gibi insanın yaptıklarının arasında tam bir benzerlik olduğu, evrenin, parçalarının yekdiğeriyle ilişkisi ve yapısıyla ona yüklenen eserler ve sonuçların uyumluluğu bakımından büyük bir makinenin aynı olduğu anlaşılıyor.

c)- Deneysel kanıtlarda yararlanılan genel kural gereğince, etkilerin benzerliği, nedenlerin benzerliğini gösterir. İnsanın yaptıkları, bir ruh, akıl ve düşünceden kaynaklandığına göre evren de büyük bir ruh, akıl ve fikirden meydana gelmiştir.

Bu delilin eleştirisindeki görüşünü ise şu şekilde özetleyebiliriz:

a)- Bu kanıt, tabii varlıklarla insanın yaptıkları arasındaki benzerliğe ve evrenin, dıştan bir idrâk sahibi gücün yani akıl ve ruhun bir takım hedefler ve maksatlar için birbirine birleştirdiği bir ev veya bir makine gibi olduğuna dayanmaktadır. Fakat bu benzerlik kâmil ve tam değildir. Yani kesinliği yoktur. ihtimal ve zann üzerinedir. Evrenin bir makineye benzerliği, onun içten otomatik bir düzenleyici güce sahip olan ve katiyen dıştan düzenlenmeyen bir bitkiye veya bir hayvana benzerliğinden farklı bir şey değildir.

b)- Bu kanıt, ancak defalarca denendiği takdirde deneysel bir kanıt olabilirdi. Y ani, defalarca bu şekil, bu durum ve bu düzende bir çok evren idrâk sahibi ve insana benzer varlıklar tarafından meydana getirilseydi ve biz de tecrübeyle böyle bir sonucun insana benzer bir nedenle ilişkisini hissetseydik, işte o zaman denenmiş evrenlere benzer bir evreni görmekle bu evrenin de o evrenler gibi insana benzer bir nedeni olduğuna hükmedebilirdik. Halbuki böyle bir şey olmamıştır. Gemi, ev ve şehir yapımında olan deneyimiz, evren hakkında olması gereken deneyle bir değildir. Milyarlarca yıl boyunca yavaş yavaş bulunup gelişen evren, gemi ve evin gelişimine hiç benzer mi?

c)- Bunlara ilâveten, bu kanıt, sonsuz kudret ve mutlak kemâl ile eşit olan bir Tanrıyı ispatlamayı amaçlamaktadır. Evreni yaratanın, insan gibi bir varlık olduğu isbat edilse bile, iddiâ ettiğimiz şeyi isbat için yeterli değildir. Bu delil, bu iddiamızı, bu evrenin, mümkün olan en kâmil evren ve son derece hikmetle uyumlu olduğunu deneyle anladığımız takdirde isbat edebilir ancak. Oysaki yalnızca bu evrenle uğraşan ve başka bir evren görmeyip aralarında karşılaştırma yapamayan bizler için, bu evrenin en uygun hikmet üzerine yapıldığını, yani mümkün olan evrenlerin en iyisi olduğunu anlamak mümkün değildir. Bu, bütün ömründe sadece bir kitap okuyan -o kitap en yüksek ve büyük eser olsa bile- bir kimseden okuduğu bir tek kitabın hakkında o kitabın en iyi kitap olduğuna dâir görüşünü açıklamasını istememiz gibi olur.

d)- Farzedelim ki bu evren, mümkün olan evrenlerin en iyisidir ve ondan iyisi imkânsızdır, yine de Yaratıcının mutlak kemâl, zâtı ile kâim ve zorunlu varlık olduğunu isbat edemez. Zira bu kanıt ancak, bu âlem en gelişmiş âlem olup ondan iyisinin düşünülemeyeceğini ispattan başka, Allah'ın yarattığı ilk âlem olduğunu ve Allah'ın önceden yaratmak işinde bir tecrübesi olup da yavaş yavaş kendi tekniğini geliştirmediğini, başka bir tekniği de taklit etmediğini ispatlarsa, Zât-i Bâri'i (Tanrı'yı) isbat edebilir. Ne var ki bunların hiç birisi, ispatlanacak gibi değildirler. Bu âlemin yaratıcısının bu sanatı başka bir yerden kopye etmediğini nereden bilelim? Bu âlemden önceki zamanlar da evren yapımı tekniğini tekrarlayıp deneyerek yavaş yavaş teknikte bu büyük ilerlemeye nâil olmadığını nereden bilelim?

e)- Bütün bunlara göz yumsak bile mevcut âlemde fırtınalar, depremler, hastalıklar ve benzeri eksiklikler, kötülük, çirkinlikler görülmektedir. Bunlar, sonsuz hikmetle uyuşmuyorlar.

Bunlar Hume'un tenkitlerinin özetidir. Biz onları, az buçuk Doğu diliyle beyân ettik.

Şimdi bu tenkitleri incelemeye başlıyoruz:

a)- Hume'un, tüm diğer deneysel kanıtlar gibi düzen delilinin de deneysel mâhiyete sahip olduğunu sanması yanlıştır. Zira, deneysel delillerin yeri, bir olgunun başka dir olguyla ilişkisini bulmaktır. Başka bir deyişle deneysel kanıt: Ancak tabiatın parçalan olan iki şev arasındaki ilişkinin anlaşılmasında söz konusu olabilir, tabiatla tabiat ötesinin ilişkisini anlamakta sözkonusu olamaz. Daha değişik bir ifadeyle, tabiatta bir olguyu görüp onun neden veya nedenlerini ya da eser ve sonuçlarını deney yoluyla keşfetmek istediğimiz zaman deney mümkündür. Örneğin: Suyun sıcaklığıyla buharlaşmasının veya suyun soğukluğuyla donmasının arasında ilişkiyi deney yardımıyla buluyoruz. İki olguyu birbirinin ardında gördüğümüz ve bu arada üçüncü bir şeyin olmadığından emin olduğumuz zaman, bu olgudan birinin öbürüne neden olduğuna hükmediyoruz, demek ki herhangi bir ilişkinin deneysel olmasının şartı, ilişkinin her iki tarafının da hissedilebilir oluşlarıdır.

Şimdi bakalım, evrenin düzeni yoluyla idrâk sahibi düzenleyicinin varlığını kanıtlamak, deneysel bir kanıtlama mıdır? Düzen kanıtının mâhiyetinin ne olduğu bahsine girmeden önce, Hume'un yüzde yüz deneysel bildiği ve düzen kanıtını da ona benzer bir şey saydığı diğer bir yaygın kanıtlamanın mâhiyetini incelemek gerekir. O da, insanın eserleri ve yaptıklarıyla insanın akıl, fikir ve zekasına kanıt getirmekten ibârettir.

İnsanların akıl, zihin ve bilgi derecelerini keşfetmek için yararlandığımız onların yaptıkları ve eserleri yoluyla kanıtlama -sıcaklık ve buharlaşma, soğukluk ve donma arasındaki ilişki gibi tabiatın parçaları arasındaki ilişkileri bulma konusunda olduğu gibi gerçekten deneysel bir kanıt mıdır acaba? Başka bir deyimle: İnsanların akıl, zihin ve bilgilerini anlamakta yaptıklarına dayanmak, deneysel bir kanıt mıdır? Yoksa akli bir kanıt mı?

Örneğin, İbn-i Sina'nın bir filozof ve tabip olduğunu, ya da Sa'di'nin lirik bir şâir olduğunu nereden biliyoruz. Bir günlük hayatımızda dost, arkadaş, öğretmen, öğrenci gibi çeşitli şahıslarla karşılaşarak birinin zekâlı, diğerinin az zekâlı, üçüncüsünün bilgili, dördüncüsünün az bilgili olduğunu nereden anlıyoruz? Bütün bunları, onlardan ortaya çıkan eserlerden, onlardan işittiğimiz sözlerden, onlar üzerinde gözlemlediğimiz davranışlardan ya da onların eser ve yazılarını okumakla anladığımız açıktır. Yoksa onların akıl, zihin ve bilgilerini doğrudan doğruya göremiyoruz, duyamıyoruz. Zira bunlar duyularla algılanabilecek şeylerden değillerdir. Onların beyinlerini teşrih etsek, beyinlerinin filmlerini çeksek -bir takım eserler görebiliriz ama- yine de düşüncelerini göremeyiz. Hatta, kendi akıl, zihin ve fikrimiz hariç başkalarının ait akıl, zihin bilgi gibi şeyleri anlama gücüne bile sahip değiliz. Bizim gücümüz, yalnızca kendimize ait akıl, zihin ve bilgileri anlamaya yeter. Bu yüzden hiç bir akıl ve düşünce deneyle ortaya konulabilecek bir yerde değildir. Dolayısıyla bir eserin onlarla olan ilişkisini deneyle anlamamız mümkün değildir. Deneysel anlamda kendi akıl ve fikrimiz dışında bir akıl ve fikrin varlığından habersiz sayılırız.

Ama bütün bunlara rağmen, diğer insanlarda da akıl ve fikrin var olduğuna dâir kesin hüküm verebilmekteyiz Bu kesin hüküm neye dayanıyor peki? Onların eserlerine, yaptıklarına ve fiili görüntülerine bakarak, onların akıl, zihin, his ve bilgilerinin ne derecede olduğunu nasıl anlayabiliyoruz? Descartes, insan dışındaki bütün hayvanların idraksiz ve anlayışsız makinalar olduğunu canlılara göre tepki gösterebilecek şekilde yapıldıklarını söylemiyor mu? Böyle olmadıklarını nereden iddia edebiliyoruz. Hayvanlar, canlılar gibi bir takım eserler gösteren cansız ve anlayışsız makinalar olduğuna göre benden başka her insanın da öyle olmadığı nereden malumdur. Madem ki benim kendi akıl, fikir ve duygularımdan başka hiçbir akıl, fikir ve duygudan haberim yoktur, öyleyse akıl, fikir ve duygu denen şeyler yalnızca bende vardır!.. Hangi deneysel kanıt bunun aksini ispatlayabilir? Kendimde akıl ve fikrin oluşu, başkalarında da oluşunu göstermez ki. Çünkü buna mantık dilinde "temsil" denir; yani bir ferdi diğer fertler için ölçü edinmek. Deney ise, bir türün bazı fertlerini sınayarak görülen eserlerin yalnızca sınanmış fertlere özgü olmadığına, o türün bütün fertleri için geçerli olacağına da hükmetmekten ibarettir.

