



DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Hakemli Dergi

**CİLT: VI
SAYI: 1**

İLLETLER VE MA'LÛLLER*

Causes and Effects

I

Fahreddîn er-Râzî

Çev. :Doç.Dr.İbrahim COŞKUN**

Bu Fende Bir Giriş, Dört Bölüm ve Bir Sonuç Vardır.

G İ R İ Ş

İlletin Hakikatini Beyan Etmeye ve Onun Kısımlarını Açıklamaya Dâirdir.

Duymuşsun (bilirsin) ki dört kısım illet vardır. Bunlar şöyledir:

1. Sûrî illet: Bu illet, bir şeyin o cüz'ü ve parçasıdır ki var olması halinde o şeyin varlığı vâcib olur.
2. Maddî illet: Bu illet, bir şeyin o cüz'üdür. Öyle ki onun var olması halinde bir şeyin bilfiil varlığı değil, mümkün olması vâcib olur.
3. Fâilî illet: Bu illet, başka bir şeyin vücut bulmasına sebep olan şeydir.
4. Gaî illet: Bu illet, bir şeyin varlığı kendisi için olan şeydir.

Bu dört kısmı kapsayacak bir genişlikte illet(kavramını) tarif etmek istersek, şöyle deriz: İlet; bir şeyin ya mahiyeti ve hakikati, ya da var olması yönüyle ihtiyaç duyduğu şeydir. Şartlar ise, hakikatte maddî illetin cüzleridir. Çünkü kâbil (fiili, etkiyi, sureti kabul eden madde) ancak bu şartlarla kâbil olur. Âlet ve edevât ise, aslında fâilî illetin cüzleridir. Bu illetin fâiliyyet ve etkinliği ancak onlarla tamamlandığı takdirde bu böyledir. Fakat illet onlarsız tamamlanırsa, o takdirde âlet ve edevât, illetin kapsamına girmezler. Şeyh'in (İbn Sina), "el-Hudûd" risâlesinde, "İlet, kendi varlığından

* "İletler ve Ma'lûller" , Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî 'İlmî'l-İlâhiyyât ve'l-Tabîyyât*, adlı eserinin bir bölümüdür. Çeviride esas aldığımız bu eser, Muhammed el-Mutasım billah el-Bağdâdî tarafından tahkik edilmiş ve Daru'l-Kütübî'l-Arabî, müessesesince, 1410/1990 yılında Beyrut'ta 1. baskısı gerçekleştirilmiştir. (1,586-668). Muhakkikin dipnotları ile tarafımızca verilen dipnotların karıştırılmaması için, bize ait dipnotların sonuna (Çev.nt.=çevirenin notu) ilavesini yaptık.

** D.Ü.İlahiyât Fakültesi Öğretim Üyesi. ibrahimcoskun@hotmail.com

başka bir şeyin var olması lâzım gelen şeydir” demesi illetin var olması halinde o şeyin de fiilen var olmasının gerektiğini ifade eder. Onun bu şekilde yaptığı illet tarifi, ancak fâilî illet kısmını kapsar. Tarifi zorlayıp gaî ve sûrî illetleri de içine soksak bile, maddî illet her şeye rağmen onun dışında kalır.²

² İlet-ma'lul veya sebep-müsebbeb gibi mefhumlarla ile ifade edilen nedensellik konusu, his ve akıl vasıtası ile eşya ve mevcudatın tüm bağlantılarının kavranmasında, beşerî ilimin konumu ve onun ilahî ilimle alakasını anlamada bize önemli kolaylıklar sağlar. Aynı zamanda bu mefhumların anlaşılması ile biz, kelâmî düşünceye karşı felsefî düşüncünün konumunu belirlemeye muktedir oluruz. Diğer bir ifade ile mevcudat arasındaki veya insanın fiillerinde gerçekleşen birbirinden oldukça farklı nedensellik konumlarından hareket etmediğimiz taktirde, kelamcılarla filozoflar arasındaki nedensellik anlayışındaki farklılığın hakikatini asla anlayamayız. Öyle olunca kelamcılarla felsefecilerin, daha alt tasnifte Mu'tezile ve Eş'ariye'den her birinin konumunu oradan da insanın ihtiyarî fiilleri bağlamında onun hürriyeti ve kudretinin sınırlarını nasıl algıladıklarına dair bize açıklık getirecek en önemli konunun sebeplilik kavramının açıklığa kavuşmasına bağlı olduğu gözükmektedir.

Genel anlamda önceden mevcut olan sebepliliği kabul etmek, insani fiillerin cebirden uzak olduğunu izah sadedinde, Eş'arileri kesb kavramına, Mu'tezileyi ise insanın ihtiyarî fiillerini kendisinin yarattığı düşüncesini yöneltmiştir. Sebepliliği kabul etmek, adeta fiillerin veya varlıklar arasında etkileşimin arka plânındaki etkenleri kabul etmeyi gerekli kılmakta; bunun aksi ise fail ile fiili arasında veya illet ile malul arasında ardarda gelen ilişkinin varlığını inkâr etmeyi gerektirmektedir.

Sebeplilik prensibi, ister doğrudan isterse dolaylı olsun, yaratıkların ancak sebepler vasıtasıyla meydana gelebileceğini gerekli kılar. Bu sebepler varlıkların meydana gelmesini sağlar, ortaya çıkan varlıklar onunla şekillenir. Sebep-sonuç ilişkisi, akli ilk planda sebepleri keşfetmeye oradan da varlıkları mahiyetleri itibarıyla olduğu hal üzere açıklamaya teşvik eder. İkinci planda ise eşyanın kuvvetlerini ve yapısını tespit etmeyi sağlar. Bu varsayımdan hareketle çeşitli türlerde neden-sonuç ilişkisi ortaya çıkmıştır. Onların en yaygını tabii nedensellik veya hissi nedenselliklerdir. Bu nedensellik, bir şeyi diğerine bağlayan bir ilişkidir ki, bunlardan birincisi sebep ikincisi ise onun neticesinde ortaya çıkan sonuçtur. Mesela ateş, pamuğun yanmasının yakın sebebi olarak kabul edilmektedir. Konunun uzak sebebinin araştırıldığımızda, bütün alemin gerçek sebebinin Allah olduğunu görürüz. Yani Allah “fail sebep veya “gaî sebep”tir. Alem ise yaratılmış varlık olarak onun yaratmasıyla ortaya çıkan sonuçtur. Bu durum, sonuç itibarıyla bilfiil Allah'a dönen, fakat maddî alemde saklı olan vasıtalarla gerçekleşmektedir. İşte bu, genel anlamıyla “metafiziksel nedensellik” veya “ilahî nedensellik”tir.

Gördüğümüz veya karşılaştığımız her olay karşısındaki zihni etkinliğimiz, müşterek tabii ayırt edicilerin belirlenmesi amacıyla, nedenselliğin çeşidini ve yapısını oluşturan, genel prensiplerin ortaya çıkması için aklın kıyas etmesini, bunun peşi sıra belirlenen bir prensibin umumileştirilmesini ister. Ayrıca olayın illetlerinde veya etkin sebeplerinde eşyanın çeşitli türlerinden bir türde onu tahsis etmek gibi, her umumileştirme ve hususileştirmede, olmasını farz ettiğimiz belirli soyutlamayı gerekli kılar. Bu durum, bilimsel ve felsefî teorilerde adet, zaruret veya mekanik mefhumları gibi kullandığımız kavramlarla ifade edilmektedir.

Sebeplilik prensibi, herhangi bir felsefî mezhebin kuruluş temelini çıkış noktasını oluşturmaktadır. Kadim felsefe tarihi boyunca filozoflar, eşyaya bakışlarına, başta kabul ettikleri felsefî ekollerinin etkilerine ve bu konudaki akli kapasitelerine göre bu meselede birbirine zıt ve birbirinden oldukça uzak düşüncelere sahip olmuşlardır. Mesela Eflatun, yaratan vasıtasıyla kâinata mutlak hayra dönen, “nizam koyucu illet”i nedensellik olarak ispata çalışmıştır. Aristo, birbiriyle ilişkili dört illet çerçevesinde tabii nedenselliği kabul etmiştir. O, alemin nizama koyan ve hareket ettiren manevî nedenselliği, ezeli sabit muharrike bağlamıştır.

İlletlerin bu dört kısma hasredilmesi ise şundandır: Bir şeyin muhtaç olduğu illet ya o şeye dâhil olan bir cüz ve parçadadır ya da değildir. Ona dâhil ise, kendisinin var olması halinde, o şeyin de var olması ya vâciptir ya da değildir. Bu vâcip ise sûrî illettir. Çünkü bir şeyin sûreti var olunca, onun da var olması vâcipleşir. Burada tehallûf (geri kalmak, maddenin suretten geri kalması) mümkün değildir. Bu vâcip değil de mümkün ise illet maddî illettir. Çünkü bir şeyin maddesi var ise o şeyin de kendi şartları içinde var olması mümkündür.

Eğer denilse ki, insan ve at gibi muayyen ve belirli bir maddeye mahsûs olan sûret, bilfiil vücut bulduğu zaman, onun âit olduğu maddenin de vücut bulduğunu kabul edelim. Fakat yuvarlaklık ve eğrilik gibi belirli bir maddeye mahsus ve özel olmayan bir sûret vücut bulduğu zaman, bu sûreti taşıyanlardan şu veya bu şeyin vücut bulması gerekmez. Örneğin, kılıcın da cüz'ü olan sûret (kılıç gibi olan bir) tahta vücut bulduğu takdirde, bu sûret benzerliğinden dolayı kılıç vücut bulmaz.

Biz de deriz ki, bir nev' ve tür olarak bu şekil ve sûretin kılıcın vücut bulmasını gerektirmediğini kabul edelim. Fakat, kılıçta bilfiil mevcut olan (ve bu sebeple onun özel parçası haline gelen) şekil ve sûret, kılıcın var ol-

Dehriler ise aşkın sebebi kabul etmemişler, kâinatı sonu olmayan ve birbirini takip eden sebepler zincirine bağlamışlardır.

Fakat İslâm düşüncesinde sebeplilik meselesinin uzantısı olarak akıl, düşünce ve faal irade konularında kelimcilerin ve filozofların insana bakış açıları arasında doğrudan bir ilişki kurulduğunu görüyoruz. Akla, algılama rolünün yanı sıra sebep ve sonucun araştırılmasında etkin bir rol verenler, zihinsel çaba olarak, varoluş faaliyetinde, işleri ve hükümleri değerlendirmeye bağlamında aklı serbest bırakmışlardır. Yakine ulaşmada aklın rolünün olmadığı düşüncesiyle onun faaliyet sahasını gözlem ve deneyin sınırları ile sınırlandıranlar, hem pratik hem de teorik çerçevede aklın önemli bir payını inkâr etmişlerdir.

Acaba Müteahhirûn dönem kelimcileri tarafından bu konu nasıl değerlendirilmiştir? Bu dönemin en önemli temsilcisi olan Fahreddin er-Râzî'nin konu ile ilgili görüşlerini çevirisini sunduğumuz bu metinle ortaya koyarak, yukarıdaki soruya cevap bulmayı amaçlamış bulunmaktayız.

Bu konuda farklı görüşler ve geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Tehafütü Tehafüt*, Tahk Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif, I.Baskı, Kahire, 1963; Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl ve Takriru ma beyne's-Seriatı ve'l-Hikmeti mine'l-İttisal*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1968; Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Menahicu'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, Tahk Mahmud Kasım, Mektebetu'l-Enclo, el-Mısıriyye, 1955; İbn Sina, *Kitabu'n-Necât*, Neşr. Muhyiddin Sabrî el-Kürdî, II.Baskı, 1938; Kadı Ebu Bekr el-Bâkîllânî, *Kitabu'l-Temhid*, Beyrut, 1957; Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tahk. Abdülkerim Osman, I.Baskı, Kahire, 1965; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazali, *Makasidul-Felasife*, Tahk. Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif, Kahire, II.Baskı, 1960; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlim*, Tahk. S. Dünya, Daru'l-Mearif, Kahire, 1961; Ebu Ya'rib el-Merzugî, *Mefhumu's-Sebebiyye 'Inde'l-Gazali*, Tunus, 1978; Cîrâr Cihâmî, *Mefhumu's-Sebebiyye beyne'l-Mütellimîn ve'l-Felasife*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1985; Andre Lalende, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., XXII.Edition Paris, 1976. (Çev. nt.)

masını zorunlu kılar. O sûreti taşıyan demir maddesi ise, kılıcın var olmasını gerektirmez. Durum bu olunca, 'Sûret, varlığı bir şeyin varlığına sebep olan cüz'dür' dememiz, doğru ve yerinde bir ifadedir. Ancak şu da bilinmelidir ki, burada söz konusu edilen sûret, cevherî sûretten daha geniş bir kavramdır. Böylece o, bu türlü sûretler gibi, bir hakikatin cüz'ü haline gelen arazları da içine alır. Örneğin, beyazlık beyazın bir cüz'ü ve sûretidir.

İllet, şeye dahil olan bir cüz' değilse, onun illet olması ya zihinde mevcut olmasından dolayıdır ya da bundan dolayı değildir. Bu iki durumdan birincisi gaî illettir, ikincisi ise fâilî illettir. Fâilî illetin de fiilî ya kendi içindedir ya da değildir. Birincisine misâl, lâzımlarına olan nisbetleri yönüyle mahiyetlerdir. İkincisine misâl ise âlemi yaratması yönüyle yüce Yaratıcıdır.

Eğer denilse ki siz cins ve faslı ihlâl ettiniz. Halbuki, bunlar mürekkep olan mahiyetlerin cüzleridir. Biz de deriz ki, bunlar varsayım dışında, madde ve sûretten ayrı ve farklı şeyler değildirler. Çünkü, cins ve faslı birbirinden ayrı ve mücerret olarak mütâlâ ettiğimiz zaman, biri madde, diğeri sûret olur. Fakat onları şartsız olarak ele aldığımız zaman, biri cins, diğeri fasıl haline gelir.

BİRİNCİ BÖLÜM

Bu bölüm Failî İlet Hakkında Olup, Bu bölümde on sekiz fasıl vardır.

Birinci Fasıl:

"Birden Ancak Bir Sudûr Eder." Görüşü Hakkındadır. Bu Görüşü İspat Sadedinde İleri Sürülen Deliller Dört Tanedir:

1- 'Falanca illetten A sudûr etti.' cümlesinin mefhumu tabii olarak, 'Falanca illetten B sudûr etti.' cümlesinin mefhumundan ayrıdır.³ Bu ayrı mefhumlar, ya illetin mukavvimleri⁴ ya onun lâzımları ya da onlardan biri mukavvim diğeri lâzımdır. Eğer mefhumların ikisi de mukavvim olsalar, illet mürekkep bir illet olur, her yönüyle bir olan bir illet olmaz. Eğer mefhumların ikisi de lâzım olsalar, lâzım da ma'lûl olduğuna göre, o takdirde, yukarıdaki taksim baştan beri şu anlama gelir: Bir illetten iki lâzımdan birinin sudûr etmesi mefhumu, aynı illetten ikinci lâzımın sudûr etmesi mefhumundan farklı bir şeydir. Bu hal mefhumda bir kesrette nihayet bulmazsa, o zaman her lâzımın diğeri bir lâzım vasıtasıyla vücut bulması gerekir. Bunu söylemek ise birbiri üzerine terettüp eden sonsuz lâzımların kabul edilmesini netice verdiği gibi, sonu gelmeyen illet ve ma'lûllerin varlığına kail olmak anlamını

³ Çünkü, A ve B ayrı şeylerdir. (Çev.nt.)