Aslında insanların eser ve yaptıklarına bakarak akıl ve zihinlerini bulmak, ne mantıktaki temsilden ne de deneysel kanıtlamadandır; yalnızca akli bir kanıttır. İnsan akıl, irade ve fikir adında varlıkların varlığını, dolaysız olarak yalnızca kendi içinde bulabilir. İşinin tedbir, ölçü ve seçmeyle olduğunu, yani birçok ihtimal içerisinde yalnızca hedefiyle uyumlu olan ihtimali seçtiğini biliyor. Yine başkalarının işlerine dikkat ettiği zaman, onlarda akıl ve düşünce görmemekle birlikte onların işinde "seçme" yi görüyor. Yani onların işlerine dikkat ettiği zaman, bin bir çeşit iş arasından, istenilen sonuca ulaştıran tek çeşidi seçtiklerini ve öbür çeşitleri bıraktıklarını görüyor.

Örneğin: Bir insan kalemi eline alıp kağıdın üzerine herhangi bir çizgi çekmek isterse, o çizginin bir doğru olması mümkündür. Onlardan sadece biri, örneğin "i" şeklidir. Böylece devam edip kalemi kağıdın üzerinde çekip durursa, çekilebilecek bin çeşit şekilden yalnızca biri "t" şeklidir. Bir kez daha bu işini tekrarlarsa yine de çekilebilecek bin şekilden ancak biri "a" şeklidir. Kalemi yine kağıdın üzerinde çekerse muhtemel olan bin şekilden ancak biri "a" dır. Bir daha kalemi kağıdın üzerinde dolaştırırsa mümkün olan bin şekilden yalnızca biri "t" dir. Hâl böyle olunca biri, kalemi eline alıp kağıdın üzerinde dolaştırırken "itâat" şekli meydana gelirse, demek oluyor ki ihtimâllerin binde birinin binde birinin binde birinin binde birinden binde biri gerçekleşmiştir. Yani 1000000000000000 ihtimâlden biri gerçekleşmiştir. Bu adam işine devam ederek bir kaç satırı yazarsa "itâat'ı yakınlığa, şükrü nimetin çoğalmasına sebep olan Allah'adır minnet. Alınan her nefes, hayatı uzatır, verilen her nefes kişiyi ferahlandırır. Öyleyse her nefeste iki nimet vardır, her nimete ise bir şükür farzdır." bu harflerin hepsini seçerek değil, rastlantı olarak meydana gelmesi ihtimâli o kadar azdır ki tasavvur bile edilemez yani insan aklı onu gayr-i mümkün ve muhâl bilir. İşte buradan akıl ve iradeyle adlandırılan "seçme" gücünün var oluşuna hükmediyor. Bu yüzden, insanların eserleri ve yaptıklarıyla onlarda akıl ve düşüncenin varlığını anlamak, ne kendisini diğerlerine ölçü kılmaktan ibaret olan mantıkı temsil, ne de deneysel bir kanıttır. Çünkü deneysel kanıt, ancak akıl ve onun eserlerini doğrudan doğruya deneyip aralarındaki ilişkiyi bulmakla olur. Aklın varlığı için yapılan kanıtlama kesin tarihi önermelerin doğruluğu hususunda aklın ikâme ettiği delile benzer bir nevi akli kanıttır.[[20]](#footnote-20)

Buraya kadar şunu öğrendik:

Kendimizden başka bütün insanların akıl ve zekâsı hakkında olan bilgimiz bile deneysel kanıtlar cinsinden değildir , kaldı ki evren ve onun Allah-u Telâyla ilişkisi konusunda ileri sürülen düzen kanıtı deneysel kanıtlar nevinden olsun.

Son zamanlarda müslüman Arap yazarların bir çoğu ve onların İranlı izleyicileri büyük bir yanlışlığa duçâr olmuşlardır. Onlar, "Kur'an-ı Kerim'in yaratılış ayetlerini, alâmetlerini inceleme hususundaki davetinin, Allah'ı deneysel tanımaya davet anlamına geldiğini" zannetmişler. Yaratılış ayetlerini mütâlaa edip bu yoldan Allah'ı tanırsak deneysel bir delil ile Allah'ı tanırız diye hesaplamışlar. Buradan da gülünç bir(1)gülünç bir sonuca ulaşmışlar: İlahiyât (Tanrıbilim) meselelerinde natüralist bilginlerin doğayı tanımak için gittikleri yoldan gitmeliyiz ve artık ilahiyat meselelerinde o dakik ve ince felsefi bahislere ihtiyacımız yoktur. Hatta -o bahisleri bilmemek ve anlamamak utancını kendilerinden atabilmek için- onların hepsini temelsiz şeyler olarak ilân etmişler. Şu noktaya hiç dikkat etmemişler: Deney ile ancak Allah-u Teâlâ'nın eserleri tanınabilir. Deney yoluyla tanınan eserler yardımıyla Allah'ın tanınması, sırf akli kanıtlamayladır.

Hume; İlahiyyun'un (felsefenin Tanrı'dan bahsedilen kısmıyla ilgilenen filozoflar) evrenin, her yönüyle, insanın eserleri ve yaptıklarına benzediğini ve sonuçların benzerliği, nedenlerin benzerliğine delil olacağına dayanarak, evrenin, aynen bir makine ve bir evin yapıcısı gibi bir yapıcısı olduğunu ispatlamak istediklerini zannetmiş.

Hume, "Böyle değildir" diyor; "evren, bir gemi, bir makine veya bir eve benzemekten daha çok bir bitki veya bir hayvanın kendiliğinden düzenli olan cihazına benziyor.

Hume'un cevabında diyoruz ki:

Sizin sözünüzün anlamı şudur: Evren, bir makine veya gemi gibi değildir; kendisi gibidir!!!

Yoksa siz, evrenin kendisi gibi olmayacağını mı bekliyordunuz? Bitki veya hayvan evrenden bir parça değiller mi? Aslında tartışma, o bitki ve hayvanın üzerinedir. Sizce bunlar, çok ilerlemiş -insanın yaptığı gerni ve makinelerden bin derece ileride olan- bir teknik araç gibi kendi içlerinden düzenlenecek şekilde yapılmışlardır. Öyleyse bitki ve hayvandaki "yapım" alâmetleri, gemi ve makinedekinden daha çoktur. O halde, gemi ve makinenin yapıcısının akıl ve fikri varsa, bitki ve hayvanın birer örneği olan evrenin yapıcısının yüzde yüz akıl ve bilgisi vardır.

Hume'un, "Bu delil, bir nevi "benzetmek" tir ve amaç, tabiatın yapıcısının yaptıklarıyla insanın yaptıklarının arasında tam bir benzerlik olduğunu ispat etmektir." sözü yanlıştır. Tabiatın yapıcısı (Allah)’ın yaptıklarıyla insanın yaptıklarının arasında tam bir benzerliğin olması mümkün değildir. Tabiatın yapıcısı, zât ve sıfât bakımından benzerlikten, insana benzemekten münezzeh olduğu gibi iş ve yapım bakımından benzerlikten de münezzehtir.

İnsan tabiatın bir parçasıdır. Tabiatın parçası olması gerekçesiyle "olma" ve evrim hâlinde bulunan bir varlıktır. Bütün çabası, kuvveden ille ve eksiklikten olgunluğa yetiştirmektir kendisini. İnsanın bütün çabaları, kuvveden fiile ve eksiklikten tamlığa doğru bir tür harekettir.

Keza, tabiatın yaratıcısı değil, tabiatın parçalarından biri oluşu gerekçesiyle, onun tabiattaki tasarrufu, tabiat parçaları arasında sonradan ilişki kurmak şeklindedir. Ev şehir ve gemi gibi insanın yaptığı şeyler, yapıcının yarattığı değil, güttüğü bir hedef için, uydurma bir ilişkiyle birbirine bağlanan bir takım tabiat maddelerinden ibarettir.

İnsanın yaptığı şeyler iki temele dayanır:

a)- Yapılan şeyin parçalarının bağlantısı, tabii değil, uydurma bir bağlantıdır;

b)- Bu yapımda olan hedef, yapanın hedefidir. Yani, bu yapılan şey vesilesiyle bizzat yapıcının kendisi, kendisini belli bir hedefe götürüyor, kendisinden bir eksikliği gideriyor ve kuvve den fiile ulaşıyor.

Bu iki rükuundan hiç birisi, Yaratıcının yapımında olamaz. Ne yapılan şeyin parçalarının birbiriyle bağlantısı gayr-i tabii olabilir, ne de onda güdülen hedef, yapanın hedefi. Allah-u Teâlâ'nın yaptığı şeyin parçalarının birbirleriyle bağlantısı, güneş sisteminin parçalarında, atom sisteminde, cansız bir doğal bileşiğin parçalarında veya bitkilerin, hayvanların ve insanların parçalarında görüldüğü gibi tabii bir bağlantı olmalıdır.

İşte ilahi filozofların: "Yaratıcı (Tanrı)nın işlerinin amaçları, tümüyle işin. amaçlarıdır, işi yapanın amaçları değil sözlerinin veya insanın hikmeti, en iyi araçları en iyi hedefleri için seçmek anlamınadır. Ama Yaratıcının hikmeti, varlıkları kendi hedeflerine ulaştırmak anlamınadır" sözlerinin, manası budur:

**Hikmet ve lütüfün gereği Her yaratığı (yaratığın) kendi hedefine ulaştırmaktır.** -Sebzevari'nin Manzumesi

Ve işte budur,

(Alemlerin yüksek mekanı, bu âlemlerin aşağı makamında bir hedef peşinde olamaz" sözlerinin manası. Yine onların şu sözlerinin : "Varlıkların yaratılmış olmaları ve onların mutlak kâmilden meydana gelmeleri, bütün varlıkların bir hedef peşinde olmalarını ve hepsinde aşk ve sevgi yerleşmesini gerektiriyor. Gayelerin gayesi, Hakk Teâlâ'nın zâtıdır" ve "insanların yapıcılığı, kast ile yapıcılıktır. Ama Hakk Teâlâ'nın yapıcılığı (yaratıcılığı) inâyet ve lütuf ile yapıcılıktır." anlamı da budur. Gerçeğe bakarsak, Hume ve eski zamanlardan şimdiye kadar bütün Batı filozoflarının düzen delillerinden anladıkları, çocukça ve cahilce bir anlayıştır. Çünkü Allah'ı, insanların yapıcıları gibi bir yapıcı farz edip böyle bir yapıcının yokluğu ve varlığı üzere tartışmaya başlamışlar. Halbuki böyle bir yapıcıyı ispat ile, Allah'ı ispat etmemiş insan seviyesinde bir mahluku ispatlamışız.

Yaklaşık üç yüzyıl boyu Batı felsefesini etkisi altına alan Hume'un düzen delili hakkındaki yaldızlı görüşünün incelenmesi, Batı felsefesinin -maddi olsun ilahi olsun- bünyesinin zayıflığını bir kez daha açıklıyor. Görülüyor ki Batılıların düzen delilinden anlayışlarının, bir zerre olsun felsefi şekli yoktur. İslâm felsefesinde "inâyet" başlığı altında incelenen şeylerden Batıda asla haber yoktur. Batılıların bu delilden anladıkları, cahil halkın tasavvuru ölçüsünde veya en fazlasından Mutezile vb. kelamcıların tasavvuru ölçüsündedir. İslâm alemindeki filozofların tasavvurları ölçüsünde değildir.

c)- Hume diyor ki: "bu delilin, evrenin yapıcısının insan aklı ve zekâsı gibi bir akıl ve zekâya sahip olduğunu ispatladığını kabul etsek de iddiâ ettiğimiz Tanrı'nın sonsuz kemâlini ispat edemez.

Hume'un yanlışlığı şuradadır: Allah'ı, mutlak ve sonsuz kemâl olarak bilen kimselerin ona göre deneysel olan düzen deliline dayandıklarını zannetmiştir.

Biz, "Felsefenin Temelleri" nin beşinci cildinde düzen delilinin ne derecede değeri olduğunu hatırlatmıştık. Orada, bu delilin sâdece tabiat ötesi bir varlığı, tabiatın onun elinin altında olduğunu ve o tabiat ötesinin kendi zâtı ve işlerinin farkında olduğunu ispatladığını açıkladık. Fakat o ötenin vacip (zorunlu) veya mümkün (olabilir), yaratılmış veya kadim, bir veya çok, sınırlı veya sınırsız, ilim ve kudreti sonlu veya sonsuz olduğunu ispat etmek, bu delilin yapabileceği bir şey değildir. Bunlar, ancak ve ancak ilahi felsefenin uhdesinedir. İlahi felsefe ise başka delillerle ispatlamıştır bunları.

d)- Hume diyor ki: "Biz evrenimizin, mümkün olan evrenin en kâmili olduğunu varsaysak bile, evrenin yapıcısının onu başka bir yerden kopye etmediğini veya tekrarlamalarla kendi tekniğini kâmilleştirmediğini nereden bilelim?"

Bu eleştiri de, Hume'un düzen delilinin gerçeklik sınırlarından gaflet etmesinden ileri geliyor. O, ilahiyat meselelerinin hepsini tek bir delilden çıkardıklarını ve onun da düzen delili olduğunu sanmıştır. "Felsefenin Temelleri" nin beşinci cildinde düzen delilinin yapabildiği, tabiatın kendi başına olmadığını, tabiat güçlerinin kontrole alınmış güçler olduğunu ispat edebileceğini, tabiatın -filozofların deyimiyle- fâilun bit' tashir (başkasının aracılığıyla fâil) olduğunu ve başka bir deyişle: Tabiatın bir ötesi ve o ötenin tabiata hâkim ve onun yöneticisi olduğunu söyledik. Geçerliliği bu sınırda olan düzen delili bu sınır çerçevesi içerisinde yeterlidir. Fakat, o tabiat ötesi ne vaziyettedir? Kemâli zâti (kendinden) midir, iktisâbi (kazanarak) mı? Bu kemâli zamanla mı elde etmiş, yoksa zâtı gibi ezeli midir? Böyle meseleler, diğer başka delillerle araştırılacak meselelerdir. Diğer delillerle araştırılamadığını ve her zaman için beşere gizli kalacak meselelerden olduğunu da varsaysak -ne var ki böyle değildir ve araştırılabilir- düzen delilinin değerinden hiç bir şey azaltmıyor. Düzen delilinin amacı, tabiattan tabiat ötesi sınıra kadar bize kılavuzluk etmektir. Ama bu sınırdan ötesi, bu delilin sorumluluğu dışındadır.

e)- Hume, şerler, âfetler, fırtınalar ve depremler meselesini evrenin "makul düzeni" ne bir eksiklik olarak anıyor.

Bu konuyu "İlahi Adalet" kitabımızda geniş bir şekilde ele alıp işlediğimizden bir de burada sözkonusu etmek istemiyoruz.

# SİYASİ VE İÇTİMAİ KAVRAMLARIN YETERSİZLİĞİ.

Bazı siyasi ve toplumsal kavramların yetersizliği, maddeciliğe eğilimi sağlayan üçüncü bir nedendir.

Siyasi - felsefe tarihinde, Batı da tabii haklar ve özellikle milli hakimiyet meselesi söz konusu edildiğinde, bir takım kimselerin, siyasi istibdattan yana olup, hükümranların karşısında halka hiçbir hak tanımayarak hükümran karşısında yalnızca sorumlu olmayı halk için bir hak olarak kabul ettiklerini okuyoruz. Aynı grup, bu diktatörce siyasi görüşlerine bir de destek bulmak için Tanrı meselesine el atıp, hükümranın halk önünde hiç bir sorumluluğu olmadığını, yalnızca Tanrı karşısında sorumlu olduğunu halkın ise hükümran karşısında sorumlu olduğunu iddia ettiler. Halkın, hükümran olan kimseye neden böyle veya şöyle yapmışsın diye hesap sormaya söyle veya böyle yapmalısın diye öneride bulunmaya yetkisi yoktur. Hükümran olandan yalnızca Tanrı hesap sorabilir. Halkın, hükümdar üzerinde hiçbir hakkı yoktur. Ama halk hükümdar önünde ödemesi gereken haklarla yükümlüdür.

Bu yüzden zihinlerde Allah’a inanmakla hükümran karşısında teslim olup, sözde Allah’ın halkı yönetip denetlemesi için seçtiği ve sadece kendi karşısında sorumlu kıldığı kimse önünde hiçbir şeye müdahale etme hakkının olmaması arasında bir nevi yapma (suni) ayrılmaz bir bağıntı meydana gelmiştir. Yine zorunlu olarak milli hakimiyetle Tanrısızlık arasında da bir bağıntı olduğu sanılmıştır.

Doktor Mahmud Senâi 'Bireysel özgürlük ve Devlet Gücü ' adlı kitabında Avrupa’daki özgürlüğün kişiye değil devlete ait olduğunu ve devletin elinde bulunduğunu belirttikten sonra kısaca Avrupa'da siyasi diktatörlük ile Tanrı meselesinin bağıntılı olduğunu yazmaktadır.

Avrupa’da Tanrının varlığının kabul edilmesi halinde, mutlak güçlerin diktatörlüğünü de kabul ederek, ferdin, hükümran nezdinde hiç bir hakkı olmadığını ve hükümranın ise fert önünde hiç bir sorumluluk taşımadığına, yalnızca Tanrı karşısında sorumlu olduğuna da boyun eğmeleri gerektiği şeklinde düşünülüyordu.

Bu yüzden bazı fertler, eğer tanrıya inansalar toplumsal baskıyı da kabullenmeleri gerektiğinden ve eğer toplumsal özgürlük isteyecek olurlarsa Tanrıyı da inkar etmeleri gerektiği şeklinde düşünüp, toplumsal özgürlüğü tercih etmişlerdir.

Fakat İslâm; toplumsal felsefesi bakımından Tanrıya inanmak, fertlerin mutlak egemenliğini kabul etmelerini ve yöneticiyi halk önünde sorumlu görmelerini gerektirdiği gibi, bu felsefeye göre sadece Allah'a inanmak, yöneticiyi halk önünde sorumlu kılarak fertleri hak sahibi kabul edip, haklarını almayı bir görev olarak değerlendirmektedir.

Allah-u Teâlâ'nın seçtiği siyasi ve toplumsal önder masum imam Hz. Emir ül-müminin Ali (S.A.) Sıffin harbinin o kritik durumunda halka hitaben şöyle buyuruyor:

**"Size önder olup hükümet etmekle Hakk Teâlâ sizin boynunuza benim için bazı haklar yüklemiştir. Sizlerin de benim boynumda, benim sizlerde olduğu. Kadar hakkınız vardır. Hak her zaman iki yönlüdür. Kimsenin kimsede hakkı olmaz meğer onun da bunun boynunda hakkı ola. Ve kimse kimseye ödenekli olmaz meğer bunun da ona ödeneği ola. Eğer başkasında hakkı olup onun da bunda hakkı olamayacak birisi varsa, o sadece Allah-u Teâlâdir. Yaratıklarda böyle bir şey olamaz. Zira Hakk Teâlâ'nın yaratıkları üzerine tam kudreti vardır. Ve uyguladığı tüm kaza ve işlerinde adalet üzeredir."[[21]](#footnote-21)**

Dr. Senâi’nin nakline göre, batıda cereyan eden dini kavramların toplumsal baskıyla eşit olmasının aksine İslâm yönünden insanın işlerine dini kavramlar devamlı olarak özgürlükle özdeş olagelmiştir.

Batıdaki tutumun, fertleri dinden uzaklaştırarak onları, materyalizmin kucağına itmekten, dinden, Tanrıdan ve kısacası din kokusu gelen her şeyde şüpheye düşürmekten başka bir etkisi olmayacağı açıktır.

Maddeciliğe sürükleyen üç başka sebep daha vardır. Bu sebepler hem Hıristiyanların içerisinde ve hem de bizlerin içerisinde vardır. Bu sebepler geçmişteki ve halen bazı dincilerin tebliğat ve amel etme tutumlarıyla ilgilidir.1-

# MÜTEHASSIS OLMAYANLARIN GÖRÜŞLERİ

Bazı meselelerde, halkın hepsi kendilerine görüş verme hakkı tanır. Halk daha çok eski zamanlarda sağlıkla ilgili meselelerde böyleydi. Birisi filan rahatsızlığım var dediğinde, duyan herkes "evet kardeşim! nedeni şudur, etkisi budur, çaresi de filandır" diye hemen görüş vermeye kalkışıyordu. Oysa birbiriyle tam zıt görüşler çıkıyordu ortaya. Sözün kısası herkes görüş belirtme hakkını koruyordu kendisi için. Eğer hasta üzerinde her hangi bir nüfuzları olursa veya en azından hasta olanlardan çekinen birisiyse ister istemez onların dediklerini uygulamaya mecbur olurdu. Halbuki sağlıkla ilgili meselelerde görüş vermek için mütehassıs olmak lazım; eczacı olmak lazım. Fakat bunları düşünen çok az kimse vardır. Herkes kendisini mükemmel bir doktor biliyordu sanki. Şimdi de bazı gruplar içerisinde durum aynen eskisi gibidir.

Aynı sorun dini meselelerde de söz konusudur. Yani tâ eskilerden beri yerinden kalkan herkes, bunlarda da istedikleri gibi durmadan görüş yağdırıyorlar.

Dini konular, özellikle Tevhid ve Marifetullah meseleleri, herkesin çözemeyeceği en zor ve karışık meselelerdir.