⁴ Mukavvim, lâzım'ın aksi olup bir şeyi oluşturan ve ayakta tutan temel unsur demektir. (Çev.nt.)

da taşır. Ve bundan, lâzımları kökten nefyetme gereği ortaya çıkar. Çünkü mahiyet, mahiyet olması itibarıyla kendisi için ya lâzım ister ya da istemez. Eğer bunu isterse, lâzım onun mahiyetinin gereği ve vasıtasız gerçekleşir. Halbuki, yukarıda, lâzımların birbirine terettüp ettikleri ve bunların mahiyete vasıta ile bağlandıkları farz edilmişti. Bu durum hulf ve çelişkidir. Eğer mahiyet hiçbir lâzım istemezse, bunu söylemek, mahiyetin hiçbir lâzımının bulunmadığını itiraf etmek olur. Hal böyle olunca, sonsuz lâzımların varlığını iddia etmek, onların inkârını gerektirir.

Eğer mefhumlardan biri illetin mukavvimi, diğeri de onun lâzımı yapılırsa, bu takdirde bu iki mefhum aynı derecede olmazlar. Çünkü mükavvim öndedir, lâzım ise önde değildir. Önde olan, tabiatıyla önde olmayandan ayrı bir şeydir. Bunun da anlamı şu olur: Ma'lûl sadece lâzım olandır. Böylece ma'lûl bir olmuş olur.

Bu açıklamadan iyice ortaya çıktı ki, bir tek illetten birden fazla ma'lûl sudûr etmez.

2-Bir illetten hem A, hem de B sudûr ederse, A da B olmadığına göre, bir illetten aynı cihetten hem A olan, hem de A olmayan ma'lûller sudûr etmiş olur. Bu ise bir çelişkidir.

3-İlletin ma'lûle uygun ve münasip olması gerekir. Bu sebeple, biz ateşle yakmak arasında su ile yakmak arasında bulunmayan bir çeşit uygunluk ve münasebet bulunduğunu düşünürüz. Bu durum sâbit olduğuna göre, şunu söyleriz: Bir illetin iki ma'lûlu bulunduğunu takdir ettiğimizde, illet ile ma'lûlleri arasında uygunluk ve münasebet bulunması gerekir. Bu durumda, illet ya aynı cihetten ya da ayrı cihetlerden onlara uygundur. Birinci ihtimâl muhâldir. Çünkü uygunluk benzerliktir. Bu yüzden, şayet illet, iki farklı ma'lûla aynı cihetten benzerse, hakikati bir olan bir şeyin iki farklı şeye benzemesi ve onlarla müsavi olması gerekir. İki farklı şeye müsâvi olan bir şey ise, bir yönüyle kendi kendisinden farklı olur. Böylece, zatı itibarıyla bir olan bir illet ya kendi kendisinden farklı ya da iki hakikatten mürekkep olur. Bu iki ihtimal da hulf ve çelişkidir. Eğer illet, iki ma'lûle ayrı cihetlerden uygunluk gösterirse, o zaman illet mahiyeti itibarıyla mürekkeptir.

4-Bir cismi ateşe soktuğumuz zaman, ateş onu ısıtır; sonra suya soktuğunuz zaman su onu soğutur. Bu durumdan, ateşin mahiyetinin sudan ayrı olduğuna dâir bizde yakîn ve kesin bilgi hâsıl olur. Eserlerin (ısınma, soğuma gibi) ayrı olmaları, müessirlerin (ateş, su gibi...) mahiyetleri itibarıyla birbirinden farklı oldukları hususunda birinci dereceden ilim ifâde ederse, bu müessirlerin birden fazla oldukları hususunda bilgi vermez olur mu? Bu mümkün değildir. Çünkü, farklı olmanın en aşağı derecesi, aynı şey olmaktır.

‘Bir illetten ancak bir ma’lûl sudûr eder’ görüşü için ileri sürülen deliller bunlardır.

Biz diyoruz ki, birinci delile karşı itiraz şöyledir: Bir illetin A’da müessir olduğunu bildiğimiz zaman, bu bilgi, müessirin esere olan nisbetinin ve onunla ilişkisinin bilgisidir. Açıktır ki, böyle bir bilgi, bu nisbet ve ilişkinin iki tarafında bulunan iki şeyin bilgisini de kapsar. Böylece bu bilgi üç şeye taalluk eder. Bunlar müessir, eser ve aralarındaki nisbettir. Hal bu olunca, falanca illetin A’da müessir olduğunu bildiğimiz zaman, bilinen şey illet ve A’nın toplamı (mecmûu) dır. Aynı illetin B’de müessir olduğunu bildiğimiz zaman bilinen şey ise, illet ve B’nin toplamıdır. İlet ve A’dan oluşan bir toplamın aynı illet ve B’den oluşan bir toplamdan ayrı olduğu ise malumdur. Öyleyse, neden diyorsunuz ki, toplamlardan biri diğerinden ayrı ise o toplamlardan her birinin içindeki öğeler de birbirinden ayrırırlar? Bunun böyle olduğuna dâir delil getirmeniz lâzımdır. Çünkü, getirmiş olduğunuz delil, toplamlardan biri olan birinci mefhumdaki bir öğenin ikinci toplam olan ikinci mefhumdan ayrı olmasını gerektirir ise de toplardan birindeki bir öğenin diğer toplamdaki bir öğeden farklı ve ayrı olmasını gerektirmez. Bunu altı husus açıklamaktadır.

1-Merkez tek bir noktadır. Bu tek nokta, ondan muhite (çembere) doğru çıkan bütün çizgilerin nihâyetidir. Bu noktanın nihâyet olması mefhumunun çok sayıda olan çizgilerden ayrı olması, onun nihâyetsiz cüz’lerden mürekkep olmasını gerektirmez. Çünkü bunu gerektirirse, o zaman, bu nihâyetsiz cüz’ler ya mahiyetleriyle birbirine benzerler ya da benzemezler. Birinci ihtimalde, bunların birbirinden ayrılması zatî unsurları ve lâzımlarıyla değil, ancak ârızlarıyla olur.⁵ Burada ârız ise, cüzlerin her birinin muayyen bir çizginin nihâyeti olmasıdır. Çizgiler bil kuvve (olabilirlik) halinde iseler, cüzler de onlara bil kuvve nihâyet olurlar. Hal böyle olunca, cüzleri birbirinden ayırmak mümkün olmaz. Bu mümkün olmayınca da ortada sayı olarak tek bir nokta kalır. Ayrıca, sözü edilen cüzler, mahiyet ve vaz⁶ itibarıyla ayrı ve farklı olmayıp müsâvi olduklarına göre, onlardan her hangi birine yapışan bir ârız diğerlerine de yapışır. Çünkü bunu kabullenme konusunda birbirine müsavi ve eşittirler. Bu olunca da, onları birbirinden ayırmanın imkânı kalmaz. İkinci ihtimalde, yani, cüzler birbirine benzemez ve mahiyetleriyle birbirinden farklı iseler ve bunlardan her biri belli bir çizginin mebd-i ve başlangıcı ise çizgilerin nihâyetleri fiilen hâsıl (mevcût) ve mütemeyyiz (birbirinden) ayrı olur ve dolayısıyla bu çizgiler de fiilen hâsıl

⁵ Mahiyet, lâzım, ârız her hangi bir şeyle ilgili üç kavramdır. Mahiyet onun zatı, lâzım ondan ayrılmayan ek unsur, ârız ise gelip geçici olan husustur. (Çev.nt.)

⁶ Vaz’, bir lafzın veya şeyin bir manayı ifade etmek için konulmuş olmasıdır. (Çev.nt.)

ve ortada olurlar. Bu durumda da satıhta fiilen nihayetsiz çizgiler bulunur. Bu ise hulfur.⁷

Eğer denilse ki, nokta hariçte varlığı olmayan mevhûm bir şeydir. Biz de deriz ki, iki çizgi kesiştikleri zaman, bunların kesişmesi ister istemez, fiilen mevcûd olan bir nokta üzerinde olur. kaldı ki, bizi ilgilendirdiği kadarıyla noktanın mevhûm veya hâriçte mevcûd olması arasında fark yoktur. Çünkü, vehim ve tasavvurda da bir çizgiye nihâyet olma mefhumu diğer bir çizginin nihayetinden ayırır. Delinin oluşması için de bu miktar yeterlidir.

2-Belli bir şey diğer bir şeyle birlikte alındığı zaman, zarurî olarak ikilik sureti (bir terkip) oluşur. Bundan sonra, aynı şey başka bir şeyle birlikte alındığı zaman da bir ikilik (terkip) meydana gelir. Bu iki terkinin birbirinden farklı olmaları, onlardaki birinci şeyin iki şey olmasını gerektirmez.

3-‘Falancadan taş selbedilmiştir.’ cümlesinin mefhûmu, ‘Ondan ağaç selbedilmiştir.’ mefhûmundan farklıdır. Diğer bütün selpler için de durum budur. Mefhûmlardaki bu farklılık ya kendisinden bir şey selp olunana ya da selbin kendisine âittir. Birinci ihtimal doğru olsa, basit olan (mürekkep olmayan) bir şeyden ancak tek bir şey selp olunabilir ve selplerin çokluğu o basit şeyin çoğalmasını gerektirir. Bu durumda, basit olan şeyden sadece bir şey selp olunabildiğine gere, bu şeyin dışında kalan şeyler onda var olurlar. Böylece, o basit şeyin bir tek hakikati olmaz; o, kendisinden selp olunanın dışındaki bütün hakikatlere sahip olur. Böyle olunca da, o şey basit olmaz; aksine, onun terkihi bütün terkiplerden daha kalabalık olur. Hatta bu durumda, bir şeyin basitliği arttıkça, onun terkihi de o ölçüde artar. Bu ise hulfur .

Eğer denilse ki, burada sözü edilen mefhûm ihtilafı, kendisinden bir şey selp edilene değil, selbin kendisine veya selbedilen şeye âittir. Biz de deriz ki, öyleyse, neden bir şeyin (illetin) iki şeyde tesir ve etki etmesi durumunda görülen mefhum ihtilafları da tesir ve etki edene âit değil, onun iki etkisine olan nisbetine veya bizzat bu etkilerin kendilerine âit olması câiz olmasın? Meğer ki, şöyle demiş olsunlar: Bir tek şeyden zatı sebebiyle ancak bir eser selp olunabilir. Diğer selpler ise, birbirinin vasıtasıyla birbirinin üzerine terettüp ederler.

Bu yorumun yanlışlığı çıplak akıl ile bilinen açık gerçeklerdendir. Çünkü, bir şeyden taşın selbedilmesi ağacın selbi vasıtasıyla değildir. Diğer selpler için de durum budur. Kaldı ki selpler birbirinin vasıtasıyla oluşmuş olsalar, o takdirde, bir kere değil, nihayetsiz olarak sonsuz illetler ve ma'lûlerin bulunması lüzumu doğar. Çünkü selpler böyledirler ve burada tekrar yukarıdaki durum hasıl olur. Yani, zatın vasıtasız olarak gerektirdiği

⁷ Hulf kelimesi, sonucun davanın esasına ters düşmesidir. Diğer bir ifade ile kıyasın başı ile sonunun birbiriyle çelişmesidir. (Çev.nt.)

bir tek şeyin selbi olur; bunun dışındaki şeyler ise o zata sâbit olurlar ve bu sebeple o zat basit iken mürekkepleşir ve hatta basitliği artıkça mürekkepliği artar.

4-Varlığı vâcip olanın makûl olması mefhumu, O'nun âkil olması mefhumundan ayrı bir şeydir.⁸ Âlimiyyet (ilim sahibi olmak) ve ma'lûmiyyet (düşünülebilmek) ise izafî vasıflardır. İzafî vasıflar ise sübutîdirler. İzafe edilen iki şey birlikte bulunabilirler ve onlardan biri diğerine takaddüm etmez. Bu Şeyhin (İbn Sina) itirazı olmayan hususlardandır. Hal böyle iken, onlar bu durumun çokluk gerektirmediğini ittifakla kabul etmişlerdir. Buna da çokluk gerekmez.

5-'Falanca A fiilini yaptı.' cümlesinin mefhumu, 'O, Bifiil yaptı.' cümlesinin mefhumundan ayrı olduğu gibi, 'falanca, A'yı kabul etti.' cümlesiyle 'O B'yi kabul etti.' Cümlesi de birbirinden ayırırlar. Bundan bir kâbilin (kabul edici olan maddenin) birden fazla şeyleri kabul etmemesi lâzım gelir. Halbuki, kabul edici olan ilk (ham) madde nihayetsiz suretleri ve nihayetsiz arazları kabul eder. Bu duruma göre, bu maddenin nihayetsiz mukavvimlerden (onu oluşturan unsurlardan) mürekkeb olması lazımdır. Bu lâzım olmadığına göre, tartışma konumuzda da karşı tarafın söylediği lazım gelmez.

6-Müessirlik (etki etme) izâfe babındandır (bu kâtegoriye dahildir). İzâfelerin çokluğunun zatta çokluk gerektirmediği hususunda da icmâ etmişlerdir.⁹ Hal bu iken, nasıl, tartışma konusu olan iki izâfedeki farklılığı zatta çokluğu mucip kılmışlardır?

Eğer deseler ki, izâfelerin farklılığı ancak o zaman zatta çokluğu gerektirmez ki, bunlar birbiri üzerine terettüp etsinler; yani, birbirinin vasıtasıyla oluşsunlar. Sebep ve müsebbeb tertibi üzerinde olmadıkları zaman ise zatta çokluk gerektirirler. Biz de deriz ki, izâfî olmayan sıfatlar da birbirinin vasıtasıyla oluştukları takdirde, zatta çokluk gerektirmezler. Bu duruma göre, bu konuda izâfeleri ve bu türlü sıfatları birbirinden ayırmamak lâzımdır. Fakat siz bunları birbirinden ayırmışsınız. Bu yaptığınızdan da anlaşılmıştır ki, bu ayrılığın sebebi, sıfatların aksine, izâfelerin mutlak olarak çokluk gerektirmemeleridir.

İşte bu altı hususlarla açıkça ortaya çıktı ki, mefhûmların, zikrettikleri tarzda farklı olmalarından iki toplamdaki aynı illetin çokluğu lâzım gelmez.

⁸ Allah Teâlâ'ya âkil demek doğru değildir. Çünkü âkil akıl sahibi demektir, Akıl sahibi izafesi iki şeyi ifade eden bir terkiptir. Halbuki Allah Teâlâ terkipten münezzehtir. Çünkü, terkip tahlile ve dağılmaya marûzdur. İhtimal ki, bu kelimelerin aslı "ma'lûm" ve "âlim"dır. Nitekim, bundan sonraki cümlede bunlar böyledir. (Çev.nt.)

⁹ İcmâ etmelerinden bahsedilen kimseler, konunun kendileriyle tartışıldığı Mu'tezile alimleridir. (Çev.nt.)

İkinci delil, cidden çürüktür. Çünkü, 'falancadan A sudûr etti.' dediğimiz zaman, bu kaziye'nin nakîdi (zıttı), 'Ondan A olmayan bir şey (de) sudûr etti.' değil, 'Ondan A sudûr etmedi.' Kaziyesidir. Nasıl ki, 'Şu işin olması vâciptir.' Sözünün nakîzi, 'Onun olmaması vâciptir.' Sözü değil, 'Onun olması vâcip değildir.' sözüdür.¹⁰ Çünkü ilk iki söz birlikte doğru olmayabilirler. Yine, 'Şu işin olması mümkündür.' cümlesinin zıttı, 'O işin olmaması mümkündür.' cümlesi değil, 'onun olması mümkün değildir.' cümlesidir. Çünkü, ilk iki cümle birlikte doğru olabilirler.

Bu gerçeği teyid eden misallerden birisi şudur: Cisim hareket ve renk¹¹ kabul eder. Renk hareket olmadığına göre, demek ki, cisim hareketi de hareket olmayanı da kabul eder. Burada çelişki lâzım gelmediğine göre, söyledikleri (tartışılan) konuda da bu lâzım gelmez.