Herkes tevhid meselelerini bir yere kadar bilip onlara inanmakla mükelleftir. Ama bu kısım,basit ve fıtri konulardır. Fakat bir adım daha ileriye gittiğimizde, "ilahi sıfatlar", "isimler", "kaza ve kader" gibi fevkalâde zor ve karışık meseleler çıkar önümüze. Bu meseleler Hz. Emir-ül Müminin Ali (S.A.) in tabirine göre "derin bir denizdir ki sadece balinalar yüzebilir onun derinliklerinde. Hakk Teâlâ nın sıfatları ve isimlerini araştırıp tanımlamak, herkesin işi değildir. Oysa herkes kendini bu konuda birer görüş sahibi bilip, deliller getirmeye kalkışıyor. Bazen de oldukça gülünç sözler atılıyor ortaya.

Anlatılana göre Papazın birisi, “amaç ilkesi” ne dayanarak dünyanın hedefli bir nizama sahip olduğunu ve amaçlı bir akışı takip ettiğini açıklamaya çalışarak, bu yoldan Allah’u Teâlâ'nın hikmet, ilim ve iradesini ispat etmek istiyormuş. Bunun zor bir iş olmadığı açıktır. Her varlığın yaratılışından delil getirilebilir. Fakat Papaz, her şey bitmiş sanki, çizgili bir kavunun üzerindeki çizgileri örnek olarak zikrediyor ve diyor ki: "Bu çizgilerin niçin olduğunu biliyor musunuz? bunlar, kavun bölüşülürken aile fertleri arasında her hangi bir kargaşalık çıkmaması ve adalete iyice riayet edilmesi içindir. Çünkü bölüştüren adam önceden bıçağı kavunun neresine koyacağını ve kime ne kadar kesip vereceğini biliyordur!.."

Kendimizden de bir misal getirelim, diyor; şahısın biri "Yüce Allah güvercine neden kanat vermiş de, deveye vermemiştir?" diye bir soru ortaya atmış sonra da şöyle cevap vermiştir. "Evet canım, eğer devenin de kanadı olsaydı, bizim için hayat diye birşey kalmazdı artık. Çünkü deve uçup, yaptığımız çamur ve toprak evlerin hepsini harap ederdi! !

Yahut diğer birisine: “Allah ın varlığına delil ne?” şeklinde sorulduğunda: "Eğer bir şeyler olmasaydı, halk da birşey söylemezdi!! diye cevap vermiştir.

Dinsizlik ve maddeciliğe olan eğilimlerin başlıca sebeplerinden biri, "Allah'ın hikmeti", "Allah'ın adaleti", "A1lah'ın kaza ve kaderi", "Allah'ın irâdesi", "Allah'ın sonsuz kudreti", "Cebir ve ihtiyâr", "Evrenin ezeli olup olmaması", "kabir", "berzah", "mead", "Cennet ve cehennem" , "Sırât ve mizân" ve bunlara benzer diğer konular hakkında bilgisiz ve habersiz kimselerin ortaya attığı, oldukça zayıf ve hatta çürük deliller ve bilgilerden ibarettir Çünkü, duyup okuyan kimseler ekseriyetle bunları dini talimatın tam metninden kaynaklandığını ve bunların, dini bilenler tarafından kaleme alındığını zannediyorlar.

Marifet ehli için ne kadar acı bir şey bu; ne ilahicilerin ne de maddecilerin dediklerinden haberdar olan bir grup insan, dini tebliğat sisteminde bulunan düzensizlikten yararlanarak maddecileri reddetmek için kitap yazmağa kalkışıyorlar. Oysa yazdıkları, bir takım köksüz ve oldukça gülünç şeylerdir. Bu gibi yazıların hiç bir faydası olmadığı gibi, tamamen maddeciliğin yararınadır. Şu anda yazılan bu tür kitaplardan insan, istediği kadar sıralayabilir.

# ALLAH'A TAPMAK YAHUT YAŞANTI

Maksadımızın iyice açıklanması için her şeyden önce giriş olarak bir meseleyi açıklamamız gerekir:

İnsanoğluna, onu, yaratılışta belirlenen hedefe doğru sevketmesi için bir takım deruni duygular yerleştirilmiştir, ki insanoğlu bu duygulara tâbi olmaya mahkumdur. Bunu derken, insan gözü bağlı ve gelişi güzel, duygulara tâbi olmalıdır demek istemiyoruz, maksadımız, bu duyguların varlığının abes ve boşuna olmadığını vurgulamaktır. Evet, duyguları görmezlikten gelerek onları etkisiz hâle getirip, tamamen onlarla mücadele etmemek lazım. Aksine, bu iç duyguları ıslah edip, onları ne ifrat ne de tefrit yapılacak bir şekilde ayarlamak lazım. (ki bunlar konumuzun dışındaki şeylerdir. )

Örneğin insanda evlat isteği vardır. Bu istek ilahi yaratılışın en harika şeylerinden birisidir; küçük bir şey değildir. Bu eğilim olmasaydı yaratılış diye bir şey kalmazdı dünyada. Evet yaratılış cihazındaki bu eğilim tatlı ve lezzetli bir şey olarak dökülmüştür, her hayvanın yapısına gelecek nesle hizmet etmesi ve bundan tad alması içindir. Bu ilgi ve istek insanlardan sadece önceki nesillere koyulmamıştır; sonraki nesil de öncekine bağlanmış aralarında ilgi ve istek bağları kurulmuştur. (Fakat bu ilgi ve istek önceki neslin sonrakine karşı duyduğu ilgi ve isteğe ulaşacak seviyede değildir.) işte bağlantıların sırrı da bu isteklerdedir.

Beşeri duygulardan birisi de, hakikatı arama, ilim peşinde koşma ve araştırma hissidir. İnsanları, geçici olarak araştırmak, ilim ve hakikatten uzak tutmak mümkündür belki, fakat onları her zaman için hakikatı aramak ve ilim talep etmekten ayırmak, imkansız bir şeydir.

Bu duyguların bir diğeri de mal severliktir. Elbette ki insan malı, mal olduğu için sevmez. Fakat bir yandan doğal olarak kendi maddi ihtiyaçlarını gidermek ister. Öte yandan da bizim yaşadığımız toplumlarda, bu ihtiyaçları giderme aracı sadece para ve servettir; parası olana bütün kapılar açıktır, olmayana ise bütün kapılar kapalı. İşte insan oğlu parayı bütün maddi kapıların anahtarı olarak sevmektedir.

Dediğimiz gibi, tabii ve iç duygusal bir şeyle mücâdele edip her zaman için onu tatil etmek imkansız bir şeydir. Gerçi geçici olarak toplum, ve sürekli olarak bazı fertler bu yöne sevk edilebilir, ancak insan ve insanlık toplumunu her zaman için, duyguların sadece birisinin gerektirdiği şeylerden bile uzak tutmak, asla mümkün değildir. Örneğin sürekli olarak her kesi, "Para" yahut "Servet" denilen bu büyülü anahtardan, kötü ve iğrenç bir şeydir diye göz yumup, böylece bütün kapıları kendi yüzüne kapamaya razı edemeyiz hiç bir zaman.

Hele bir de Allah ve din adına bu duygularla mücâdeleye kalkışılırsa, din kisvesine bürünüp başlığı adı altına bürünüp ruhbanlık ve bekarlık kutsal, evlilik ise pislik sayılırsa din adına cahillik kurtuluş, ilim ise sapıklık, servet ve güç, bedbahtlık, fakirlik ve güçsüzlük, saadet olarak tanıtılırsa, doğuracağı sonuçları siz tahmin edin.

Bir taraftan dini câzibeler ve telkinlerin, diğer taraftan da bu duyguların şiddetli tesiri altında kalan birisini düşünün ne yapabilir bu adam? Bilahare ya iki taraftan birini seçecek ya da çoğu insanlar gibi bu iki câzibe ve çekim arasında tutulup kalacaktır. Şairin dedikleri buna bir örnektir:

**Bir elimizde kadeh, bir elimizde Kur’an!**

**Bir işimiz helaldir, bir işimiz haram,**

**Şu yarım yamalak dünyada,**

**Ne tam kafiriz ne de tam Müslüman**

Kısacası, daima ruhu şüphe içinde kalır; ne o tarafa geçebilir ne bu tarafa. Yani tam manasıyla bir ruh hastasına dönüşür.

Din, doğal duyguları ıslah etmek için gelmiştir. Yoksa onları yok edip, sindirmek için değil. Çünkü bu iş ne mümkündür ne de akıllı bir iş. Bu yüzden Allah din ve şeriat adına duyguların ezilmesine çalışılıp, maddi hayatla Allah'a kulluğun bir biriyle tam zıt şeyler olduğunu nitelendiren toplumlarda ister istemez yüce, "Allah" ve "din" mefhumları yerlerini, materyalizm ve diğer Allah'sız ve dinsiz, ideolojilere bırakırlar.

Bu yüzden, toplumlarda bulunup kendilerini cahilce ham sofuluğa veren kimselerin bu davranışları da o toplumdan bir sürü insanın materyalist olmasına neden olur.

Bertrand Russell diyor ki: Kilisenin verdiği talimat insanı iki bedbahtlık ve mahrumluk arasında bırakıyor; ya (ahiret karşısında) dünyadaki bedbahtlığı ve onun nimet ve lezzetlerinden mahrum olmayı kabul etmeli, ya da (dünya karşısında), ahirette ki huriler, saraylar vb. den göz yummalı." Diyor: " Kiliseye göre insan illa da bu iki mahrumiyetten birisini yüklenmeli; ya dünya mahrumiyeti ya da ahiret."

Tevhidi bir açıdan baktığımızda, bu mantığın çürük olduğu hemen ortaya çıkar. Allah, insanı bu iki .mahrumiyetten birisine katlanmaya niye mecbur etsin ki. İki saadeti bir araya toplamak imkânsız mı yani?. Yoksa (haşa) Allah cimri midir? Onun rahmet hazinesinden mi eksilecek? Yüce Allah'ın insan için hem dünya hem de ahiret saadetini istemesini engelleyen nedir? Sonsuz bir güç ve varlığa sahip olan, yalnız Allah (c.c) tır. O halde kulunun tam saadetini istemelidir; istiyorsa bu ancak hem dünya ve hem ahiret saadetiyle tamamlanır.

Kilisenin verdiği bu tür öğretiler, diğer bir çoğunda olduğu gibi Bertran Russell de kötü ve olumsuz etkiler yaratmıştır. Onun Allahsızlık ve dinsizlik eğilimlerinde de belki büyük bir rol oynamıştır.

Bu düşünceyi yayanlar zannediyorlar ki "dinde, şarap, kumar, zinâ zulüm vb. şeylerin haram olması, onların saadet ve mutluluk getirdiği içindir. Din ise neşe ve mutluluğa karşıdır. Çünkü Allah (c.c), insanın ahiret mutluluğuna erişebilmesi için onun dünya da her türlü neşe ve mutluluğa göz yummasını ister." Halbuki mesele tam bunun tersidir.