Şeyh, eş-Şifâ'nın yedinci kâtegorisindeki birinci fasıl'da bunu açıkça söylemiştir. Kendisi bu fasılda karşıtların kısımlarını zikretmiş ve şöyle demiştir: " 'Hamur'da koku vardır ve onda koku yoktur.' sözü , 'Hamur'da koku vardır ve onda koku olmayan şey vardır.' Sözü gibi değildir. Çünkü birinci sözdeki iki cümle bir arada olamazlar, fakat ikincisinde bir arada olabilirler. Yine, insan idrâk ettiği ve hareket yaptığı zaman idrâki ve idrâk olmayan bir şeyi yapmış olur. bundan da bir çelişki lâzım gelmez."

İkinci delil olarak ileri sürülen söz, akli melekeleri zayıf olan kimselerden de gizlenemeyecek derecede çürük ve düşük iken, bilmem ki, nasıl, zeki olduklarını iddiâ edenlere doğru gibi görünmüştür? Şaşılacak bir durumdur ki, bazıları zihinlerini hatadan koruyan bir âlet olması için¹² ömürlerini mantık öğrenim ve öğretiminde tüketirler. Fakat, en şerefli konuya geldiklerinde, bu âleti orada kullanmaktan yüz çevirirler ve çocukların bile güldükleri fâhiş hatalara düşerler.

Üçüncü delil, cidden zayıftır. Çünkü, uygun olmak benzetmek demektir. Eğer bu delile göre illet ile ma'lûl arasında benzerlik gözetirsek, bu benzerlik ya her yönden, ya da bazı yönlerden olur. Birinci şık bâtıldır. Çünkü bu takdirde, birinin illet olması diğerinin illet olmasından daha iyi değildir (Çünkü ikisi aynıdır). Ayrıca, bu durum ikiliği de ortadan kaldırır. Bunun gibi, ikinci şık da bâtıldır. Çünkü Vâcibü'l-vücûd, ma'lûlüne bir yönden benzeyip bir yönden benzemese, zatında çokluk bulunması lâzım gelir.

Eğer denilse ki, çokluk ancak o zaman lâzım gelir ki, ikisi (illet ile ma'lûl) arasındaki farklılık subutî (var olan) bir manadan dolayı olsun. Hal-

¹⁰ İlk iki sözde nefiy, olmak fiiline yöneliktir. Üçüncü sözde ise, bu vücûba yöneliktir. (Çev.nt.)

¹¹ Metinde: "siyahlık."

¹² Kastedilen, Mutezilc'dir. (Çev.nt.)

buki burada böyle değildir. Çünkü, onlar ancak selbî (yok olan) bir durumdan dolayı farklıdır. Bu selbî durum da, illette bulunmayan bir vasfın ma'lûlde bulunmasıdır. Biz de deriz ki, eğer ma'lûldeki bu fazla vasıf, aynı illetin ma'lûlu ise, bu durumda ondan kendisiyle uyumlu olmayan bir şey sudûr etmiş olur. Ayrıca bu vasıf illetten sadır olsa ve kendisiyle uyumlu bulunsa, bir tek illetten iki ma'lûl sudur etmiş olur. Eğer bu vasıf, aynı illetten sadır olmamış ise, bu durumda da illet mutlak olarak ma'lûle benzemiş olur. Bunu da daha önce iptal ettik. Hem farzedelim ki, Vâcibü'l-vücut, ma'lûle bir yandan benzeyip bir yandan benzemesin; bu durumda da, şunu sorarız: Ma'lûle benzemeyen yönün illiyyette (ilet olmakta) katkısı ve payı var mıdır yok mudur? Katkısı varsa, bir şeyden kendisiyle uyumlu olmayan bir şey sudur etmiş olur. Katkısı yoksa, illet mutlak olarak ma'lûle benzeyen yön olmuş olur. Bunu da daha önce iptal ettik.

Hem, bir uyumluluk bulunmasının gerektiğini kabul etsek bile, bir mesele yoktur. Çünkü, bir illetin iki ma'lûlünün bulunmasını câiz gördüğümüzde deriz ki, bu ma'lûller farklı olmakla birlikte, bazı yönlerden birbirine benzerler. İlet de bu benzeyen yönden onlarla uyumludur. Bir şeyin (illetin) farklı olan iki şeye (ma'lûle) bir yönden benzemesi ise mümteni' değildir.

Dördüncü delil de öncekiler gibi çürük ve zayıftır. Çünkü ateş, içine soktuğumuz bir şeyi ısıttığı halde, su onu ısıtmadığı zaman, ateş ve suyun tabiatlarının farklı olduğuna eserlerinin (etkilerinin) farklı olmasıyla değil, ateş eserinin (etkisinin) suda görülmemesiyle hükmederiz. Çünkü suyun onu ısıtmadığını ve suyla birlikte ısınmanın oluşmadığını gördüğümüz zaman anlarız ki, onun tabiatı ateşin tabiatından farklıdır. Çünkü eğer, ikisinin tabiatları müsavi olsaydı ateşin eseri sudan geri kalmazdı. Kaldı ki, bir şeyde bir çok eser bulsak ve bunların o şeyden geri kalmadıklarını görsek bile eserlerin ihtilafını ve farklı oluşlarını müessirlerinin ihtilaflarına ve farklı oluşlarına delil yapmamız mümkün değildir. Çünkü bu husus bizzat tartışma konusudur.

İşte böylece, zikredilen delillerin zayıflığı ortaya çıkmış oldu.

Bunlar üzerinde konuşurken, utanmamamız gereken gerçeği net olarak söyleyelim. O da şudur: Basit ve tek olan bir illetin bir çok ma'lûlünün bulunmasında sakınca yoktur. Çünkü, daha önce açıkladığımız gibi, zatı itibarıyla bir olan bir nokta, çok sayıdaki hatlara nihâyet olur; muayyen bir vahdet çok sayıdaki ikiliklere başlangıç olur ve şanı yüce Yaratıcı âkiliyyet ve ma'kuliyyetin ikisinin de mebdî durumunda bulunur. Artı; sayı çeşitleri ve renk türleri nihayetsizdirler ve Vâcib'ül-vücut, bunları akleder. O'nun bunları birbiri üzerine terettüp etmiş bir şekilde akletmesi ise, üç sebeple bâtıldır.

1-Bunun farz edilmesinden nihayetsiz illetler ve ma'lûllerin hüsûlü lâzım gelir.

2-Delil gerektirmeyen bir açıklıkla biliriz ki, belli bir rengi bilmek, başka bir rengi bilmenin illeti değildir. İki sayısını bilmek de üç sayısını bilmeyi gerektirmez. Bu demektir kisözü edilen aklî suretler (sayılar ve renkler), birbiri üzerine terettüp etmemişlerdir. Onlar, Vâcibü'l-vücûd'un zatının ve birbirinden farklı akılların lâzımlarıdır. Bu da demektir ki, bir tek şeyin müterettip olmayan (birbiri üzerine terettüp etmeyen) çok lâzımları bulunabilir.

3-İzâfeye müteallik olan bilgi, ister istemez, onun iki tarafındaki muzâflara da müteallik olur. Sonra, onun muzâflardan birine tealluku, diğer muzâfa tealluk etmesinin sebebi de değildir. Bu demektir ki, bilginin bu ikisine tealluku tertip ezerine değil, bir anda ve birliktedir.

Felsefenin usûlunu incellersen, bu misallerden çok şey görürsün. Fakat, bu konuda yine de asıl dayanma noktası şudur ki, mümkün varlıkların Allah Teâlâ'ya istinadı, ancak bir çok şeyin bir tek şeye intisâbının sahîh olduğunu kabul etmekten sonra mümkündür. Bu konuda bendeki bilgi bundan ibarettir.

İkinci Fasıl:

Bir Ma'lûlun Bir Çok İllete Dayanıp Dayanmadığı Hakkındadır.

Biz diyoruz ki, şahsî (muşahhas ve muayyen) olan bir tek ma'lûlun bir çok illete dayanması müstehildir. Çünkü, illetlerden her biri, etki yapmakta bağımsız ise, ma'lûlun vücudu onunla vâcib hale gelir. Vâcibin başkasına tealluku ise müstehildir. Bu sebeple, ma'lûl bu illetlerden hangisine nisbet edilse, diğer illetlere ihtiyacı mümteni'leşir. Durum bu olunca, onun çok sayıdaki illetlere muhtaç olmasının hem mümteni' olması, hem de vâcib olması gibi bir durum ortaya çıkar. Bu ise hulf ve çelişkidir. İlletler etki yapmakta bağımsız değil iseler, o zaman müessir onların toplamıdır. Bu takdirde illet birdir, çokluk ise onun zatında değil cüzlerindedir.

Nev' ve tür olarak bir olan ma'lûl ise, sahîh görüşe göre, bir çok illete dayanabilir. Ben de böyle diyorum. Çünkü, cinslerin tabiatları (mahiyetleri) fasıl'ların hâricî lazımları ve ma'lûlleridir. Bilindiği gibi, cins ancak faslın beraberliği sayesinde varlıkta bir kıymet kazanır. Ayrıca, farklı olanlar, bazen bir tek lâzımda ortak olurlar. Meselâ, farklı olmak, farklı olanlar için müşterek bir hükümdür. Bundan dolayı o bunların lâzımıdır. Lâzım da ma'lûldur.

Farklı illetlerin, ma'lûlun onlara dayanması cihetini oluşturan genel bir vasıfta ortak olmalarının gerektiği, örneğin, tabiatından dolayı aşağıya doğru

hareket eden cisimlerin, tabiatlarıyla farklı da olsalar, düşmenin dayandığı cihet olan ağırlıkta ortak oldukları şeklindeki iddia bâtil bir iddiâdır. Bunun açıklamalarından birisi şudur ki, bu ortak cihet o farklı mahiyetlerin lâzımı (ve ma'lûlu) dır. Ve bu, onların başka bir vasıfta iştiraklerinden dolayı da değildir. Çünkü, bundan dolayı olması halinde teselsül lâzım gelir. O da istenen (ve kabul edilebilen) bir durum değildir.

Eğer denilse ki, ma'lûl, mahiyeti gereği ya belli bir illete muhtaçtır veya değildir. Muhtaç değilse, zatı gereği illetten müstağnidir. Bu türlü müstağni olan ise, başkasına muhtaç değildir. Bu durumda, onu başkasına muhtaç eden bir şeyin ona ârız olması müstehildir. Bu da ma'lûlün illetten mutlak olarak müstağni olması demektir. Bu ise hulfur (Çünkü, onun bir illete muhtaç olması prensip olarak kabul edilmiştir). Eğer zatı gereği bir illete muhtaç ise, bu sefer de illetten başkasına istinat etmesi müstehildir. Biz de deriz ki, ma'lûl her hangi bir illete muhtaçtır. Onun belli bir illete istinat etmesi ise, kendisinden kaynaklanan bir durum değildir. Bunun sebebi, o illetin kendi mahiyeti icabı bu ma'lûlü istemesidir. Demek ki, mutlak ihtiyaç ma'lûlden, illetin muayyen olması ise illetin kendisinden kaynaklanır. Onun için şüphe etmeye mahal yoktur.

Üçüncü Fasil:

*Bu Fasil, İletlerde Devr'in İptâli Hakkındadır.*¹³

Devr, bir şeyin bir şeye, ikinci şeyin de birinci şeye vasıtalı veya vasitasız olarak muhtaç olmasıdır. Bu olay bâtildir. Çünkü ya birinci ve ikinci şeylerden her birinin varlık illeti diğeridir; ya da birinci şeyin varlık illeti ikinci şeyin varlığıdır; ikinci şeyin varlık illeti ise birinci şeyin varlığı değil, ikisi arasındaki diğer bir cihettir. Bunlardan birinci şık bâtildir. Çünkü bu durumda, iki şeyden her birinin diğerinden önce olması lâzım gelir. Böylece de, birinci şey ikinci şeyden sonra, ikinci şey de vasıtalı veya vasitasız olarak birinci şeyden sonra olunca, birinci şeyin kendisinden sonra olan bir şeyden sonra olması lazım gelir. Bu durum, netice itibarıyla, birinci şeyin kendi

¹³ Bkz: Seyyid Şerif el-Cürcanî. *et-Ta'rifât*. Daru'l-Fikr, Beyrut, 1419/1998, s. 111-112; Eyyub İbn Musa el-Hüseynî el-Kefevî, Ebu'l-Beka, *el-Külliyât*, Tahk. Adnan Derviş-Muhammed el-Musrî, Dimeşk, 1981, II/334-336; Seyfeddin el-Âmidî, *el-Mübeyyin fi Şerhi Meâni Elfâzi Hükemai ve'l-Mütakellîmin*, s. 332 (Abdülemir el-E'sam'ın, *el-Mustalahu'l-Felsefî 'inde'l-Arab*, Bağdad, 1984, adlı eseri ile birlikte); Cemil Salîba, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, Daru'l-Küttâbî'l-Lübnanî, Beyrut, 1/566-567; *el-Mevsûatü'l-Felsefiyyetü'l-Arabîyye*, Tahrir: Eşref Ali, Ma'hedü'l-İlmâî'l-Arabî, Beyrut, 1986, s. 425; "Devr" in butlanı için ayrıca bkz: er-Râzî, *el-Matâlibü'l-Âliye minc'l-İlmî'l-İlâhî*, Tahk. A.H.es-Sakkâ, Daru'l-Küttâbî'l-Arabî, 1987, I/136-140; Aduddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-Kelâm*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, ts. s.89.

kendisinden sonra olması ve kendi varlığının kendi varlığına muhtaç olması demektir. Sonra olmak ve muhtaç bulunmak ise, ancak iki şey arasında tahakkuk edebilen izafî işlerdendir. Bunların aynı cihetten bir tek şeyde tahakkuk etmesi mümteni'dir.

İkinci şıkka gelince, ikinci şeyin varlığı birinci şeye mütevakkıf değilse, birinci şey olsa da olmasa da ikinci şey var demektir. Böylece, ikinci şey var olmak için birinci şeyden müstağni olur ve ona hiç ihtiyacı bulunmaz.Devir, iki şıkkiyla da bâtil oldu.

Dördüncü Fasil:

İlletlerde Teselsül'ün İptâli Hakkındadır.¹⁴ Bunun üç delili vardır.

Birinci Delil: Daha sonra açıklayacağımız üzere, bir şeyin varlığında müessir olan illetin, o şeyin varlığı halinde mevcûd olması lâzımdır. Bu duruma göre, eğer sebepler ve müsebbepler (illetler ve ma'lûller) nihayetsiz bir şekilde uzanıp gitseler, bunların hepsinin birlikte hasıl olması ve beraber bulunması lâzım gelir. Bu mümkünlerin hepsi ve toplamı da ya mümkün veya vâcip olur. onun vâcip olması muhâldir. Çünkü toplamın varlığı, her biri mümkün olan cüzlerin varlığına bağlıdır. Mümküne muhtaç ve mütevakkıf olan bir şey de onun gibi ve daha da mümkündür. Bu demektir ki, toplam vâcip değil, mümkündür. Ancak onun mümkün olması, toplamın hükmünün cüzlerin hükmü olmasından dolayı değil, onun mümkün olan cüzlere mütevakkıf olmasından dolayıdır. Çünkü mümkün mütevakkıf olan bir şey de mümkündür. Toplam mümkün olunca, var olmak için bir sebebe muhtaçtır. Bu sebep, ya toplamın kendisi,ya içindeki bir cüz ya da dışındaki bir şeydir. Bunlardan birinci şık bâtıldır. Çünkü,bir şey aynı itibarla kendi kendine illet olamaz. İkinci şıkta sebep, ya belli olan ya da belli olmayan bir cüzdür. Belli olmayan bir cüz'ün ona sebep (illet) olması muhaldir. Çünkü toplamdan belirsiz bir cüz',onun var olması için yeterli değildir. Belirli bir cüz'ün sebep olması da bâtıldır. Çünkü, toplamın illeti (sebebi), cüzlerin de illeti olmak durumundadır. Aksi takdirde, illeti bulununca cüzleri var olmadan da toplamın var olası mümkün olur¹⁴. Bu ise, muhâldir. Böylece, toplamın illeti cüzlerin de illeti olunca, eğer illet, onun bir cüz'ü ise, üç yönden muhâl olan bir durum ortaya çıkar.