Bu tür kısıtlama ve yasaklamalar, bu işlerin, insanı, felaket ve bedbahtlığa sürüklediği, hayatında mutluluk diye bir şey bırakmadığı içindir. Eğer Yüce Allah "şarap harâmdır" buyurmuşsa, bu, onun dünya mutluluğuna sebep olduğundan değil, aksine onun hem dünya ve hem ahirette insanı, bedbaht edip, felakete sürüklediğindendir. Haram olan şeylerin hepsi böyledir. Yani felaket doğurucu şeyler olmasalardı, asla haram olmazlardı.

Yine farz olan şeyler de, mutluluk doğurup, bu dünyada bile olumlu sonuçlar verdiği için farz olmuşlardır, dünya mutluluğunu önlemek yahut onu kısıtlamak için değil.

Kur’an-ı Kerim çeşitli ayetlerde açıkça, farz olan şeylerin faydalarını, haram olan şeylerin de zararlarını açıklamaktadır. Örneğin şu iki ayet-i kerime de namaz ve orucun güç ve kuvvet verici şeyler olduğu beyan edilerek şöyle buyuruluyor:

**"Sabır ve namazla yardım dileyin. Bu, kuşku yok, içi saygıyla ürperenlerin dışında kalanlar için bir ağırlıktır."[[22]](#footnote-22)**

**"Ey iman edenler, sizden öncekilere yazıldığı gibi, oruç, size de yazıldı (farz kılındı). Umulur ki takvalı olursunuz."[[23]](#footnote-23)**

Yani ruhunuz güçlensin, ve kötü ahlaklardan arınasınız diye namaz kılın, oruç tutun. Zira namaz ve oruç kötü işlerden korunmak için bir nevi faaliyet, ruhi idman ve eğitimdir.

Görüyorsunuz Kur'an-ı Kerim verdiği bu talimatında, maddi hayatla manevi hayat meseleleri arasında hiç bir çelişki görmemekte; üstelik manevi emirleri, saadetli bir hayat çevresine daha çok uyum sağlamak için bir vesile olarak tanıtmaktadır.

Bazı din tebliğcilerinin verdiği gerçek dışı bilgiler halkın dinden, nefret edip kaçmalarına sebep oldu; öyle ki Allah'ı kabul etmek, dünyada mahrum ve bedbaht olmakla eşittir” düşüncesi yerleşti kafalara.

# AHLAKİ YÖNDEN BOZUK TOPLUMSAL ÇEVRE

Maddi eğilimlerin diğer bir sebebi ise, insanın ahlaki ve ruhi durumunun, Tevhid ve Allah'ı kabul etme düşüncesiyle bağdaşmamasıdır. Evet Allah'ı kabul edip ona tapabilmek, özel bir ruhi gelişim ve yücelik ister. Bu ancak temiz topraklarda bitebilecek tohuma benzer ki bozuk ve çorak yerlere ekilirse bozulup gider. İşte insan amelde, şehvetperest, maddeperest ve nefsinin esiri olursa, düşünce ve fikirleri de (çevreye uyum ilkesi gereğince) yavaş yavaş amelleriyle uyum sağlar. Yani, "tevhid", "Allah'ı kabul etme", ve "ona sevgi besleme" gibi yüce düşünceler yerini, “maddecilik”, "varlık boş ve anlamsızdır", "dünyada düzen ve hesap diye bir şey yoktur", "fırsattan yararlanıp, hayatta olabildiği kadar zevkle yaşamalı" vb bir takım saçma sapan ve alçak fikirler verir.

Tevhid düşüncesi ancak, sağlam ve uygun bir ruhi ortamda kökleşerek gelişir. Ne güzel denmiş dini metinlerde! : "melekler köpek yahut köpek resmi olan bir eve girmezler."

Biz maddi eğilimlere yol açan amillerden birini ruhi ortamın uygun olmayışı olarak açıkladık; acaba sosyal ortam nasıl? Evet sosyal ortamın uygun olmayışı da bu meseleyi olumsuz etkiler; ama bu, başlı başına bir neden sayılmaz. Çünkü, sosyal ortam, insanın inanç ve fikirleri üzerinde doğrudan doğruya değil, dolaylı olarak etki bırakır; yani bozuk bir sosyal çevre, önce ruhu bozar ve bozulan ruhi ortamda yüce düşüncelerin gelişimi zayıflar, adi düşünceler ise güçlenir. İşte, İslâm'ın toplumsal çevrenin ıslâhına gösterdiği özen de bunun içindir. Yine bunun içindir ki bir milletin yüce düşüncelerini öldürmek isteyen alçak siyâsetler, ellerindeki araçlarla o milletin sosyal çevresini bozarak, böylece onların, ahlak ve amelde bozulmalarına zemin hazırlarlar.

Burada, ruhi ortamın maddi eğilimlerde bıraktığı etkiyi aydınlatabilmek için, önceden değindiğimiz konuyu yeniden açıklamak zorundayız.

Önceden dedik ki: maddecilik, bazen inançta bazen ise ahlakta olur. Ahlaki maddecilik bir insanın, tabiat ötesine inanmasıyla birlikte, amel ve ahlakta maddeci olması demektir. (Önce de geçtiği gibi) ahlaki maddecilik inanç maddeciliğine yol açan sebeplerden birisidir. Başka bir deyimle şehvetperestlik, ilgisizlik, her türlü fesada batmak, fikri açıdan da maddeci düşüncelere sebep olur.

Evet insan ahlakta maddeci olunca, artık hayatında her türlü ahlaki ve manevi düşünceyi kaybeder.

Acaba bir kimsenin, inançta ilahici, fakat pratikte amelinde maddeci, yahut inancında maddeci, ama amelinde de ilahici olması mümkün müdür? Kısacası, ahlaki maddecilik inançsal maddecilikten ayrılabilir mi?

Evet mümkündür ve örneğine çok rastlayabiliriz; fakat oldukça kısa sürer, o yüzden ağırlık verip, üzerinde her hangi bir hesaplama yapılacak nitelikte değildir. Çünkü bu tabiat dışı bir durumdur; tabiat dışı ve nedensellik düzeninin hilâfına olan bir şeyin de ömrü az olur. Bilahare bu iki maddeciliğin birbirinden ayrıldığı yerde, ya insani amelleri ve pratiksel tutumu, inanç ve düşüncesinde etki yapıp değiştirir, yahut inanç ve düşünceye etki yaparak insanın amel tarzını değiştirir. Kısacası ya inanç amele kurban olur, ya da amel inanca. Yani bir insanın ömür boyu, fikir ve inançta ilahici, amelde ise maddeci olabileceği hiç bir zaman düşünülemez, nihayet bir taraf diğerine galip gelecektir.

Fikri açıdan maddeci olan birisi de, ister istemez, er veya geç ya dönüp ilahi olur, yada fikrinde olduğu gibi, ahlak ve amelinde de maddeciliğe yönelir. Çünkü bu iki maddecilik, (ahlak ve inanç maddeciliği) birbirlerinin karşılıklı olarak neden ve etkileridir.

Eğer bir insan, evrenin gayesiz olup, her hangi bir idrak, ve şuura dayanmadığı, insanların tesadüfi olarak yarattığı ve yaratılışlarının abes ve boşuna olduğu, öldükten sonra ebedi olarak yok olup, artık başka her hangi bir dünyanın olmadığı sonucuna varırsa, ister istemez, ömründen olabildiği kadar yararlanıp zevk, eğlence peşine koyulur ve artık iyilik-kötülük diye bir şey anlamaz. Evrenin ve hayatın abes ve boş şeyler olduğuna inanmak, ister istemez, insanı, inancında da materyalizme sürükler. Özellikle bu düşünce tarzı, oldukça sıkıcı, ıstırap verici ve yıpratıcı bir niteliktedir. Nitekim, bu düşünce sahipleri, kendilerini akrep ve yılan gibi sokan , düşüncelerinden genellikle kaçmak isteyip; buna vesile ararlar. Nihâyet uyuşturucu ve sarhoş edici maddelere sığınırlar. En azından çeşitli zevk ve eğlence yerlerinde bulunup kendilerini ve kendi düşüncelerini unutmak isterler. İşte bu şekilde yavaş yavaş, tam bir ahlaki materyalizme dalıp giderler.

Buna göre ideolojik materyalizmin ahlaki materyalizme de yol açmasının nedeni, sadece iffet ve takvaya dayalı ahlak temellerini mantıki olarak sarsıp maddi lezzetlere göz yummamanın delilsizliği ve ilahi düşüncelerden oluşan manevi engelin yıkılmasıyla, maddi şehvetlerin insanda yer etmesi değildir. Çünkü evren, hayat ve yaratılış hakkında bulunan materyalist düşünceler de başlıca nedenlerden sayılmaktadır. Ne var ki hu tür düşünceler insanı şiddetli bir bunalım, sıkıntı ve baskıya sürükleyerek onu, daima bu düşüncelerden kaçacak bir duruma sokar. Nihayet eğlence yerlerine, uyuşturucu ve sarhoş edici maddelere sığınarak bunları unutma meylini uyandırır onda. Kısacası bu korkunç düşünceler çekici oldukları kadar itici etkiler bırakırlar insanın üzerinde.

Bu durumun aksi de mümkündür. Yani ideolojik materyalizmin ahlaki materyalizme yol açması gibi ahlaki ve pratik materyalizmin de ideolojik materyalizme yol açması mümkündür. Kısacası fikir ve düşüncenin ahlak ve ameli etkilemesi gibi ahlak ve amel de düşünceyi etkiler. İşte "maddeciliğe (materyalizme) eğilim nedenleri" bahsinin bu kısmında da asıl demek istediğimiz budur.

Burada, amel ve fikir arasında nasıl bir bağlantı olduğu sorulabilir. Fikir ve düşünce meselesi amel ve ahlaktan ayrı bir şeydir. Bir insanın düşünce tarzı bir şekil olup aynı fikri düzen üzerinde sâbit kalabilir. Ama amel ve ahlakı daha başka bir şekil olup inancı dışında hareket edebilir.

Bu soruya şöyle bir cevap verebiliriz: İman ve inanç meselesi, kafanın bir köşesini işgal edip, insan varlığının diğer kesimleriyle ilişkisi olmayan kuru ve soyut bir şey değildir. Evet insanın amelle her hangi bir ilişkisi olmayan bir takım düşünceleri vardır. Matematiksel bilgilerin hepsi ile doğal yahut coğrafi bilgilerin büyük bir kısmı bu tür düşüncelerdendir.