Birincisi: Böyle bir olayda cüz kendi kendisinin illeti olur. bu muhâldir.

İkincisi: Bu cüz'ün de illeti ya vardır ya yoktur. Onun illeti yoksa illete olan ihtiyaç onun önünde kesildiği için kendisi zatıyla vâcip olur.¹⁵ İletti varsa ya kendisi bu illetin illetidir ya da değildir. Birinci durumda devir lâ-

¹⁴ Bkz: Râzî, el-Matâlibü'l-Âliye, I/141-157; İcî, el-Mevâkıf, s. 89-90; Cürcanî, et-Ta'rifât, s. 42; Ebu'l-Bekâ, el-Külliyât, II/70.

¹⁵ Bir nüshada bu, "Vâcibü'l-Vücûd" olarak geçmektedir.

zım gelir. İkinci durumda ise kendisi toplamın illeti olmaz. Çünkü toplamın illeti bütün cüzlerin illetidir.

Üçüncüsü: Sonu olmayan toplamdaki her cüz'ün illeti her zaman olduğu gibi ondan öncedir. Bu sebeple, toplamın içindeki bir cüz, onun mutlak illeti olmaz. Bu da gösterir ki, toplamın illeti onun dışında olmak zorundadır.

Dışarıda olan bu illet de ya mümkündür ya da değildir. Birinci şık bâtil-dir. Çünkü, mümkün olan her şey toplamın içine dâhildir. Bu duruma göre, eğer toplamın gerektiren illeti mümkün olsa, toplam kendi cüzlerinden bir cüz'ün ma'lûlu olmuş olur. Bu ise muhâldir. Öyleyse, mümkünlerin illeti, bütün mümkünlerin dışında olmak zorundadır. Böyle olunca da o illet zatıyla vâcib olur. Ayrıca, bir yere kadar uzanıp orada kesilen bir şey nihayetli ve sonludur. Sebepler ve müsebbebler böyle oldukları için sonludurlar. Bütün bunlar, Vâcib'ül-vücûd (un kudreti) önünde nihâyet ve son bulurlar.

Bu delil ile ilgili olarak ileri sürülen şüpheler (ve itirazlar), arz edeceğim dört husustan ibarettir.

1-Dediniz ki, illetler teselsül etse, onların toplamı "mümkün" olmuş olur. Böylelikle, illetleri bir bütün haline getirdiniz. Halbuki, bütünlük mütenâhilerin sıfatıdır. Nihâyeti olmayanlar ise bütün ve toplam haline gelmezler. Bu suretle siz ilk matlup üzerine musâdare ettiniz.¹⁶

2-Nihâyeti olmayan hareketleri câiz görmüşken, neden nihâyeti olmayan illetleri câiz görmüyorsunuz?

3-Beşerî nefislerin (canların, ruhların) her birinin bir evveli olup onların toplamı için bir evvelin olmamasını câiz görmüşken, niçin illetlerden her birinin bir başkasına istinat edip toplamının bir başkasına istinat etmemesini câiz görmüyorsunuz?

4-Mahsûs olan (duyu organlarıyla fark edilen) hadiseler ya sebep isterler ya da istemezler. Eğer sebep istemezlerse, "mümkün" sebepten müstağni olmuş olur. Eğer sebep isterlerse, istedikleri sebep ya kadîm ya da hâdis olur. Sebep hâdis olsa, ya hâdislerle birlikte vücut bulur ya onlardan önce bulunur. Eğer onlarla birlikte vücut bulsa, birinci şübhede vârid olan durum vârid olur ve teselsül lâzım gelir. Teselsül de davanızı iptâl eder. Eğer onlardan önce bulunsa, illetin zaman itibarıyla ma'lûlden önce bulunması lâzım gelir. Bu da muhâldir. Bu câiz görülürse, o takdirde, her mümkün kendisinden önceki bir mümkün'e istinat etsin ve bu olay zincirleme sürüp gitsin. Çünkü nihâyetsiz bir şekilde her hâdisten önce bir hâdisin bulunması muhâl değildir

¹⁶ Delil getirirken davanın kendisini kullandınız. Burada dâvâ, mümkünlerin mütenâhi olmalarıdır.

ve böyle bir teselsül câizdir. Bu da, mümkünlerin vücudu vâcip olan bir sebebe ihtiyaçları bulunduğu yolundaki iddiayı iptal eder.

Eğer mezheplerin sahiplerinden birisi, bu iptal edici sonucun, ancak evveli bulunmayan hâdislerin varlığını câiz görenlere yöneldiğini (onları bağladığını), kendisinin ise, bunu câiz görmediğini ve inkâr ettiğini söylerse, kendisine denir ki, hâdislerin bugün var olmasının mümkün olması, dünkü günde de mümkün olmasıyla mesbuktur (bundan önce o vardır). Mümkün olmanın vücudî veya ademî bir iş olması burada meseleyi değıştirmez. Hal bu olunca, deriz ki, bu imkân (mümkün olmak) ya başlangıcı olmaksızın sürüp gider ya da bir başlangıca kadar uzanır. Birinci şıkta evveli bulunmayan hâdislerin varlığı câiz olur. Böylece de bunun olmaması durumu ortadan kalkar. İkinci şıkta ise demek ki önce olmamak durumu vardır. Sonra bu olmamak olma imkânına inkılap etmiştir. Bu yeni oluşan imkân (mümkün olmak), bir sebep gerektirmemişse, sebepten müstağni olur ve böylece iddianız (hâdislerin sebebe zorunlu olarak ihtiyaçı tezi) bâtil olmuş olur. Eğer bunun bir sebebi varsa, bu durumda şu söylenir: Sebebi olan her şey, zatiyla mümkündür ve onun mümkünlüğü müessirin (sebebin) onda tesir icrâ etmesinden öncedir. Böylece, müessirin imkân kazandırma tesiri, imkân ile mesbuktur. Bu demektir ki, imkân vaktinden önce imkân vardır. Bu durumda da imkânın başlangıcı olmaz. Halbuki, onun başlangıcı olduğu farz edilmiştir. Bu durum hulfur (konunun başıyla sonunun çelişkili olmasıdır). Bu olmadığına göre, başlangıcı olmayan bazı işleri kabul etmekten imtinâ etmenin mümkün olmadığı ortaya çıkar.

Eğer denilse ki, bu hâdislerin sebebi kadîm bir şeydir.

Bu durumda, hâdislerin bu kadîm'den feyezân etmesi ya bir şarta bağlıdır ya da değildir. Eğer bu bir şarta bağlı değilse, kadîm'in kıdem ve devamından dolayı hâdislerin de dâim olmaları lâzım gelir. Çünkü dâim olmazlarsa, mümkün olan bu şeyler sebepsiz olarak var olmuş olurlar. Bu ise hulfur. (Çünkü tez, bir mümkün sebepsiz olarak vücut bulmaz,şeklindedir.) Bu bâtil olunca da hâdisin hâdis olmaması lâzım gelir. Bu da hulfur. Eğer sözü edilen feyezân şarta bağlı ise, bu şart ya kadîmdir ya da değildir. Eğer şart kadîm ise şartın ve illetin kıdemlerinden ma'lûlün da kadîm olması lâzım gelir. Böylece de zikredilen muhâl geri gelmiş olur (Yukarıda buna "hulf" denilmişti.). Eğer şart hâdis ise, ya hâdis olan ma'lûl ile beraber vücut bulur ya da ondan önce bulunur. Eğer ma'lûl ile beraber vücut bulursa, zikredilen teselsül lâzım gelir. Çünkü, bu durumda hâdis, kendisiyle birlikte vücut bulan başka bir hâdis muhtaç olur ve bundan nihâyetsiz illet ve ma'lûller ortaya çıkar. Eğer şartlar, meşrûtlardan (hâdislerden) önce olsalar, bu demektir ki, müessir olan illet, bu şartlar varken meşrutlarda etkili olmamış, ancak onlar yok olunca etkili olmuştur. Hal bu olunca da müessirlik yeni bir hüküm olur ve bunun sebebi ya bulunur ya bulunmaz. Birinci şıkta

yeni vücut bulan bir mümkün sebepten müstağni olmuş olur. Bu durum, tezi iptal eder. İkinci şıkta ise, sebep ya müessirin kendisidir ya da başkasıdır. Birinci şık, müessirin devamlı olması yüzünden müessiriyetin de devamlı olmasını gerektirir. Müessiriyetin devamlılığından da eserin devamlı olması lâzım gelir. Böylece de hâdis kadîm olur. Bu ise hultfur. İkinci şıkta ise, sebebin varlığı ya müessiriyetle beraberdir ya da ondan öncedir. Birinci şıkta sebep ya vücudî ya da ademî bir şeydir. Birinci şıkta sebep ya müessirden hâsıl olan eserdir ya da değildir. Birinci şık bâtıldır. Çünkü bundan devir lâzım gelir. O da muhaldır. İkinci şık da bâtıldır. Çünkü, ondan da teselsül lâzım gelir ve sonu olmayan illetler ve ma'lûller ortaya çıkar. İkinci şık, yani eğer sebep ademî bir şey ise bu demektir ki, mahiyeti vücut olan bir mümkün, adem olan bir şeye istinat etmiştir. Eğer bu câiz ise, o zaman bu ihtimal bütün mümkünler için câiz olur. Bundan da mümkünlerin vâcibe olan ihtiyacı ortadan kalkar.

Eğer, müessiriyetin husûlündeki sebep, ondan önce olan bir şey ise ve yeni oluşan bir şeyin kendisinden önce olan bir sebebe istinadı da câiz ise, bu durum bütün mümkünler için câiz olur ve bunun sonucu olarak vâcibe muhtaç olmaksızın her hâdisin kendisinden önce olan başka bir hâdise istinat etmesinin câiz görülmesi lâzım gelir.

Birinci şüpheye karşı şunu deriz: Delil, müessir olan illetin ma'lûlel mukarenet etmesinin vucûbu üzerine kurulmuştur. İletler bu şekilde teselsül edince de hepsi birlikte ve bir anda hâsıl olurlar. Biz, bu hâsıl olan topluluğun hepsine toplam adını verdik. Hiç şüphe yoktur ki, bu toplamın mümkün (gayr-i vâcip) olduğunu ve sebebe bağlı bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu durum sâbit olduktan sonra, toplam lafzının bu topluluk için kullanılıp kullanılmayacağı tartışması, lafızla ilgili olup neticeyi etkilemeyen bir husustur. Kaldı ki, bu lafzı kullanmamız doğrudur: Çünkü, topluluğun gayr-i muntahi olduğunu söylediğimiz zaman, nihâyetsiz olmakla vasıflandırdığımız şey, topluluğun fertleri değildir. Çünkü bunlardan her biri bir şeydir. Bununla vasıflandırılan şey, bir bütün olarak toplamdır. Eğer bütünlük ve toplam hali akıl ve tasavvur dışı olsa, onu nihâyetsiz olmakla vasıflandırmak ve bu vasfı hüküm halinde ona yüklemek muhâl olurdu.

İkinci cümlelerin cevabı da bu tahkikten çıkar. Çünkü geçmiş hadislerden elde kalan dâima bir tek şeydir. Bu hadislerin toplamı için vücut olmazsa, onun toplam olduğuna hükmetmek muhâlleşir. Çünkü, sâbit olmayan bir şeye sübutî (vücut ifade eden) hükümler hamletmek muhâldir. Bu takririn tamamı daha önce "el-lâ nihâye" babında geçti. Hem biz ispat ettik ki, bir toplamın her bir cüz'ü mümkün ise toplamın kendisi de mümkündür. Bu duruma göre, onların (şübhe irâd edenlerin) şunu da ispat etmeleri gerekir: Bir toplamın her bir cüz'ü-ferdî için başlangıç varsa, toplamın kendisi için

de başlangıç vardır. Fakat bunu ispat edemezler. Çünkü bu gün sâbit olan imkânın başlangıcı vardır da bütün imkânların başlangıcı yoktur.

Üçüncü şübhenin çözümü şöyledir: Biz toplamın hükmünün her hususta onun cüzlerinin hükmüne müsâvî ve eşit olduğunu iddia etmedik. Bu müsâvât bazen vardır, bazen yoktur ve bunun nerede olup nerede olmadığını tayini de delile dayanır. Fakat, kesinlikle mutlak müsâvât yoktur. Çünkü toplamın her bir cüz'ü-ferdi toplamın kendisi değildir ve toplamla vasıflanan sadece toplamdır. Örneğin on sayısındaki her bir sayı on değildir. Ancak sayıların toplamı ondur. Buna başka örnekler de verilebilir.

Biz delili şunun üzerine binâ ettik: Toplam fertlerinin cüzlerinden her biri "mümkün" olduğu zaman, toplamın kendisi de "mümkün" olur. çünkü toplam, ancak bu fertlerin varlığıyla var olur. Aksi takdirde, o (toplam), fertlerden müstağni olur ve fertler bulunmadan da onun varlığı mümkün olur. Bu olunca da, toplam fertlerin toplamı ve bütünü olmaz ve sonuçta toplam, toplam olmaz. Bu ise hultur. Toplam böylece fertlere bağlı olunca, kendisi de mümkün olur. Çünkü anlam olarak mümkün o şeydir ki, ne varlığı ne de yokluğu kendisinden başka bir şeyin durumu nazar-ı itibara alınmadan sâbit olmaz. İşte bu yolla toplamın da mümkün olduğunu anlamış oluruz. Fakat eğer siz, fertlerinden birisinin evveli bulunan her bir şeyin (toplamın) de evvelinin bulunması gerektiği hususunda delil ikame edebilirsiniz, o zaman karşı koymanız doğru olur ve siz bununla sözümüzü (tez ve davamızı) temelden iptal etmiş olursunuz. Fakat bunu yapmadan-ki yapamazsınız da- karşı koymanız geçerli ve itirazınız makbul değildir.

Şüphelerin en zorlusu olan dördüncüsüne gelince, bunun cevabında da şöyle deriz: Bu hâdisler, hukemâ'ya göre, kadîm bir illete müstenittirler; onların bu kadîm illetten feyezanı da bazı işlerin hüdûsuna mütevakkıftır. Bu işler de öndeki sıralarına göre, müessir olan illeti sonrakilere yaklaştıracıdır. Bu ise, "hareket" babında açıklanacağı üzere devamlı hareket sayesinde gerçekleşir. "*Kadîm olan illetin illiyetinin hüdusu (bilfil etki etmesi) hadis bir sebep gerektirir.*" şeklindeki sözünüze karşı da şunu söyleriz: Daha önce açıkladığımız gibi, müessiriyet (etki etmek), "ayın" halinde olan vücudî işlerden değildir. Bu yüzden de vücudî bir illet istemez. "En yef'al" ve "En yenfeil" makulesi faslında, bu ikisinin (müessiriyet ve illetinin) vücudî sıfatlar olması halinde, vâcib'ül-vucudun nefyine kâil olmak lâzım geldiğini zikrettik. Bu gerçek burada açıkça görülmektedir. Çünkü bu şübheyi (dördüncü şübheyi) defetmenin çaresi, müessiriyetin sübutî bir sıfat olmadığını söylemektir. Bunu söylemediğimiz takdirde, bu şübhenin halline muktedir olamayız ve bundan zikredilen bâtil lâzım gelir.

Bu böylece sabit olunca, deriz ki, daha önceki ve öndeki hâdisin husûlü ve vücudu anında daha sonraki ve gerideki hâdisin illetten feyezan etmeme-

si, önceki hâdisin buna mâni olmasındandır. Önceki hâdis zevâl bulup aradan çekilince, sonraki hâdisin husûlü ve vücudu illetten feyezan eder ve bunlar olurken illetin kendisine her hangi bir değişiklik ârız olmaz.

Burada ve şimdilik bu kadarını söyleriz. Bunun altında daha derin bahisler de vardır. Onlara da ulaşmak için Allah Teâlâ'dan muvaffakiyet ve kuvvet dileriz.