Fakat diğer bir kısım düşünceler vardır ki, insanın kaderiyle bağlantılı olduğu gerekçesiyle, bulunduğu vakit onun bütün vücuduna musallat olup, kendi eline almak ister ve zincir halkaları gibi ardından diğer bir çok düşünceleri de getirerek nihâyet insanın çizgisini değiştirir. Bu mesele yeni okula giden çocuk hikayesinin aynısıdır: Hocası, çocuğa, ısrâr ederek, A demesini ister, fakat çocuk bütün ısrarlara rağmen, demez. Neden demiyorsun diye sorulduğunda: A dersem, der, arkasından B de demem gerekir. Daha sonra başkalarını da... İş böylece uzayıp gidecektir. Onun için ben ta baştan Ay’ı demiyorum ki bunların hepsinden kurtulayım.

Sa’di şiirinde diyor ki:

**İlm-i ledünni isterim, diyor gönül; öğret bana**

**Eğer âlemlerin rabbi öğretmişse bunu sana**

**Elif, dedim. Dedi: başka? Dedim bununla biter.**

**Kalp evinde biri varsa, tek bir elif ona yeter.**

"Allah" meselesi de aynıdır. İnsan marifet alfabesinin A'sını söylerse, "B" sini, "C"sini ve... sini de sırayla söylemelidir. Yani Allah'ın varlığını kabul eder birisi, O'nun gizli-açık her şeyi bildiğini, sonsuz kudrete ve hikmete sahip olduğunu, fiillerinde her hangi bir boşluk ve abeslik olmadığını vb. de kabul etmelidir. O halde insanı da bir gâye üzerine yaratmıştır; boşuna değil. İşte bunların hepsinin peşinden, ister istemez şöyle bir soru takılıyor insanın aklına: Acaba insanın hayatı sadece bu dünyaya münhasır mıdır; yoksa insanın başka bir vazifesi de var mıdır? Acaba insanı yaratan kimse onun üzerine her hangi bir vazife koymuş mudur? Koymuşsa nelerdir ve onları nasıl yerine getirmek gerekir?

Kabul edip söylediği takdirde, insanın yakasını sonuna kadar bırakmayan "A" budur işte. Bu, Allah elifinin insan için tayin ettiği bir çizgidir.

Aynı hesaba dayanarak diyoruz ki, Allah'ı tanıyıp O'nu kabul edebilmek kendisine uygun bir ruhi ve ahlaki zemin ister. Böyle bir uygun zemin olmazsa, O asıl kök de kuruyup gider. Nasıl ki bir tohumun ekildiği yer, çorak ve yetişmesine uygun olmayan bir çevre olursa, tohum ister istemez bozulur.

Tevhid, ruhu yücelterek onu hayat ve yaratılış hedefleriyle bağdaştırmak için uygun bir ruhi ortam ister. Onun için Kur'an-ı Kerim'de de hep, kâbiliyet ve temizlikten söz edilmektedir:

**"(Bu Kur'an ancak) takvalılar için hidayet (edici)dir."[[24]](#footnote-24)**

**"(Bu Kur'an inmiştir ki Peygamber onunla dirileri Korkutup (ikaz etsin)[[25]](#footnote-25)**

Öte yandan ameli ve ahlaki isyanlar, ruhu, haiz olduğu kutsal ve yüce mertebesinden aşağı indirir. İşte bu yüzden, bu düşünceyle o amel birbirleriyle zıtlaşan iki güç oluyorlar.

Bu mesele sadece, kutsal dini kavramlarda değil, bütün kutsal kavramlarda da geçerlidir; Örneğin ruhi şecaat, yücelik ve büyüklük her adamın ruhunda filizlenip büyümez. Her alanda izzet, hürriyet severlik, adalet severlik, insanların iyiliğini isteme duygusu olmaz. Sarhoş ve şehvetperest birisinde böyle yüce sıfatlar gitgide azalarak yok olur gider. Fakat kendinden geçmiş, benliğini arka plana atmış, maddi eğilimlerden sıyrılmış birisinde bunlar gitgide çoğalıp gelişir. Nitekim insanoğlunun zevk-ü sefaya daldığı, sarhoşluğa yöneldiği bir yerde bütün insani özellikler, sıfatlar ölür. İnsan her türlü rezâlet ve kötülüğe dalıp gider. Böylece toplum ve insanlar uçuruma yuvarlanırlar.

Bu konunun tarihi bir örneği müslüman Endülüs’ün düşüş öyküsüdür. Kilise önce her ne yola baş vurduysa İspanya’yı bir türlü müslümanların elinden çıkaramadı. Fakat sonunda oldukça usta bir plan çizerek, ruh yüceliğini onlardan aldı. İçkiyi ve şehveti oraya sokarak, onların manevi dünyalarını yıktı.

İşte bu yoldan girerek önce hakimiyet ve özgürlüklerini sonra da din ve inançlarını, tamamen silip yok etti.

Evliyâ-ullah (Allah velileri) bazı mubah şeylerden bile perhiz ediyorlar, helâl lezzetler de tutulup kalmaktan kaçınıyorlardı. Çünkü bu yüce zatlar, çok iyi biliyorlardı ki ayağı lezzete bağlanan birisinde ruh yüceliği diye bir şey kalmaz. Ayağı günah ve haram lezzetlere bağlananları siz düşünün artık.

İslâmi metinlerimizde bu mesele şöyle dile getirilmiş tir: Günah kalbi karartır. Kara kalp de insanı imansızlaştırır. Başka bir deyimle, kötü işler kalbi karartır, kararmış kalp de fikri karartır

"**Sonra da Allah'ın delillerini yalanladıkları ve onlarla alay ettikleri için o kötülük edenlerin sonu kötü oldu gitti."[[26]](#footnote-26)**

# KAHRAMANLIK SİPERİ

Buraya kadar, "kilise kavramlarının yetersizliği", "Felsefi Kavramların yetersizliği", "Siyasi ve içtimâi kavramların yetersizliği", "tebliğ usullerinin eksikliği" başlıkları altında zikrettiğimiz sebep ve faktörler, ya sadece tarihe ve geçmişe ait olup, çağımızdaki maddi eğilimlerde her hangi bir rolü yoktur; yahut bütün asırlar için geçerli olup, çağımızda özel bir role sahip değildir.

Fakat burada, kendi çağımızdaki maddi eğilimlerden söz etmek istiyoruz, -inşallah- . Çağımızda materyalizm az çok bir yere kadar çekici bir niteliğe sahiptir. Ama bu 18. ve 19. yüzyıllar arasındaki çekicilik gibi değildir. Ne var ki bu iki çağda, kilise kavramlarının ve Avrupa’daki felsefi kavramların yetersizliği yüzünden çok dalgalı bir propaganda meydana gelmişti: Din ve bilim birbiriyle çelişen şeylerdir; onun için ya bilimi tutup, din ve Allah'ı bir kenara bırakmak lazım; ya da din ve Allah'ı tutup bilimi bir kenara itmeliyiz, gibi sözler yayıldı. Halbuki çok kısa bir zamanda bu iddianın ne kadar boş ve esassız bir şey olduğu ortaya çıkarak, ortalığı bulandıran bu sahte dalgalar kendiliğinden dağılmaya başladı.

Evet materyalizmin çağımızdaki çekici niteliği başka bir yönden, materyalistlerin devrimci ve eylemci bir şekilde tanınmalarıdır.

Bugün, gençlerimizin kafasına aşağı yukarı şunları yerleştirmişler: Allah'ı kabul edip ona tapmak, ödün vermek, susmak, sessiz kalmak, keyfinin kaçmasını istememek ve aldırışsızlıkla eşittir; oysa materyalizmden yana olmak, emperyalizm, sömürü ve diktatörlüğe karşı olup, devrimci ve eylemci olmak demektir.

Acaba gençlerin kafasına böyle düşünceler neden yer etmektedir? Neden Materyalizm ekolü öyle, ilahi ekol ise tersi bir davranışla tanınmıştır? O kavramlar Materyalizmin neresinden çıkıyor; bunlar ilahi ekolün neresinden?

Bu soruların cevabı oldukça açıktır. Mantıki olarak, Materyalizmden onları, ilahi ekolden ise bunları çıkarmaya ne luzüm var ki? Mantıki neticelerle gencin ne işi var? Onun sonuç alıp, hüküm vermesi için, sadece bir tek şeyi görmesi bile yeterlidir. Bugünün genci, devrimlerin, ayaklanmalar ve mücâdelelerin genellikle materyalistler tarafından gerçekleştirildiğini, ilahi ve dinci kimselerin ise eylemsiz, pasif ve tarafsızlar safında bulunduklarını görmektedir. İşte dini ve ilahi ekolü reddedip materyalizmi benimsemesi için bir gence bu kadarı yetiyor.

Şu anda diktatörlük ve sömürüye karşı verilen mücadelelerin büyük bir kısmını az-çok materyalizme eğilimleri olan kimseler yapmakta. Şüphesiz bugün isyan ve eylem siperinin büyük bir bölümünü onlar işgal etmişlerdir; devrimci ve eylemci tanınan da ekseriyetle onlardır.

Çağımızda, dini kavramların her türlü kahramanlık ve canlılık hissinden uzak olduğunu itiraf etmemiz gerekir. Öte yandan, yapılan zulüm ve haksızlıkların, zayıf ve mahrum sınıfta meydana getirdiği tepkiyi bir taraftan; bütün insanlarda bulunan yiğit-severlik hissini de diğer taraftan göz önüne alırsak bu gibi propagandanın Materyalizm yararına ne kadar olumlu bir değere sahip olduğunu ve şimdiki şeraitçilerimizdeki tutumun, Allah ve din aleyhine ve olumsuz bir değere sahip olduğunu rahatlıkla anlayabiliriz.

Böyle bir akım, gerçekten acayip geliyor insana. Halbuki mesele tam tersine olmalıydı. Çünkü Allah'ı kabul edip ona tapmak, ister istemez, insanı madde üstü hedeflere bağlayıp, ona yüce hedefler yolunda fedakarlık edecek bir ruh verir. Oysa Materyalizm, insanı maddeden öteye geçirmeyip sadece madde sınırı içerisinde, şahsi hayatına ait bir takım şeylere bağlar.

Kaldı ki, Firavunlar, Nemrut'lar ve diğer güç ve kudret sahipleri karşısında kıyam edip, onların şeytâni güçlerini alt üst edenlerin, peygamberler ve onlara uyanlar olduğunu bize tarih göstermektedir.

Evet mahrum ve sömürülmüş tabakalardan iman gücüne dayanarak, zorbalar ve sömürücüler aleyhinde büyük güçler oluşturanlar peygamberler idi.