İkinci Delil: Farz ettiğimiz her hangi bir şeyin illeti var, bu illetin de illeti varsa, ortada üç şey bulunmuş olur. Bunlardan birisi son ma'lûldür. Bu ma'lûlün özelliği ma'lûl olup illet olmamaktır. Diğer birisi ortadaki şeydir. Bunun özelliği altındakine illet, üstündekine de ma'lûl olmaktır. Üçüncüsü ise üst uçta olandır. Onun da özelliği, altındakine illet olup üstünde her hangi bir şeye ma'lûl olmamaktır. İlet ve ma'lûllerin bu şekilde nihâyetsizliğe doğru gittiğini takdir ettiğimizde, bunların hepsi ikinci şeyin özelliğine sahip olurlar. Yani, her biri altındakine illet, üstündekine de ma'lûl olur. Hal bu olunca, bu bütün ya ortadaki şeyin hükmünde ve özelliğinde olmayan bir şeye istinat eder. Bu şey hepsinin illeti olur, fakat kendisi ma'lûl olmaz. Aranılan sonuç da budur. Ya da böyle bir şeye istinat etmez. Bu takdirde, üçüncü şey bulunmadığı için, ikinci mertebede olan ve kendisinden önceki şey ile sonraki şeyi birbirine bağlayan vasıta durumundaki şey uçtaki üçüncü şeye muhtaç olmamış olur. Bu kabul edildiği takdirde de, ikincinin üçüncüye istinat etmesi vâcib olmaz ve ikinci şey, zatıyla başkasından müstağni olur ve kendisi vâcib'ül-vücut durumunu kazanır. Bu da gösteriyor ki, ister uçta, ister ortada olsun, bir Vâcibü'l-vücûd'un kabulü zarurîdir.

Üçüncü Delil: Bir şeyin onuncu olan illetin kendi illetleri onun illetlerinden bir tane eksiktir. Bu durumda, o şeyi kendi illetleriyle alıp onuncu illetin ve onun illetlerinin toplamı üzerine koyduğumuz takdirde, bu iki toplam ya aynı sayıda olurlar ya da ikincisi bir tane eksik olur; (bu durumda) birinci şık bâtıldır. Çünkü ikinci toplamda bir sayı eksiktir. Buna rağmen iki toplamın eşit olmaları muhâldir. İkinci şık ise illetlerin nihâyetinin bulunmasını gerektirir. Çünkü, iki toplam arasındaki farklılık ancak bununla tespit edilebilir. Aranılan sonuç da budur.

Bununla felek hareketlerinin ve ayrılan nefislerin (ruhların) farklı şeyler olduklarını da "cisimlerin tenâhisi" babında gördün.

Beşinci Fası:

Ma'lûlün Vücut Bulduğu Anda İletinin de Mevcut Olmasının Vücûbu Hakkındadır.

Ma'lûl'ün zatı itibarıyla (kendi kendine) vücudu da ademi de mümkündür. Böyle olduğu için, bu iki tarafından biri tereccüh ettiği (ağır bastığı, gerçekleştigi) zaman, bir müreccihe muhtaçtır ve bu müreccihin, tercih olayı

gerçekleştiği zaman mevcut olması lâzımdır. Aksi takdirde, tercih olayı ondan müstağni olur. Ayrıca, müreccih, ademî bir şey olamayacağı için (çünkü kendisi adem olan bir şey, başkasına vücut tercihi yapamaz), onun sübutî bir şey olması vâciptir. Sonuç olarak, müreccihin, tercih olayı gerçekleştiği anda mevcut olması zaruridir. Aranan da budur.

Altıncı Fasil:

İlletin Mevcut Olması Anında Ma'lûlün de Vücut Bulmasının Vücûbu Hakkındadır.

Denilmiş ki, Bâri Teâlâ'nın müessir olması ya özel zatından ya zatının bir lâzımından ya da onun lâzımı olmayan bir şeyden dolayıdır. Birinci ve ikinci şıkta O'nun devamlı olarak müessir olması vâcip olur. Çünkü, müessiri müessir yapan husus tahakkuk ettiği zaman, eserin ondan (müessirden) sudur etmesi ya mümkün ya da vacip olur. Birinci şıkta eserin sudur sebep ister. Çünkü, mümkünün bir tarafı diğer tarafı üzerine ancak bir müreccihle tereccüh eder. Bu durumda, müessir ancak bu müreccihle müessir olabilir. Halbuki biz, onun müessir oluşunun kendi zatından veya lâzımından başka bir şeye dayanmadığını farz ettik. Bu sonuç hultfur.

Kaldı ki, müreccihin eserin müessirden sudur olayına katılmasıyla da söz bitmez. Çünkü, onun katılması da eğer mümkünse, bu müreccih başka bir müreccih gerektirir ve böylece müreccihler teselsül ederler. Bu batıl olunca sâbit olur ki, müessir kendisini müessir yapan özellikleri câmi' olduğu zaman, kendisinin devam etmesiyle birlikte eserlerin ondan (sudûrunun) da devam etmesi vâciptir.

Eğer onun fâiliyyet ve müessiriyeti zatından ve lâzımlarından dolayı değilse, demek ki, bu kendisinden ayrı bir şeyden dolayıdır. Bu şey eğer hâdis ise yukarıdaki gibi bir sonuç ortaya çıkar ve teselsül lâzım gelir. Teselsül bâtil olduğuna göre, bunun Vâcibü'l-vücut'ta son bulması zarureti vardır. Böylece söz şuraya gelir: Bunun devam etmesi için illetin devam etmesi lazımdır. Bu hâdis'in vakit, maslahat, münasebet, irade veya isimlendireceğin her hangi bir şey olması fark etmez.

Eğer denilse ki, Bâri Teâlâ Fâil-i Muhtar'dır.¹⁷ Onun için, kadîm bir ihtiyar ile belli bir şeyi belli bir zamanda ihdâs etmeyi ihtiyâr etmesi câizdir. Biz de deriz ki, âlemi bu vaktin dışında yaratmayı ihtiyar etmesi kendisi için mümkün müdür, değil midir? Eğer bu kendisi için mümkün değilse, o takdirde kendisi mecbur olur, muhtar olmaz. Kaldı ki, bir şeyi yaratmayı ihtiyar etmek, o şeyin vâki olmasıyla yok olur. Bu sebeple, ihtiyar Bâri Teâlâ'nın

¹⁷ Gazalî, "Tehâfütü'l-Felâsife"de bu konuya temas etmiştir. (Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Tahk. Süleyman Dünya, 4. Baskı, Daru'l-Ma'rife, Kahire, 1385/1996, s. 100-1001)

zatına vâcib olmaz, O'nun lâzımı da olmaz. Hal bu olunca, ihtiyarın vâcib olması için, Bâri Teâlâ'nın zatından başka bir illet bulunması gerekir. Bu ise muhâldir. Çünkü, O'nun dışındaki şeyler, O'nun ihtiyarına istinat ederler. Bu yüzden, O'nun ihtiyarının kendisinden başka bir şeye istinat etmesi câiz değildir.

Eğer âlemi ihtiyar ettiği vaktin dışında yaratmayı ihtiyar etmesi kendisi için mümkün ise, bu iki ihtiyardan birisi bir müreccih bulunmadan tereccüh etmez. Eğer bu müreccih üçüncü bir ihtiyar olsa, ihtiyarlar teselsül eder. Teselsülün bitmesi için onun (ihtiyarın) kendi zatına dayanması lâzımdır. Bu da daha önce söylediğimiz yere dönmektir.

Buna çözüm arayanlar gruplara ayrılmışlar ve değişik cevaplar vermişlerdir.

Onlardan kimisi şöyle demiştir: Muhtar olanın, müreccih bulunmaksızın iki şeyden birini ihtiyar etmesi câizdir. Nitekim, canavardan kaçan bir kimse, önüne her yönden müsavi olan iki yol çıktığı zaman, müreccihsiz olarak onlardan birisinde koşar.

Kimisi şöyle demiştir: İradenin müreccih bir sıfat olması, onun nefsi (za-tî) sıfatıdır. Nefsî sıfatlar ise illet istemezler. Meselâ, ilmin ilim olması, kudretin kudret olması illet gerektirmezler.

Kimisi şöyle demiştir: Allah Teâlâ bilinebilen bütün şeyleri bilendir. Bu sebeple, onlardan hangisinin vuku bulacağını ve hangisinin vuku bulmayacağını bilir. Bu yüzden, O'nun vâki olacağını bildiği şeylerin vuku bulması vâcib olur. Çünkü bunlar vuku bulmazlarsa, O'nun ilmi cehle dönüşür. Bu şeylerin olması vâcib, diğer şeylerin de olması mümteni' olunca, tek yorum odur ki, kendisi olacağını bildiği bu şeylerin olmasını irade eder, diğerlerinin olmasını irade etmez. Çünkü muhâlin iradesi muhaldir.

Kimisi şöyle demiştir: Allah Teâlâ'nın fiilleri, biz bilmesek de maslahattan hâli değildir. Hal bu olunca, O'nun âlemin icâdını muayyen bir vakte tahsis etmesi, âlemin bu vakitte vücut bulmasının maslahat içerdiğini ve eğer başka bir vakitte vücut bulursa, maslahatın hâsıl olmayacağını bilmesinden dolayıdır.

Kimisi de şöyle demiştir: Fiilin O'ndan ezelde sudûr etmemesi, Fâile yönelik bir sebepten dolayı değil, fiilin kendisinden dolayıdır. Çünkü fiil, evveli olan bir şeydir. Ezel ise, evveli olmamaktır. Bu ikisini birleştirmek çelişkidir. Fiil bunun için ezelde bulunmamıştır.

Bunlar şu beş örneği de verdiler:

1-Felek, cüzleri birbirine benzeyen bir cisimdir. Bu cisimde iki nokta kutupları oluşturur. Halbuki aklen, kutupların bu noktalardan başkaları ol-

ması da câizdir. Yine, daireler içinde belli bir dâire (çember) mıntika olmuş,¹⁸ çizgiler içinde de belli bir çizgi mihver¹⁹ haline gelmiştir.

2-Her bir feleğin hareketi bir yöne doğrudur. Halbuki aklen, bu hareketin başka bir yönde olması da câizdir. Kezâ her bir hareketin belli bir sürati vardır. Halbuki illetsiz olarak bu süratin daha çok veya daha az olması da câizdir.

3-Mevcut âlem için muayyen bir hacım tahsis edilmiştir. Halbuki akıl, bedahet derecesinde bu hacmin daha büyük veya daha küçük olmasının câiz olduğuna hükmeder.

4-Feleğin cüssesi birbirine benzeyen cüzlerden oluşur. Onun cüzleri olan yıldızlardan her biri belli bir yere oturtulmuştur. Akıl ise, bunların yerlerinin değişmesini câiz görür. Çünkü bu yerler birbirine müsavidirler. Müsavi olmazlarsa, birbirine benzemiş olmazlar. Hal bu olunca, belli bir yıldızın belli bir yere oturtulması mecburiyeti yoktur. Bunun bir illeti de mevcut değildir.

5-Farz edelim ki, âlemin zatı kadîmdir. Fakat onun sıfatları kadîm değildirler. Çünkü, ondaki tebeddüller ve değişmeler ortadadırlar. Bunların sebebi ise, bazı sıfatların zeval bulup bazılarının hüdüs bulmasıdır. Hal bu iken, bu hâdisleri hangi yolla Bâri Teâlâ'ya isnat ediyorsunuz? (...)

İşte bunlar, itirazcılar tarafından öne sürülmesi mümkün olan hususlardan derlediklerimizin toplamıdır. Filozoflar bunlara cevap vermişlerdir. Söyledikleri şöyledir:

1-‘Niye ihtiyarlardan birisinin tercih edilmesi müreccihsiz olmaz?’ sözünün cevabı iki yönlüdür. Birincisi şudur: Vâcibü'l-vücut'un ispatına giden yol, câizin müessirden müstağni olmamasıdır. Eğer biz bu kuralı iptal edersek, Vâcib²⁰ (Teala)'yı ispat etmemiz mümkün olmaz. İkincisi, daha önce açıklandığı gibi, mümkünün sebebe ihtiyaç duymasıdır. Bu husus bedâhetle (açıklamasız ve ispatsız) de bilinir. Onun için, bunu inkâr eden, diliyle aklının gerektiğinden ayrılmış olur; fakat vicdanıyla yine de ona döner. Verilen misal (canavardan kaçanın misali) ise doğru değildir. Çünkü müreccih bulunmadıkça tercihin husûlü mümteni'dir. Bu gerçeği akıllı olan bir kimse kendi içinde hisseder ve kendinden bilir. Çünkü, bu kimse yolların müsavi olmaları durumunda yerinde durur ve bir müreccih belirlemedikçe hareket etmez.

2- ‘İradenin müreccih olması nefsî (zatî) bir sıfattır.’ sözüne karşı şöyle deriz: İradenin tercih içermesinin onun nefsî bir sıfatı olduğu

¹⁸ Mıntika; ekvator dairesi kuşağı demektir. (Çev. nt.)

¹⁹ Mihver, eksen demektir. (Çev. nt.)

²⁰ Metinde: "sâlih" i".

farz edilse bile, onun belirli bir tercih içerdiği farz edilemez. Eğer buna karşı deseler ki, belirli tercihin illet gerektirmesi halinde, mutlak tercih de onu gerektirmiş olur. Biz de deriz ki, Hayır! Çünkü mutlak tercih bulunmaz. Mevcut olan hep hususî bir tercihtir. Bu da câiz olmak vasfıyla vâki olduğu için sebep gerektirir. Bunun gibi, mümkünler de daima müessir isterler. Fakat bunu istemeleri mümkün olmaları cihetiyle değil, imkânın iki tarafı olan vücut ve ademin birinden hâli olmamaları cihetiyledir.

3- 'O, olacağını bildiği şeyleri irade eder.' sözüne karşı şöyle deriz: Allah Teâlâ'nın bir şeyin falan vakitte olacağını bilmesi, o şeyin o vakitte vuku bulacağını belirlenmiş olmasına tâbidir. Bunun belirlenmiş olması ise, O'nun o şeyi o vakitte yaratmayı kastetmesine tâbidir. Hal bu iken, eğer O'nun bir şeyi bu şekilde yaratmayı kastetmesi, bunun bu şekilde olacağını bilmesine tâbi olursa devir lâzım gelir.

4- 'O'nun âlemi yaratmayı belli bir vakte tahsis etmesi, kulların maslahatını gözetmesindendir.' sözüne karşı şöyle deriz: Yaratmanın belli vakitte olmasının üzerine terettüp eden maslahat, eğer bu fiilin (yaratmanın) lazımlarından ise, ona tâbi olur ve ancak onun vücuduyla vücut bulur. Böyle olan bir şey (maslahat) ise, o fiilin bir vakte tahsis edilmesi için müreccih olmaz. Eğer, söz konusu maslahat, fiilin lâzımlarından değilse, o takdirde, maslahatın belli bir vakitte husûlû câizlerden olur ve o zaman biz şunu sorarız: Neden maslahatın husûlû başka bir vakte değil de bu vakte terettüp etmiştir?

Meğer ki, şöyle denilsin: Tahsis edilen vakit vücûdî bir şeydir, vakitlerin başlangıcı yoktur ve onlar da mümkünlerden olup Bâri Teâlâ'dan sâdır olurlar. Bu suretle Bâri Teâlâ'nın müessiriyeti devamlılık kazanır. İstenen sonuç da budur.

Hem akıllı bir insan: 'Fâil, bu âlemin miktarında bir zerre artış yapsaydı -ki bu âlem bunun ad'âfen müdâfasını bile duymaz- kulların maslahatı bozulurdu.' Veya 'Onu yaratmayı belli bir zamandan bir an öne alsaydı -ki, o bunun kat be katından etkilenmez- mükelleflerin maslahatları fesada uğradı.' sözlerine inanır mı?

Hem eğer Allah Teâlâ'nın fiilleri maslahat gözetilmesine mütevakkiif bulunsaydı, O'nun küfredeceğini bildiği kimselere teklifte bulunması muhâl olurdu. Çünkü, bu kimselerin iman etmeleri muhâldir. Onların iman etmeleri muhâla yol açar. Bu muhâl, Allah Teâlâ'nın ilminin cehle dönüşmesidir. Hal

bu olunca, bu kimselere teklifte bulunmak, onlara ancak azaba müstahak olmayı kazandırır. Bu durum da maslahat gözetilmesine aykırıdır.²¹

Hem, biraz ileride, Şanı Yüce Vâcibü'l-vücut'un fâiliyyetinin garaz ve maslahatlara tâbi olmasının mümteni' olduğunu göreceksin.

5- 'Fiilin Bâri Teâlâ'dan ezelde sâdır olmaması, onun ezelde vuku bulunmasının mümteni' olmasındandır.' sözünün cevabı iki yönlüdür. Birincisi, ileride açıklayacağımız üzere, fiil ademden önce zaman bulunmasını gerektirmez. İkincisi, âlemin mümkünü'l-hüdûs olmasının başlangıcı yoktur. Çünkü, hangi vakit imkânın başlangıcı olarak düşünülürse, o vakitten önce de hüdûs imkânı vardır. Çünkü, olan şey bir lahza önce olmuş olsa, bununla ezellilik kazanmaz. Madem imkân için başlangıç yoktur, o halde mümkün olan bir şey her zaman hâsıl olabilir.

6- 'Neden kutup olmak için başkaları değil de, belli bir nokta belirlenmiştir?' sorusunun cevabı şudur: Sözü edilen nokta, ancak hareket sebebiyle (vasıtasıyla) fiilen mevcut olur. Çünkü hareket olmazsa, asla bir nokta da bulunmaz. Belli bir hareket, o noktanın kutup olmak için belirlenmesine sebeptir. Çünkü belli bir hareketin belli bir tarzda meydana gelmesi, kutbun o nokta olmasını gerekli kılar. İki kutup bu yolla taayyün edince, bundan mihverin (eksenin) belirlenmesi lâzım gelir. Mintikanın (kuşağın) taayyünü de bunlar gibi harekete tâbidir. Çünkü hareket olmazsa, bir daire (çember) mintika (eksen) olmak için taayyün etmez.

7- 'Niye hareket bir yöndedir de başka bir yönde değildir?' sözüne karşı onların iki görüşü vardır. Birincisi, belli bir cihetin ve süratin seçilmesi aşağıdakilere (sâfilât'a) karşı inâyetten dolayıdır. İkincisi, bu şeylerin şöyle veya böyle olması, ma'lûl durumunda olan hareketlerin kaynaklarının farklı oluşundandır.

8- 'Neden belli bir yıldız belli bir mekâna tehassus etmiştir (o yere mahsus hale gelmiştir)?' sorusuna karşı şöyle deriz: Eğer yıldızın yeri onun husûlünden önce belirlenmiş olsaydı, bu soru vârid olurdu. Fakat bu mekânın belirlenmesi yıldızın oraya yerleşmesi sayesinde olduğu için, ancak yıldızın orada hasıl olmasıyla yer haline gelmiştir. Bu olmasaydı, yıldızın yeri diye bir şey olmaz, o mekân bir çukur ve boşluktan ibaret olurdu. Yıldız belli bir yerde hâsıl olunca, artık onun oradan intikali mümteni' olmuştur. Çünkü feleğin düzeninin bozulması mümteni'dir.

8- 'Bu hâdis şeyler nasıl kadîm olan illete istinat edebilir?' sorusuna karşı şöyle deriz: İlet bazen (bir kısmı) hazırlayıcı, bazen de (bir kısmı da) etkileyicidir. Hazırlayıcı olan illetin ma'lûlden önce olması câizdir. Çünkü, o

²¹ Allah Teâlâ'nın gözettiği maslahat, fert için değil, toplum içindir, cüz için değil, küll içindir, bir madde için değil umûm mevcudâd içindir.(Çev. nt.)

vücut etkisi yapmaz, sadece illeti ma'lûle yaklaştırır. Müessir olan illetin ise esere iktirân etmesi ve onunla beraber bulunması vâciptir. Bunun tabîî fiillerden misâli şudur: Ağırlık düşmenin illetidir. Ağırlığı olan cisim, yaptığı hareketle mesafenin bir noktasına düştükçe, onun buraya düşmesi diğer bir noktaya hareket etmeye hazırlanması için sebep ve illet haline gelir. Böylece bir evvelki hareket bir sonraki harekete hazırlığın oluşma illetidir. Hareketin vücudunda müessir olan ise ağırlıktır ve ağırlık hareketle birlikte mevcuttur. İradî fiillerden misâl ise şudur: Bir kimse haccetmeyi irade ettiği zaman, bu küllî irade onun üzerine terettüp eden cüz'î iradelerin hudusuna sebep olur. Bu cüz'î iradelerin her biri de ârizî olarak kendisinden sonrakine illet olur. Çünkü cüz'î bir irade hareketi (yolculuğu) mesafenin bir noktasına getirdikçe, onun buraya ulaşması yeni bir cüz'î iradenin hâdis olmasına sebep olur ve bu yeni irade de hareketi (yolculuğu) yeni bir noktaya kadar götürür. Hareketin (yolculuğun) vücudundaki müessir ise, küllî olan kasıttır. Bu kasıt, hareketin bütün kısımlarıyla beraberdir ve onunla birlikte mevcuttur.

Bunu anladığına göre şunu deriz: Hâdislerin kadîm ve vücudu ezeli olan bir sebebi vardır. Bu sebep suretleri veren, vücudu feyezân ettirendir. Ancak bunların O'ndan feyezân etmesi, maddenin bu feyzi kabul etmeye müsâit hale gelmesine bağlıdır. Maddenin buna müsâit hale gelmesi ise, ancak hareketler ve değişmeler sayesinde olur. Böylece, bunlardan her önde olanı, maddenin ondan sonrakini kabul etmeye hazırlanmasına tâlî bir illet teşkil eder. Bundan dolayıdır ki, asıl illeti ma'lûlele yaklaştıran ve maddeyi tesirin kabulüne müsâit hale getiren hareket araya girmedikçe hâdislerden hiçbir şeyin oluşması mümkün değildir. Hal bu olunca, hangi şey hâdislerin ilki olarak farz edilirse, o'dan önce hareket ve değişmenin bulunması lâzımdır. Bu hareket ve değişme, o vakitteki hazırlanmanın ve müsâit hale gelmenin sebebidir. İşte hâdislerin hüdûsu bu yolla mümkünleşir.

Eğer denilse ki, müessirin müessiriyetinin (hâdislerle birlikte) yenilenmesi illet ister.

Bunun cevabında deriz ki, müessiriyet haricte varlığı olmayan izafî bir hükümdür. Onun için illet istemez. Bu yeri, fâiliyyetin devamlılığına dâir başka bir delilin mebdeî yaparak şöyle deriz: Bu hâdisler için sebepler lâzımdır ve bu sebeplerin de hâdis olmaları veya hâdis şeylerle ortak bulunmaları gerekir. Böylece onların (hâdisleri) hüdûsu ya illetlerinin (sebeplerinin) bir defada hüdûsundan veya illetlerinin onlara yaklaşımlarının hüdûsundan dolayıdır. Birinci şık, sonu gelmeyen illet ve ma'lûllerin vücudunu gerektirir. Bu ise muhâldir. Onun için ikinci şık doğrudur. Sözü edilen yaklaşmak, önce ve önde olan illetlerin hâdisi, Vâhibü's-suver (suretleri bahşedici olan) den gelen feyzi kabul etmeye müsâit hale getirmeleridir. Bu bir birinin

arkasından gelen şeyler (sebepler ve illetler) ya anî veya zamanîdirler²² Bunlar anî olsalar anların arka arkaya dizilmeleri lazım gelir. Bu ise bâtıldır. Ayrıca bu takdirde, onlar arasında ittisal bulunmaz ve onlar birbirinden munfasıl olurlar. Böyle olunca da onlardan her hangi birinin vücudu diğer birinin vücuduna bağlanmaz ve önde olanın arkada olana kadar uzanması vâcib olmaz. Böyle olunca da onu hazırlayan illet olmaktan çıkar. Halbuki öndekilerin arkadaşilere illet olmaları farz edilmişti. Bu hulttur. Öyleyse, bu hâdisler arasında ittisâl vardır ve anlar fiilen mevcut değildirler. Ancak farz edilebilirler ve farz edilen bir an, iki cüz arasında müşterek olur. Böylece o, geçenin nihâyeti ve gelenin bidâyeti olur. Bu durumda olan şey de zamandır. Zamanın vücudu ise harekete mütealliktir.

Böylece sâbit oldu ki, hâdislerin hudusu için yakın sebep; bir noktada biten, muttasıl olan, taksim kabiliyeti bulunmayan unsurlardan mürekkep olmayan bir şeydir. Bu aynı zamanda, parçalanmayan cüz'ün varlığını nefyetmenin de gerekçelerinden bir gerekçedir. Çünkü bundan anlaşıldı ki, sonu olmayan bir takip ile her bir hâdisin önünde başka bir hâdis bulunmadıkça hâdislerin hüdûsu mümteni'dir.

Bâri Telâlâ'nın fâiliyeti için zaman başlangıcı kabul edenlerin delilleri ise iki şeyden kaynaklanır. Birincisi, fiil evveli olan bir şeydir, ezel ise evveli olmamaktır. Bunların cem'i çelişki taşır. İkincisi, zaman babında nakledeceğimiz gibi, bidâyeti olmayan hareket, birkaç yönden muhâldir.

Yedinci Fasıl:

*Ademin Fiile Takaddüm Etmesinin Şart Olmadığı Hakkındadır.
Bunun On Delili Vardır.*

1-Fiilden önceki ademe muhtaç olan ya fiilin vücudu ya da fâilin onda tesir etmesidir. Fiilin vücudunun ademe muhtaç olması muhâldir. Çünkü fiil vücut bulmak için ademe muhtaç olursa, adem onun vücuduna mukarenet eder (beraber bulunur). Mukarenet eden adem de vücudu önler. Fâilin tesir etmesinin ademe muhtaç olması da muhâldir. Çünkü fâilin tesirinin esere mukarenet etmesi vâciptir ve eserin vücudu onun ademine münâfidir. Ona mukarenet etmesi vâcib olana münâfi olanın olmaması vâciptir.²³ Öyleyse ne fiil hâsıl ve mevcut olmak için ne de fâil müessir olmak için fiilden önce ademe muhtaç değildir.

Eğer denilse ki fiil, husûlü mümkün olan bir şey (veya iş) olması yönüyle ademe muhtaç olmasa bile, bir fiil olması hasebiyle ademe muhtaç olması neden câiz olmasın? Çünkü fiil, kendisine ademin sebkati ettiği şeydir

²² Ânî olmak birden olmak; zamanî olmak ise zamana yayılmak demektir. (Çev. nt.)

²³ Mukarenet etmesi vâcib olan fâilin tesiridir; buna münâfi olan ise ademdir. (Çev. nt.)

(veya iştir). Fiil bu yönüyle, ancak ademin ona takaddüm etmesiyle vücut bulur.

Biz de deriz ki, vücudu mümkün olan şeye ademle mesbuk olması yönüyle bakılırsa, elbette ki onun böyle düşünülmesi lâzımdır. Fakat, vücut bulup tahakkuk etmesinde müessire dayanmış olması yönüyle bakılırsa, o bu yönden ademden müstağnidir. Çünkü eğer bu yönde de adem mülâhaza edilirse, o fiile mukarenet eder. Fiile mukarenet eden adem de onu nefyedip yok eder.

2-Fiil ya devamlı mümkündür veya değildir. İkinci şık üç sebeple bâtıldır. Birincisi; eğer fiil devamlı olarak mümkün olmazsa, vâcip de olmadığına göre, mahiyeti itibarıyla mümteni' olması lâzım gelir. Mahiyeti itibarıyla mümteni' olan ise hiçbir zaman mümkün hale gelmez. Bu böyle kabul edilmediği takdirde, aklî hükümlere güven ortadan kalkar. İkincisi; fiilin mümkün olması ya mahiyetinden dolayıdır. Bu durumda onun ebediyyen böyle kalması lâzımdır. Ya da bu bir hâricî sebepten dolayıdır. Bu hâricî olan sebep de ya sâbit bir hüvviyete sahiptir. Bu takdirde, imkân yine devamlılık kazanır. Ya da bu böyle bir hüvviyete sahip değildir. Buradaki durum, butlanın birinci maddesindeki durum gibidir. Üçüncüsü; ezeli imtinâ (fiilin olmaması), mahiyetten dolayı ise onun kalkması (ve fiilin mümkün hale gelmesi) mümteni'dir. Çünkü bir şey bir şeyin mahiyetine dahil olmuşsa, mahiyet onun irtifasını (kalkmasını) önler. Eğer, imtina mahiyetten dolayı değilse, demek ki başka bir sebepten dolayıdır. Bu sebep de eğer ezeli olup sübutu (kalkması) vâcip ise onun irtifasının (kalkmasının, aradan çekilmesinin) mümteni' olması lâzımdır. Eğer onun sübutu vâcip değilse, buradaki durum da butlanın birinci maddesindeki durum gibidir. Sübutu vâcip olmayan sebep sonunda zatiyla vâcip olana dayanınca artık irtifasının imtinai lüzum kazanır.

Eğer denilse ki bu sonundaki imtina, zatiyla vâcip olana istinat eder. Halbuki onun imtinadaki tesir şarta bağlıdır. Şart zâil olunca tesir de zâil olur. Biz de deriz ki bu şart zatiyla vâcip ise irtifai (kalkması) mümteni'dir. Dolayısıyla sözü edilen imtinanın irtifai da mümteni'leşir. Eğer şart vâcip değilse, buradaki söz de birinci maddedeki söz gibidir. Bu teselsül etmez ve zatiyla vâcip olan bir mevcutta nihâyet bulur.

Böylece sâbit oldu ki, mümkünlerin ezelde hâsıl olmalarının mümteni' olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Müessirin ezelde bunların husulünde tesir etmesinin mümkün olmadığını iddia etmek de mümkün değildir. Çünkü bu müessiriyetin imtinai ya tesirin etkinliğini sağlayan cihetin husulünün mümteni' olmasındandır veya bir mâni bulunmasındandır. Birinci durumda tesirin husulünün imtinai ya onun mahiyetinden dolayıdır. Böyle olursa, onun mutlak olarak imtinai vâcip olur. Ya da bu imtinâ hâricî bir sebepten dolayıdır. Bu hâricî sebep de eğer zatiyla vâcipse, tesiri ya bir şarta

bağlıdır ya da değildir. Eğer tesiri bir şarta bağlı ve bu şart da vâcip ise imtinanın da devamlı olması lâzım olur. eğer şart vâcip değilse, istinat vücudu vâcip olanda kesilinceye kadar bu lâzım olmaz. Ve eğer onun (hâricî sebebi) tesiri bir şarta bağlı değilse, yine imtinanın devamı lazım gelir.

Müessiriyetin imtinayı bir mâniden dolayı ise, bu mâni ya vâciptir. Bu takdirde, bu mâniin irtifai (kalkması) zorlaşır. Ya da o mümkündür. Bu takdirde de söz daha önce geçtiği gibidir. Bununla sâbit oldu ki, mümkünlerin müessire istinadı onlara ademin takaddüm etmesini gerektirmez.