Kur'an-ı Kerim Kasas suresi 4-5 ayetlerde buyuruyor

"**Firavun memleketin başına geçti ve halkını fırkalara ayırdı. İçlerinden bir topluluğu güçsüz bularak onların oğullarını boğazlıyor, kadınlarını sağ bırakıyordu; çünkü o, bozguncunun biriydi. Biz ise, yeryüzünde müstazaflara lütufta bulunmak, onları önderler yapmak ve mirasçılar kılmak istiyoruz."**

Başka bir yerde ise şöyle buyuruyor:

**"Nice peygamberle birlikte birçok Rabbaniler savaşa girdiler de, Allah yolunda kendilerine isabet eden (güçlük ve mihnet) den dolayı ne gevşeklik gösterdiler, ne de boyun eğdiler. Allah, sabır-gösterenleri sever. Onların söyledikleri: Rabbimiz günahlarımızı ve işimizdeki aşırılıklarımızı bağışla, ayaklarımızı (bastıkları yerde) sağlamlaştır ve bize kafirler topluluğuna karşı yardım et." demelerinden başka bir şey değildi. Böylece Allah, dünya sevabım da ahiret sevabımın güzelliğini de onlara verdi. Allah iyilikte bulunanları sever. "[[27]](#footnote-27)**

Yukarda Kasas suresinden şöyle naklettik:

**"Onları yeryüzüne yerleştirmek istiyoruz."**

Burada ise, Peygamberler ekolüne bağlı insanların yeryüzünde yerleşip hâkim oldukları vakit nasıl davranacaklarını da yine Kur’an-dan dinleyelim:

"**Onlar ki, yer yüzünde kendilerini yerleşik kılıp iktidar sahibi kılarsak, dosdoğru namazı kılarlar, zekatı verirler, marufu emrederler, münkerden sakındırırlar. Bütün işlerin sonu Allah'a aittir."[[28]](#footnote-28)**

Yani onlar her halükarda vazifelerini yapmaya çalışırlar fakat hedef ve sonucu kesinlikle varıp varmamak, Allah’ın elinde olan bir takım şartlara ve maslahatlara bağlıdır.

Kasas suresinde yine okumuştuk ki:

"...**Onları halka rehber kılmak istiyoruz..."**

Şimdi Sünnet-i ilahiyye'ye göre hangi grubun rehberliğe salahiyeti var acaba? Gelin bunu da Kur’an-dan öğrenelim buyuruyor ki:

"**Ve onların içinden, sabrettikleri zaman emrimizle doğru yola iletip-yönelten önderler kıldık; onlar bizim ayetlerimize kesin-bilgiyle inanıyorlardı.[[29]](#footnote-29)**

Diğer bir yerde ise şöyle buyuruyor:

"...**Allah, cihad edenleri oturanlara göre büyük bir ecirle üstün kılmıştır."[[30]](#footnote-30)**

"**Hiç şüphesiz Allah, kendi yolunda, sanki birbirlerine kenetlenmiş bir bina gibi saf bağlayarak çarpışanları sever."[[31]](#footnote-31)**

Bakara suresinin bir yerinde ise onların yüce Allah'tan dilediklerini şöyle dile getiriyor:

“**Rabbimiz, üzerimize sabır yağdır, adımlarımızı sabit kıl (kaydırma) ve kafirler topluluğuna karşı bize yardım et."[[32]](#footnote-32)**

Bu konu hakkındaki ayetler sadece bir iki tane değil oldukça fazladır. Acaba hareket ve kahramanlık için bundan daha üstün bir seviye tasavvur edebilir miyiz? Kur'an-ı Kerim baştan başa, Kahramanlık, mücadele, cihad, emr-i bilmaruf ve nehy-i anil münker ayetleriyle doludur.

Bununla birlikte, neden inkılap ve mücadele siperleri dine bağlı kimselerin elinden çıkıp materyalistlerin eline geçmiştir? Daha fazla insanı şaşırtan şey Kur'an'a uyup müslümanım diyenlerin bile bu siperleri terk etmeleridir. Kilisenin davranışları şaşırtmıyor insanı. Çünkü onlar asırlar boyu Kur'an'a, İslâm'a ve İslâm'ın değerli peygamberine, ruhbanlıktan kenara çıkıp zâlimlere dünyevi güçlere karşı mücadele ediyorsun diye dil uzatıyorlardı. Hıristiyanlar ise: onlardan size ne? niçin Sezar'ın işini Sezar'a ve Allah'ın işini Allah'a bırakmıyorsunuz? diyorlardı. Evet Hıristiyanların bu davranışlarından şaşkınlığa düşmemeliyiz.

Asıl şaşılacak adamlar, Kur'an'a uyduklarını iddia eden kimselerdir. Bize göre bu siperin dine bağlı, inançlılar tarafından boşaltılması ve materyalistler tarafından işgâl edilmesinin ayrı ayrı nedenleri vardır.

Bu süper dinciler tarafından müslümanların liderliğini iddiâ eden kimselerde, zevk-ü sefa ve rahatlık arayan bir ruh meydana geldiği zaman boşaldı.

Yahut daha doğru bir deyimle bir grup refah talep ve her an için günlük yaşantısı fikrinde olan (ve dinin kendi deyimiyle) bazı dünya ehli insanlar, peygamberler ve gerçek dini rehberler yerine oturdukları zaman bu durum ortaya çıktı. Halk ise peygamberler ve imamlarla hiç bir benzerliği olmayan bu zâtları, peygamber ve imamların gerçek temsilcisi olarak tanıdılar.

Bunların, dini kavramları, kendi dünya rahatlarına ve işgal ettikleri mevkilerine zarar gelmeyecek bir şekilde yorumlamaya daha bir gayret ettiler. Bunlar bilerek veya bilmeyerek dinin muhtevasının değişip tekrar din aleyhine kullanılmasına da sebep oldular.

Şia'da, hem Kur'an'ın ve hem de aklın doğruladığı "takiyye" diye bir kavram vardır. Başlatılan bir harekette güçlerin boşuna harcanmayıp, korunarak, daha iyi bir şekilde kullanılmasını sağlayan akıllı bir taktikten ibarettir.

Her ferdin, içerisinde bulunduğu toplum, sahip olduğu haysiyet, maddi ve manevi imkanlar ile mücadele verdiği cephe için bir sermaye sayıldığı açıktır. O halde cephenin daha da güçlenmesi için bu sermayenin boşuna harcanmaması için elden gelen her türlü çabanın sarf edilmesi gerekir.

İşte "takiyye" de mücadelede bir nevi siper kullanmak demektir. Mücadeleci bir ferdin, vazifesi sadece rakibi ezmek değil; mümkün olduğu kadar kendisini de korumaktır. Kısacası "takiyye" daha çok darbe vurup, daha az darbe yemektir. O halde "takiyye" akıllıca bir taktiktir, mücadelede.

Fakat "takiyye" bugün asıl anlamını kaybedip, amacının tersine bir görünüme bürünmüştür: Refah ve rahatlık arayan kimseler açısından, meydandan çıkıp, sahneyi düşmana bırakarak, bir takım yaygara ve boş tartışmalarla zaman geçirmeye "takiyye" denir, olmuştur.

Şimdi nasıl oldu da bu mücadele siperi materyalistler işgal etti? Dinciler boşalttılar da ondan denebilir, ama başka bir sebebi vardır bunun.

Bu yönde en büyük sorumluluk kilise üzerindedir. önceden de değindiğimiz gibi, Avrupa'da, Allah, öbür dünya ve Hz. İsa hakkında aydın, açık ve özgür fikir sahiplerinin kabul edemeyeceği bir takım akıl-mantık dışı kavramlar ortaya atıldı. Kilisenin, ilahi felsefe hakkında öne sürdüğü şeyler aynı nitelikteydi. Buna ilaveten bir taraftan, Allah'a inanmak ile, her türlü diktatörlük ve baskıyı meşru saymak, diğer taraftan, Allah'sızlık ve dinsizlik ile, milli hâkimiyet hakkı ve heder edilen hakları geri almak için mücadele vermek, arasında yapmacık bir bağlantı ve ilişki kuruldu.

Bu da toplumsal ıslah yolunda mücadele iddiasını taşıyanlardan bazılarının kendilerini her türlü ayak bağı olan engelden kurtarmak için, Tanrı ve Tanrı'ya bağlı bütün kavram ve ilkeleri tümden reddetmelerine ve materyalizme yönelmelerine neden olmuştur.

Bunlara toplumsal hareket yönünden bağlananlar da yalnızca materyalist düşüncelerin böyle toplumsal hareketler ve böyle şahıslar doğurabileceğini sandılar. Halbuki bu şahıslar, materyalizme bağlı oldukları için mücadeleci olmuş değillerdi. Yani bu alanda materyalizm onlara bir yarar sağlamadı, olsa olsa bunların eylemciliği materyalizmin işine yaradı; materyalizmin itibar ve güç kazanmasına neden oldu.

Bu gibi şahısların materyalizme yönelişini de materyalizmin güzelliğinde değil din adına çalışan bazı müesseselerde mevcut olan ahlaki, içtimai bozukluklarda aramak gerekir.

Şu anda, toplumun sosyal ve ekonomik durumuyla ilgili olan sosyalizm veya toplumculuk görüşüyle materyalizm arasında bir bağın varolduğunu zanneden nice dar görüşlü kimselere şahit olmaktayız. Halbuki bu iki olgu arasında hiçbir bağ yoktur. Günümüzde, materyalizmin haysiyet ve itibarı büyük ölçüde sosyalizm ile arasındaki bu yalancı bağ sayesindedir. Elbette bu neden üzerinde durmak istemiyorum. Materyalizmin, mücadele siperlerinin tümünü elinde bulundurduğunu söylemek istemiyorum. İlahiyyunun son elli yıldır İslam topraklarında sömürgeciliğe karşı giriştiği mücadele, müslümanların yeniden asıl mücadele siperine sahip olduklarını gösteriyor.

Öyle görünüyor ki, artık müslümanlar, gittikçe şuurlanacak ve kendilerine ait olan, küfür ve emperyalizmle mücadele siperlerine sahip çıkacaklardır.

# SONUÇ:

Maddecilik eğiliminin sebeplerini incelemekle elde edilebilecek ameli sonuç ne olmalıdır? Tekrar tekrar itiraf etmeliyim ki bu araştırmanın tam ve kamil olduğunu iddia etmiyorum. Bana gizli kalmış bir takım neden ve faktörler de bulunabilir. Hatta bazı faktörleri değerlendirmede yanılgıya kapılmış olmam da mümkündür. Bir defa kesindir ki, tarihsel olayları ekonomik ilkelerle açıklayanlar, böyle olayları daha başka değerlendirir ve geleceği de daha başka tasarlar. Ancak biz, maddeciliğe eğilimin nedenlerini araştırmada bu incelememizi yeterli saymayıp daha iyi ve teferruatlı bir incelemeye ihtiyaç duysak da asla öyle düşünenleri taklit etmeye ve onların fikirlerine gözü kapalı teslim olmaya razı olmayız.