Ancak bu yaklaşım tarzında bir müşkül vardır. Çünkü diyoruz ki, hâdisi yoklukla mesbûk olması yönüyle düşündüğümüz zaman, bu mesbukiyet şartı varken, onun (hâdisin) mümkün olmasını şu veya bu vakte tahsis etmek mümkün değildir. Böyle olunca da onun imkânı devamlı olur. Sonra onun devamlı olarak mümkün olması onu hâdis olmaktan da çıkarmaz. Çünkü onu, ademle mesbuk olmak kaydıyla ele aldığımız için, bu kayıt onun zatî bir cüz'ü haline gelir. Zatî bir cüz' de irtifa etmez. Hal bu olunca, hadis olması hasebiyle hadisın hüdüsünün devamlı olarak mümkün olması karşısında onun hâdis olmaktan çıkması lâzım gelmez. Böylece bu yoldaki delil geçersizleşti. İşte bu halli için tefekkür edilmesi gereken bir şüphe dir.

3- Hâdisler icat olunup istimrar ettikleri (sürüp gittikleri) zaman, istimrar ve kalıcılık halinde ya müessire muhtaçtırlar ya da değildirler. Muhtaç değilse, bu adem-i ihtiyaç ya mümkünlükten çıktıkları içindir ya da mümkünlükte kalmalarına rağmen dir. Birinci şık üç yönden muhaldir. Birincisi, zatiyla mümkün olan bir şey zatiyla vacip hale inkılap edemez. Bu kaziye, birinci sınıf bir kaziyedir.²⁴ İkincisi, mümkünlerin mümkünlüğü ya zatlarından dolayıdır, ya da değildir. Eğer mümkünlükleri zatlarından veya zatlarının lâzımlarından dolayı ise, onlar bizzarure devamlı olarak mümkün olurlar. Eğer bu kendilerinden ayrı ve münfasıl bir şeyden dolayı ise, mümkünlüğün onlara (mümkünlere) sübutu mümkün olur (vâcip olmaz). Bu takdirde onların imkânının (mümkünlüğünün) da ayrı bir imkânı olur ve imkânın imkânının da üçüncü bir imkânı olur. Böylece bu silsile nihayetsizliğe doğru uzanır. Üçüncüsü, mümkün olan bir şey bir vakitte mümkün değilse, ondan sonra mümkünleştiğinde bu mümkünleşmenin bir illeti olması lâzımdır. İletten dolayı olan şey zatiyla da mümkündür. Böylece, mümkün hem zatı için mümkün olur, hem de zatı için mümkün olmaz. Bu sonuç hultfur.

Bununla sabit oldu ki, mümkünler var oldukları sürece müessire muhtaçtırlar. Çünkü ihtiyaç yönleri imkândır (mümkün olmaktır). Bu sebeple, imkânın onları muhtaç etmemesi câiz değildir. Çünkü o (imkân), mahiyetinden dolayı muhtaç ediyor. Hal bu olunca, şayet o muhtaç etmezse, sebebe

²⁴ Bu kaziye şöyle de ifade edilmiştir: İnkılâb-ı hakayık muhaldir. (Çev. nt.)

olan adem-i ihtiyaç onun mahiyetinden dolayı olur. Halbuki farz edilen, ihtiyacın onun mahiyetinden dolayı olmasıdır. Bu hulf ve çelişkidir.

Eğer denilse ki, imkânın müessire muhtaç etmesi zâit bir kayıt sebebiyle olsa câiz olmaz mı? Biz de deriz ki: Hayır. Çünkü zâit olan kayıt ya kendisiyle vücup veya imtina tahakkuk eden ya da bunlardan hiç biri tahakkuk etmeyen bir durumdur (bir var sayımdır). Eğer onunla vücup veya imtina tahakkuk ederse o zaman ihtiyaç yönünün vücup veya imtina olması lâzım gelir. Bu ise hulfur(Çünkü, farz edilen, ihtiyaç yönünün imkân olmasıdır.). Eğer o kayıtle bunlar tahakkuk etmezse, ihtiyaç yönü imkân olur ve bu durumda müessire muhtaç eden imkândır, zâit olan kayıt değildir. Halbuki biz bu zâit kaydı farz ettik . Bu ise hulfur.

Eğer denilse ki bir şey varlık kazandığı zaman, artık varlık onun için (yokluktan) evlâ bir hal alır. Biz de deriz ki, varlığın evlâ bir hal alması ya vücudun (var olmanın) lâzımlarındandır ya da değildir. Birinci şık muhali gerektirir. Çünkü buna göre vücut tahakkuk ettiği zaman evlâ olmak da onunla birlikte tahakkuk eder. Evlâ olmak tahakkuk edince de müessire ihtiyaç bırakmaz. Müessire ihtiyaç olmayınca da vücut tahakkuk etmez. Böylece vücudun vücudu onun ademine yol açar. Bu ise muhaldir. Eğer evlâ olmak lâzımlardan değil de yeni ortaya çıkan ârızlardan ise bu da üç yönden muhaldir. Birincisi, zatı (mümkünün zatı) kalıcılık (beka) halinde, sebebe isnat ettiğimize göre, demek ki, kalıcı (bâki) olan mümkünün sebebi vardır. Matlup olan da budur. İkincisi, evlâ olmak, ilgili şeyin vücuduna muhtaçtır. Böyle olduğu için de o şeyin vücudu bununla (evlâ olmakla) mualel olamaz. Üçüncüsü, evlâ olmak sebebe muhtaçtır. Zat da evlâ olmaya muhtaç ise onun vasıtasıyla onun sebebine muhtaç olur. Bunun sonucu, zâtın sebepten müstağni olmamasıdır. Matlup da budur.

4-Eserin müessire ihtiyacı ya onun şimdi mevcut olmasından ya önce madûm olmasından veya ona ademin sebkate etmesinden dolayıdır. Mevcudiyetten önceki ademin bu ihtiyacı doğurması muhâldir. Çünkü adem mutlak yokluktur ve onun asla müessire ihtiyacı yoktur. Eserin ademle mesbuk olmasının da bu ihtiyacı doğurması muhâldir. Çünkü vücudun ademle mesbuk olması, vücudundan sonra mevcuda vücup tarikiyle ârız olan bir keyfiyettir. Bunun vücube ise şundandır: Vücudun husulü cevaz tarikiyle olmasına rağmen, bunun ademle mesbuk vasfıyla vâki olması, onun vukuundan sonra ona lâzım olan bir keyfiyettir. Çünkü onun başka türlü vâki olması müstehildir. Bir şeyin vukuu câiz iken, vâki olduktan sonra ona bir vasfın lâzım (vâcib) olması makuldur. Bunun bir örneği şudur: Dört olan bir şeyin vukuu mümkündür. Fakat, bu şey fiilen vâki olup mevcut olunca, çift olmak vasfı vücup tarikiyle ona lâzım olur. Burada da hâdisin vukuu mümkündür. Fakat vâki olup vücut bulduktan sonra ademle mesbuk olmak onun için vâcib bir sıfat

olur. Câcip ise müessirden müstağnidir.²⁵ Bu duruma göre, müessire muhtaç olan ya mücerret vücuttur ya da mahiyete ârız olan vücuttur. Birinci şık muhâldir. Çünkü mümkünün vücudu, vâcip olmayan bir mahiyetle birlikte olması şarttır. Bundan dolayıdır ki mümkünler vücut (var olmak) şartıyla ele alındıkları zaman vâcipleşirler. Örneğin, diyoruz ki 'kitâbet insan için mümkün olan bir sıfattır.' Sonra da diyoruz ki 'insan kâtip olduğu sürece, kitâbet onun için vâciptir.' Çünkü o, fiilen kâtip iken (yazarken) kâtip olmaması mümteni'dir.

Böylece öğrenmiş olduk ki, müessire muhtaç olan, kendisini vücub derecesinde gerektirmeyen bir mahiyete ârız olan vücuttur. Hal bu olunca, ademin sebkat ve takaddüm etmesi, ihtiyaç konusunda medar-ı itibar değildir.

5-Mümkünlerin müessire ihtiyaç ciheti veya müessirlerin bunlara tesir etmesi ciheti ya hüduşa tevakkuf eder ya da etmez. Birinci şıkkı kıdem ve hüduş babında iptal ettik. Böylece sâbit oldu ki hüduş ihtiyaç cihetinde medar-ı itibar değildir.

6-Mümkün mevcut olmadığı zaman, onun ademi ya bir sebeptendir ya da sebepsizdir. Bunun sebepsiz olması muhaldir. Çünkü o takdirde, mahiyeti için madum olmuş olur. Mahiyeti için ma'dum olanın ise vücudu mümteni'dir. Böylece mümkünün vücudu mümteni' olmuş olur. Bu ise hulfuttur. Geriye ikinci şık kalır. Bu durumda, adem tesiri yapan müessirin tesir yapması için onun (ademin) teceddüdü (yenilenmesi) ya şarttır ya da değildir. Bunun şart olması muhaldir. Çünkü burada söz konusu olan, vücuttan önceki ademdir. Teceddüd eden (yenilenen) adem ise vücuttan sonraki ademdir. Hal bu olunca, mümkünlerin ademini onların ademini gerektiren müessirlere isnat ederken onun (ademin) teceddüdü şart koşulmaz. Mümkün olan adem teceddüd şartı olmaksızın müessire istinat ettiğine göre, anlıyoruz ki, sözü edilen ihtiyaç teceddüde vâbeste ve mütevakkif değildir. Matlup olan da budur.

7-Zatıyla vâcip olanın birden fazla olması mümteni'dir. Bu sebeple, Vâcib'ül-vücûd'un sıfatlarından hiç birisi kendi mahiyetiyle vâcip değildir. Bu sıfatlar kendi içlerinde mümkün, vâcib'ül-vücûda olan nisbetleriyle vâciptirler. Bu da gösterir ki, tesir ademin sebkat ve takaddüm etmesine mütevakkif değildir. Vâcibü'l-vücûd'un sıfatları filozofların görüşlerine göre izâfî ve selbî hususlardır. Kelâmcıların müteaddit olan görüşlerine göre ise sıfatlar haller ve hükümlerdir.

²⁵ Vâcip iki türdür; birincisi Vâcib li zatihi'dir O, müessirden müstağnidir. İkincisi, vâcib li gayrihi'dir o ise müessirden müstağni değildir.

Eğer deseler ki bu sıfatlar ve hükümler fiil değildirler. Biz ise fiillerde ademin sebkat etmesinin vâcip olduğunu söylüyoruz. Biz de deriz ki bu gibi büyük meselelerde mücerret lafızlara dayanmak doğru değildir. Onun için, farz edin ki burada ademin sebkat etmediği şeye fiil denilmez. Fakat bununla sâbit olur ki mahiyeti itibarıyla mümkün olan bir şeyin devamlı olarak kendisiyle birlikte bulunan müessire istinadı câizdir. Bu prensip olarak makul olunca onun bazı yerlerde mümteni' olduğunu iddia etmek mümkün olmaz. Ancak, itiraz sahibi fiil lafzının kullanımı açısından bu hükmü menetmeye kalkarsa o ayrı bir şeydir. Bu da fazla bir yarar getirmez.

8-Mahiyetin lâzımları onun ma'lûlleridir ve zaman itibarıyla ondan geri kalmazlar. Bunu açıklayan bir misal şudur: Üçgenin açılarının iki dik çizgiye (bir dik açıya) eşit olmaları sadece onun üçgen olmasından dolayıdır. Çünkü bu durum, bundan ayrı bir sebepten dolayı olsaydı, üçgenin daha değişik bir durumda bulunması da doğru olabilirdi. Artı; mahiyetlerin bu lâzımları gerektirmeleri, bunları gerektirmedikleri bir zamanın geçmesinden sonra olmuş değildir. Örneğin, biz üçgeni hangi zamanda farz etsek, onun bu durumu (açılarının bir dik açıya eşit olması) gerektirdiğini görürüz. Buna ilâve olarak şunu da söylüyoruz: Sebepler, müsebbepleriyle beraberdirler. Meselâ yakma fiili yanma eseriyle birliktedir; elem, zaman faslı olmaksızın mizacın bozulmasını veya bütünlüğün parçalanmasını takip eder. Hatta, maksadı daha iyi açıklamak için, hiç kimsenin doğruluğunu tartışmadığı bir şey söylüyoruz: Bu görüşte olanlara göre, ilim âlim olmanın, kudret kâdir olmanın illetleridir ve bunlar eserlerine mukarenet ederler, onlardan önce bulunmazlar.

Böylece anlamış olduk ki, eser ve müessirin zaman yönünden mukareneti (birlikteliği), eserin müessire dayanması ve ona muhtaç olması cihetini iptal etmez.

9- Bir şeyin fiilen mevcut olması halî nazar-ı itibara alındığı zaman, o şeyin vücudu vâciptir. Çünkü vücut halinde olan bir şeyin mevcut olmaması mümkün değildir. Tıpkı bunun gibi, bir şeyin fiilen madûm olması halî dikkate alındığında da o şeyin ademi vâciptir. Çünkü adem halinde iken bir şeyin madûm olmaktan başka şansı yoktur. Hüdus ise bu iki halin (vücut ve adem hallerinin) terettübü ve peydahlanmasıdır. Buna göre bu iki halî, nazar-ı itibara aldığımız ve mahiyeti bir halde mevcut bir halde de madûm olarak ele aldığımız zaman, o (mahiyet) bu iki halde de bu hallerle vâcip olur ve o vâcip olması haliyle müessire muhtaç olmaz. Çünkü, bir şeyin vâcip olması haliyle müessire istinat etmesi mümteni'dir. Vaziyet bu olunca, demek ki hüdus, hüdus olması yönüyle ihtiyaca mânidir. Bu da şu demektir: Mahiyet, vücut ve ademden soyutlanmış olarak ele alınmadıkça vâcip olması halî, yani vücut zamanında vücudun vücubu, adem zamanında da ademin vücubu ortadan kalkmaz. Mahiyet bu iki itibarla (fiilî vücut ve adem halleri itibarıyla-

la) müessire ihtiyaç duymaz. Bundan anlaşılmış oldu ki hüdus, hüdus olması yönüyle ihtiyaç duyulmasına mânidir. İhtiyaç duyuran ise imkândır.²⁶

10-İhtiyaç cihetinin, müessirle birliktelik halinde, müessirle birliktelik halinden önceki hal üzere kalmamsı lazımdır. Aksi takdirde, müessirle birlikte iken başka bir müessire ihtiyaç durumu bâki kalır. Buna göre, eğer hüdusu müessire ihtiyaç ciheti olarak kabul etsek, zikredilen muhâl lâzım gelir. Çünkü, hüdusun müessirle birlikte olan hali ile onunla birlikte olmayan hali arasında fark yoktur. Bu şundandır ki hüdus ademden sonra vücuttur. Bu vücudun fâil ile birlikte olması veya fâilsiz olması aynı şeydir. Çünkü o sadece ademden sonra vücuttur. O, ister hüdus hali ve ister beka hali ile nazarı itibara alınsın, iki halde de budur (ademden sonraki vücuttur). Bundan dolayı o, müessirle birlikte iken de müessirle birlikte olmadığı zamanki gibidir. Fakat, imkânı ihtiyaç ciheti olarak kabul ettiğimiz zaman ise, onun (imkânın), müessirle birlikteki hali müessirin ademi halindeki gibi değildir. Çünkü mahiyet, müessirle birlikte iken artık mümkün değildir. Bundan anlaşıldı ki hüdus, ihtiyaç ciheti olmaya sâlih değildir.

Muhâlifler, dört mulâhaza ile tezlerini ispatlamaya çalışmışlardır. Bunlar şöyledir:

1-Mevcudun icadı muhâldir. İhtiyacın tahakkuk etmesi için, icât fiilin adem halinde olması lâzımdır.

2-İki kadîm mevcut farz ettiğimiz zaman, bunlardan belli birinin diğerine ihtiyacı bunun aksinden daha evlâ değildir. Çünkü birinin diğerinden ayrıcalığı yoktur.

3-Sâbit olmuştur ki âlemin mücidi muhtâr bir fâildir. Kasıt ve dâif ise ancak ihdas fiiline yönelik olur ve ona göre oluşur. Çünkü biz kendi fitratımızda, olan bir şeyi oluşturmaya kastetmenin doğruluğunu hissetmiyoruz.