Şimdi bakalım, tevhid kelimesini yaymak isteyen, insanlığın kurtuluşunu Allah'ı tanımak ve O'na ibadet etmekte bilenler, maneviyatı, insanın ferdi ve içtimai hayatının gereği sayıp maneviyatsız insanlığın kendi eliyle kendisini ve uygarlığını yok edeceğine inananların görüşü nedir? Bunlara göre çare nedir? Ve ne yapılmalıdır?

Önceki araştırmalara bakıldığında, şu noktalar üzerinde durmak gerekir. İlahi mektebi; makul, ilmi ve ispatlanabilir bir şekilde sunmalıyız; Allah'a insani bir şekil vermemeliyiz. Allah için kulak koymamalıyız. Sözüm ona sağ gözüyle sol gözü arasında mesafe belirlemeye kalkışmamalıyız. Allah'ı laboratuarlarda veya bulutların üzerinde, göklerde ya da denizlerin içinde aramamalıyız. Kur'an'da üstelenen "tenzih" üzerinde iyice durmalıyız. Allah'ı hayat, kıyas ve beynimizden daha yüce bilelim. Allah'ı sadece dünyayı yaratıp giden zannetmeyelim. Allah'ı, zamana bağımlı nedenler arasında işbölümüne tabi tutmayalım. Ezeli, ilahi ilim ve irade hakkındaki ilgisiz düşüncelere kapılmayalım. Velhasıl ilahiyattaki her türlü fikri sapmalara mani olalım.

Bu iş böyle bir ihtiyacı karşılayabilecek ispatlara dayanan sistemli bir ilahi ekolün varlığına bağlıdır.

İslâmi ilimler bu yönden fevkalade zengindir ve bu ihtiyacı en iyi bir şekilde karşılayabilir. İslâm filozofları Kuran’dan, Resulullah (S.A.V.) ve İmamların (S.A.) sözlerinden ilham alarak bu alanda ispata bağlı çok sağlam ve kapsamlı bir ekol sunmuşlardır. Bu ekolden haberi olan birisi ilk nedenin kendi kendisini icat etmek manasına geldiğini asla söylemez. Ya da her şeyi ilk neden yarattı, ilk nedeni kim yarattı diye bir sorusu kalmaz.

İlk neden meselesi halledilmez bir meseledir demez. Allah'a inansak, "zaman" için de zamansal her başlangıç olmalıdır" diye bir laf söylemez. İslami ekolden birazcık haberi olan birisi, "eğer Allah'ı ispat etsek özgürlüğü yok saymamız gerekir ' ya "Allah, ya özgürlük" gibi safsata sözler söylemez.

İslâm tarihinde birtakım hareketler İslâm felsefesini tehdit eden büyük bir donukluk meydana getirebilmişlerse de İslâm'ın derin bilimlerinin hareket ve ilerlemesi karşısında direnememişlerdir.

Üzülerek belirtmeliyiz ki müslüman düşünürlerden bir grup, bir taraftan batının hisse dayalı felsefelerinden etkilenirlerken diğer yandan da Eş'ariliğin bıraktığı etkiler altında ilahiyatta fikri bir donukluğu tebliğ ediyorlar.

Bu, Eş'arilik hareketiyle hissi felsefesinin bir bileşimidir. Böyle bir düşünüş tarzının etkileri bizlerde de duyulmaktadır.

Bunlar metafizik konuları, insanlar için, bilinmeyen ve bilinmeyen aklın gücünün ötesinde bir vâdi olduğunu ve şer'i bir mükellefiyetimiz de sayılmadığını iddia ederek, İslâmi ilimlerin kapısını kapatmak isterler. Bunlara göre, felsefede ulaşılabilecek en son merhale yaratılış düzenini araştırıp hayretten parmağını ısırmaktır. Tabiatın düzeni karşısındaki bu şaşkınlık ve hayret Allah'ı tanımanın en son merhalesi sayılır. Buna göre, ilahiyat meseleleri için yalnızca tabiat bilimini iyice araştırmak yeterli sayılır. Morris Mitterling gibilerinin kitapları tam ilahiyat kitaplarıdır.

Bunlar, bilmiyorlar ki, yaratılış düzenini araştırmak ilk adımdır son değil. Bu adımla ancak tabiat ile tabiat ötesinin sınırına ulaşırız. fazla gidemeyiz.

Biz "Felsefenin İlkeleri ve Realizm Metodu" adlı kitapta Allah'ı tanımanın çeşitli yolları ile bu arada duyu ve bilim yolunu yani tabiat inceleme yolunda değerlendirdik ve sınırlarını belirttik. İlahi ve tabiat ötesi ilimlerin akla ve ispata dayalı ilimler olarak, insanların araştırmasına açık olduğunu da ispatladık. İslâm'a göre, insanların tabiat ütesi ilimleri taklit yoluyla değil delil ve ispatla araştırıp öğrenmeleri gerektiğini veya en azından böyle bir işin mahzunu olmadığını da ispatladık. Duyu ve bilimsel metodun (yani tabiat yolu), tabiattan tabiat ötesinin sınırına kadar uzanan bir yol olduğunu belirttik. Yani tabiattan uluhiyyet sınırına kadar uzanamaz ve yaratıktan hakka olan yolculukta yeterli değildir.

Tabiat yolu yalnızca şunu ispatlayabilir ki tabiatın birde ötesi vardır ve tabiat o öteye bağımlıdır, ancak o ötenin yaratanı var mı, yok mu? Başka bir ifadeyle tabiat ötesi Hakk Teâlâ mıdır yoksa o da bir başka öteye mi bağlıdır. Ve onun yaratığı mıdır? Acaba o ötenin terkibi var mı, yani basit mi mürekkep mi? Tek mi çok mu? İlim ve kudretinin sınırı var mı yoksa sonsuz mu? Feyzi sınırlı mı yoksa sınırsız mı? İnsan ona karşı hür müdür yoksa bağımlı mı?.. Ve onlarca benzeri soru. Bu soruların hiç birine tabiat ve duyu yolu cevap veremez. Ama bütün bu sorulara cevap verebilecek bir ilim vardır. Bu ilim, hem bizleri ispat ve delil yoluyla yaratıktan yaratıcıya kadar götürebilir, hem de yaratıcıda, yaratıcı vasıtasıyla gezdirebilir ve uluhiyet makamıyla ilgili bilgilerle bizleri aşina kılabilir.

Maddecilikle mücadelenin önemli bir bölümünü, düşünürlerin, fikri ihtiyaçlarına cevap verebilecek ilahi bir ekol olması oluşturur.

İkinci aşamada ilahi konuların içtimai ve siyasi konularla irtibatı belirlenmelidir. İlahi ekolün siyasi ve içtimai hakların dayanağı olduğu bilinmelidir. Artık Allah'ı kabul etmek zorbalığı ve diktatörlüğü kabullenmekle eşit sayılmamalıdır. Elhamdülillah İslâmi öğreti bu yönden de az açıklanmış olmasına rağmen çok çok zengindir. Müslüman düşünürlerin görevi, İslâm'ın siyasi, içtimai ve özellikle iktisadi yönünü açıklamaktır.

Sonraki aşamalarda tebliğdeki karışıklığın ve yeteneksiz olanların İslâm adına görüş serdetmelerinin önüne geçilmelidir. Kavunun üzerindeki çizgilere, devenin kanadının olmayışına felsefeler uydurma hikmetler söylenmemelidir.

Yüce manevi değerlerle uyumlu olan ahlaksal ve toplumsal çevre konusuna da tam bir önem verilmelidir.

İslâm nazarında marufu emir ve münkerden nehy farzında böyle bir ortamı korumak içindir. Böyle bir ortam diğer yönleriyle birlikte yüce manevi fikir ve inançlar için gerekli şartları hazırladığı için büyük bir önem taşır.

Diğer bir nokta da, İslâm'ın gerçek anlayış ve inançlarını diriltmek isteyenlerin İslâm'daki yüce bir anlayış olan Cihad ve Fedakarlık ruhunu Müslümanlarda tekrar diriltmeye çalışmaları en büyük zarurettir.

Bütün İslâmi anlayışları böyle bir cihad ruhuyla yoğurmak hem fikir, kalem ve dille hem de amelen yapılacak cihada bağlıdır.

Vesselâmu alâ meni't-tebe al-Hudâ. B. Akyol

\*SON\*

1. - Casiye/24 [↑](#footnote-ref-1)
2. - En’am/91 [↑](#footnote-ref-2)
3. - Bilimin altı kanadı s. 298-299 [↑](#footnote-ref-3)
4. - A.G.E. s.303 [↑](#footnote-ref-4)
5. - Ali İmran/18 [↑](#footnote-ref-5)
6. - Hegel’in Felsefesi s.97 [↑](#footnote-ref-6)
7. - 1- Bu konu ilk defa, İslam felsefesinde kelamcılar arasındaki bazı tartışmalardan doğdu. Kelamcıların bu tartışmalarının felsefede birçok konunun ortaya çıkmasına neden olması, felsefeye de büyük katkılarda bulunmuştur. [↑](#footnote-ref-7)
8. - En’am/75-78 [↑](#footnote-ref-8)
9. - İnsan/1-3 [↑](#footnote-ref-9)
10. - İsra/18-20 [↑](#footnote-ref-10)
11. - Bertrand Russel, Bilimsel Dünya Görüşü. s.82-88 [↑](#footnote-ref-11)
12. - a.g.e, s.92-93 [↑](#footnote-ref-12)
13. -a.g.e, s.94 [↑](#footnote-ref-13)
14. - a.g.e, s.94 [↑](#footnote-ref-14)
15. - a.g.e, s.96-97 [↑](#footnote-ref-15)
16. - a.g.e, s.87-88 [↑](#footnote-ref-16)
17. - Philiosphy Made Simple. By: Richard H. Popkin, and Avrum Stroill, LONDON-1972 [↑](#footnote-ref-17)
18. - a.g.e, [↑](#footnote-ref-18)
19. - a.g.e [↑](#footnote-ref-19)
20. - Limm-i subuti (neden) ile limm-i isbatı (delil) konusunda daha geniş bilgi için, Mantık kitaplarına bakılsın. [↑](#footnote-ref-20)
21. - Nehc’ül Belağa 207. Hutbe [↑](#footnote-ref-21)
22. - Bakara/45 [↑](#footnote-ref-22)
23. - Bakara/183 [↑](#footnote-ref-23)
24. - Bakara/3 [↑](#footnote-ref-24)
25. - Yasin/70 [↑](#footnote-ref-25)
26. - Rum/10 [↑](#footnote-ref-26)
27. - Ali İmran/146-148 [↑](#footnote-ref-27)
28. - Hacc/41 [↑](#footnote-ref-28)
29. - Secde/24 [↑](#footnote-ref-29)
30. - Nisa/95 [↑](#footnote-ref-30)
31. - Saff/4 [↑](#footnote-ref-31)
32. - Bakara/250 [↑](#footnote-ref-32)