4-Bina mevcutsa, bâniden (yapandan) müstağni olur. Bütün fiillerin durumu da böyledir.

Bunların cevapları şöyledir:

1-Diyoruz ki 'mevcudun icadı muhaldir.' sözüyle eğer, mevcuda ikinci bir sefer vücut vermenin muhal olduğunu kastediyorlarsa, bu tartışılmaz bir gerçektir. Fakat eğer onunla, aynı vücudun müessire taalluku halinde bâki kalmasının mümkün olmadığını kastediyorlarsa, bu ilk matlup üzerime

²⁶ Krş, İbn Sina, *en-Necât*, Tahk. Macit Fahri, Dâru'l-Afâğı'l-Ceyyide, Beyrut, 1985, s. 249-250.

musadaredir.²⁷ Kâdir olmanın kudrete ve âlim olmanın ilme ihtiyaçları misali bunu daha iyi açıklıyor.

2- Diyoruz ki, bir şeyin illet olması, onun kadîm olmasından dolayı değildir ki zikrettiğiniz şey lâzım gelsin. Aynı şekilde, onun illet olması hâdis olmasından dolayı da değildir ki, iki hadisten birinin illet olmaya daha lâyük olmadığı söylensin. İletin illet olması zatının özelliğinden hakikat ve mahiyetinden dolayıdır ve o, o olduğu için zatıyla ve illet olmasıyla takaddüm ister.

Eğer denilse ki illetle ma'lûl birbirlerini gerektirdiklerine göre, birbirinden ayrılmaları müstehildir. Böyle olunca da onlardan birinin irtifai (kalkması, çekilmesi) halinde diğerinin de irtifai lazım gelir. Ma'lûlun irtifaından illetin irtifai lâzım gelince de illetin vücudu ma'lûlun vücuduna muhtaç olur. Bu olunca da illet, illet olmaz.

Biz de deriz ki, ma'lûlun irtifai illetin irtifaını gerektirmez, fakat onun irtifaından bunun irtifai bilinir. Nasıl ki, malunun vücudu da illetin vücudunu gerektirmez, fakat onun vücudundan bunun vücudu bilinir. Çünkü illet mevcut olmazsa malul mevcut olmaz ve illet madum olmazsa malul madum olmaz.

3-Diyoruz ki, kastın ihdas ve icada taallukunun ancak adem halinde olabileceğini söylemek yanlıştır. Çünkü, kast ve dâinin başlangıcı tekvinin başlangıcına kadardır. Kast ve dâinin bundan sonra devam etmesi ve (başlayan tekvine) taalluku ise mümkündür. Bunun mümkün olmadığını iddia etmek matlup üzerine musadaredir.

4-Diyoruz ki, bina etmek, yapının şeklini korumanın illeti değil, cüzlerin (taş, tuğlabv.) yerlerine intikalinin illetidir. Bu intikal fâilin bina ile ilişkisinin kesilmesiyle birlikte biter. Ondan sonra, her şeyin yerli yerinde durması, aşağıya doğru meyletmeyi gerektiren ağırlığa sahip olmalarından dolayıdır; binanın mevcut eşkâlnini koruyan da ondaki kuruluştur.

Sekizinci Fasıl:

İbâre Hakkındadır.

Bil ki bir kimsenin kendisine adem takaddüm etmemiş bir şeye fiil lafzının kullanılmasını önleme hakkı yoktur. Çünkü, fiil hâsıl ve mevcut iken veya âlet, ihtiyar ve tabiatla yapılırken biz 'o yapıldı, icat edildi, sun' edildi.' diyoruz ve bu sözümüzle bir çelişki ve inkâra da girmiyoruz. Bundan

²⁷ Musadare, dava ve delinin aynı olmasıdır. Mantıktaki tarifiyle ise, neticenin kıyasın bir cüz'ü ve kadiyye-i kübranın aynı olmasıdır.(Çev. nt)

anlıyoruz ki fiil adem ile mesbuk olan türden daha geniştir. Daha önce de açıkladık ki bu tefsir şekliyle ademin takaddüm etmemesi ihtiyaca mâni değildir. Öyleyse vücudu başkasına muhtaç olan şeye -mutlak olarak-fiil lafzının kullanılması câizdir.

Dokuzuncu Fasl:

Yalnızca Vücut Ma'lûl Olmaya Sâlih (Elverişli) Değildir.

Mahiyet babında bununla ilgili olan bir nebze şey zikrettik. Onun için burada konuyu başka bir açıdan ele alıyor ve diyoruz ki, bir topluluk yalnızca eşyanın vücudunun ma'lûl olduğunu zannetmişlerdir. Bu zannın sebebi ise daha önceki filozofların mahiyetlerin ma'lûl olmadıkları şeklindeki sözlerinin bunların kulaklarına gelmiş olmasıdır. Fakat bu zan üç yönden bâtıldır.

1-Açıkladığımız gibi, vücut vâki olmak veya zevâl bulmakla vasıflana-bilecek derecede müstakil değildir. Bu hallerle vasıflı olan mahiyettir. Durum bu iken,vücut tek başına nasıl ma'lûl olabilir?

2-Şayet illetlerin tesiri yalnızca vücuda yönelik olsaydı, soyut vücut her zaman aynı olduğu için,her türlü illetin her türlü ma'lûl için sâlih (yararlı, geçerli, etkili) olması lâzım gelirdi. Bunun açıklaması şöyledir: Su sıcak değilken ısıtıldığı zaman oluşan ısınma mahiyetlerden bir mahiyettir. Feyz verici ve ayrı olan mebâdi'den (prensiplerden) bunun üzerine vücudun feyez-
zan etmesi (akması, yansıması) ya bir şarta bağlıdır ya bağlı değildir. Bu bir şarta bağlı değilse onun (mahiyetin) vücudunun devamlılığı lâzım gelir. Çünkü mahiyet her zaman kâbil, fâil de aynı şekilde feyyâz (feyz verici) olduğu için, feyzin devamlı olması vâcib olur. Feyezan bir şarta bağlı ise, şarta bağlı olan ya sıcaklığın vücudu (var oluşu) veya mahiyetidir. Şarta bağlı olan sıcaklığın vücudu ise bu farz batıldır. Çünkü suyun mülâkatı (teması) soğukluğun vücudu için şarttır. Soğukluğun vücuduyla sıcaklığın vücudu da müsavi olduklarına göre, öyleyse suyun mülâkatı sıcaklığın vücudu için de şart olsun. Çünkü bir şeyin şartı onun benzerleri için de şarttır. Böyle olunca da, suyun mülâkatı anında sıcaklığın hâsıl olması vâcib olur. Çünkü mahiyet kâbil, fâil de feyyazdır. Şart olan şey de hâsıl olmuştur. Bu ortamda ma'lûlun husulü vacip olur. Bundan da, her şeyin (her türlü ma'lûlun) her şeyin (her türlü illetin) hüsulu anında hâsıl olması ve hâdislerden hiç birinin belli bir şart veya illete mahsus olmaması lâzım gelir. Halbuki bütün bunlar his ve bedâhetin reddettiği bâtıl sonuçlardır. Eğer şarta bağlı olan sıcaklığın mahiyeti ise bu durumda mahiyet başkasına bağlanmış olur. Başkasına bağlı olan her şey de sebep ister ve ister istemez Vâcibü'l-vücut'da intihâ bulan bir sebebe dayanır.Bundan ortaya çıktı ki, mümkünlerin illeti sadece onların vücutlarının değil,aynı zamanda mahiyetlerinin de illettir.

3-Daha önce açıkladığımız gibi, yanmanın vücudunu vücut olarak nazar-ı itibara almakla yanmanın mahiyetinin vücutla mavsûf (vasıflanmış) olmasını nazar-ı itibara almak arasında fark vardır ve vücut mücerret bir kavram olarak imkânın kendisine ârız olmasına mânidir. Bu sebeple, ihtiyacın da kendisine ârız olması mümteni'dir. Biz ancak bir şeyin mahiyetini onun vücuduna nisbet ettiğimiz zaman önce imkân, sonra da bu sebeple ihtiyaç ona ârız olur. Hal bu olunca, ister istemez muhtaç olan kendi vücudu içindeki mahiyettir. Muhtaç olan yalnız vücudun kendisi değildir.

Onuncu Fasl:

Yalnızca Vücut İllet Olmaya Elverişli Değildir. İmkân Da Tek Başına İllet Olmaya Elverişli Değildir.

Önce imkânı ele alalım. İmkânla ilgili bu hükmün dört delili vardır.

1-İmkân ademî (adem olan) bir şeydir. Böyle şeyler müessir olmaya elverişli değildirler. Sonuç olarak, imkân da müessir olmaya elverişli değildir. “İmkân ademî bir husustur.” küçük önermesinin açıklaması geçti. “Ademî hususlar sebep olmaya veya sebebin bir cüz’ü olmaya elverışı değildirler.” büyük önermesinin açıklaması ise şöyledir: Bir şeyin sebebi ona sübut (vücut) kazandıran şeydir. Başkasına sübut kazandıran şeyin de, onun sebep olmayan şeylerden ayrılmasını ve imtiyazını sağlayan kendisine âit belirginliği ve özelliği bulunması lâzımdır. Aksi takdirde, onun sebep olması, başka bir şeyin sebep olmasından evlâ değildir. Kendisine âit belirginliği ve özelliği olan bir şey de sâbittir (mevcuttur). Öyleyse, her sebep de sâbittir (sâbit olması lâzımdır). Bu neticenin aksi ise şudur: Sâbit olmayan şey sebep olmaz.

Bu açıklamadan anlaşıyor ki, imkân sebebin cüz’ü de olmaz. Çünkü sebebin cüz’ü, sebebin sebep olmasının sebebidir. Sebeple ilgili olarak geçen açıklama burada da söz konusudur. Bundan çıkan sonuç şudur: İmkân ne sebeptir ne de sebebin bir cüz’üdür. O, sebebin sebebiyet cihetine yabancı ve alakasız bir şeydir. Bu sebeple o, müessirin müessir olmasıyla ilgili alanda nazar-ı itibarda tutulmaz. Onun durumu, müessire hâsıl olan diğer nihayetsiz selplerin (olumsuzlukların) durumu gibidir. Çünkü müessirden kendi mahiyeti dışında her şeyin selbi lâzım gelir. Meselâ su semâ, taş, ağaç ve diğer nihayetsiz şeylerden hiç birisi değildir. Müessirin müessir olmasıyla ilgili olarak bu olumsuzluklar onun lâzımları iseler de iz ve eseri bulunmayan adem türünden şeylerdir. İmkân da bunlar gibidir.

2-Mümkünlerdeki imkânların farklılığı ya sadece sayılarıyla ya da mahiyetleriyle ilgilidir. Eğer farklılık sadece sayılarla ilgili ise bir şeyin imkânının ona illet olması üç sebepten dolayı müstehildir. Birincisi, o şeyin bazı imkânlara dayanması, diğer bazısına dayanmasından daha evlâ değildir. İkinci-

cisi, o şeyin kendi imkânının ma'lûlu olması vacipleşir. Çünkü ma'lûlun imkânı başkasının imkânına müsavidir. Başkasının imkânı ona illet olmaya elverişli ise de, kendi imkânı ona illet olmaya daha evlâdır. Çünkü onun kendisiyle daha fazla yakınlığı ve hususiyeti vardır. Böyle olunca da ma'lûl diğer illetlerden müstağni olur ve vâcip hale gelir. Çünkü vâcibin manası bundan başka bir şey değildir. Bu olunca da hakikatte zatı itibarıyla mümkün olan şey, zatı itibarıyla vâcip olur. bu ise hulf ve çelişkidir. Üçüncüsü, mümkünlerin imkânlarının her birinden o ma'lûl gibi bir ma'lûlun sudur etmesi lâzım gelir. Buna göre aklın vücudunun imkânını feleğin vücuduna illet yaptığımız zaman, hissî varlıkların her birinin imkânından bir feleğin sâdir olması ve böylece nihayetsiz feleklerin ortaya çıkması, hatta sonu gelmeyecek şekilde her bir felekten bir felek sudur etmesi vacipleşir.

İmkânların mahiyet itibarıyla farklı oldukları söylene, bu da dört cihetten bâtıldır. Birincisi, İmkânın karşıtı imkânsızlıktır(...) İkincisi, imkânın taksimi sahihtir. O, cevher imkânı, araz imkânı şeklinde taksim olunur. Cevher imkânı da cisim imkânı, gayr-i cisim imkânı olarak ayrılır. Halbuki, bilindiği üzere, taksim kaynağının müşterek olması lâzımdır. O halde, imkân da müşterektir. Üçüncüsü; imkân lafzından anlaşılan mana, vücut ve adem taraflarının birbirine müsavi olmalarıdır. Bu mana ise bütün imkânlarda müşterektir. Aralarında ihtilâf varsa da o, bu mananın dışında kalan işlerdedir. Bu mananın dışındaki işler ise, imkâna dahil değildirler; onun haricindedirler ve onunla beraberdirler veya ondan ayırırlar. Böylece ortaya çıktı ki, imkânlar, mahiyetleriyle birbirinden farklı değildirler. Dördüncüsü; imkânlar mahiyetleriyle farklı olsalar, cins ve fasıldan mürekkep olurlar(...). Bu imkânın sübut illeti akl-ı evvelin mahiyeti de Vâcibü'l-vücut'un zatı da olsa, bir tek illetten birden fazla ma'lûlun sudur etmesi lâzım gelir. Bu ise erbabı yanında bâtıldır. Bu delille zuhur etti ki, bir şeyin mücerret vücudu başka bir şeye illet olmaya elverişli değildir. Bundan da ortaya çıktı ki 'akl-i evvelin imkânı Felek-i Aksâ'nın (en uzak feleğin) vücudunun illetidir. Onun vücudu da ikinci aklın illetidir.²⁸ şeklindeki iddia bir hezeyandır. Böyle bir hezeyan,

²⁸ Râzî, bu sözüyle feyz nazariyesine kâil olanlara atıfta bulunuyor. Bunlardan birisi olan Farabî, Yeni-Eflatunculuk veya Eflatun felsefesinden etkilendiği için şu görüşü benimsemiştir: "Allah Teâlâ'nın zatından akl-i evvel sudur etmiştir. Bu akl-i evvel, kendi zatıyla mümkün, Allah Teâlâ ile vâciptir; maddeden mücerrettir; Allah Teâlâ ile vâcip olması yönüyle bir, ilmindeki itibarların teaddüdü cihetiyle de çoktur. Çünkü o, kendi zatını da Vâcibü'l-vücutu da teakkul eder." Bu filozof şöyle demiştir: "Vâcibü'l-vücut olması ve evvel olanı bilmesi sebebiyle akl-i evvelden ikinci bir akıl hâsıl olmuştur. Bu akılda kesret ancak zikrettiğimiz cihettendir. Mümkünü'l-vücut olması ve kendi zatını bilmesi sebebiyle de ondan maddesi ve nefis olan sureti eşliğinde felek-i a'lâ (en yüksek felek) hâsıl olmuştur. Bu sözden maksat şudur ki, bu iki şey iki şeye, yani felek ve nefse sebep olmuşlardır." Hanâ el-Fâhurî-Halil el-Cerr. *Tarihü'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut, 1982, Uyûnü'l-Mesâil, 7, 8 ve 9.ncü Meseleler, II/115; Farabî gibi, İbn Sina da "Birden ancak bir sudur eder." şeklindeki Eflâtunî prensipten etkilenebilir. O, "Akıl, ibdâ'dan hâli olmaz." Prensibinden de etkilenebilir. Bu filozof da

tahkik erbâbı olduklarını söyleyenler şöyle dursun, avâm kimselere bile yakışmaz.

Eğer denilse ki bu zikrettiğiniz şey ancak, ‘İmkân, feleğin vücuduna tek başına sebeptir.’ dediğimiz takdirde lâzım gelir. Halbuki biz böyle demiyoruz. Bizim dediğimiz şudur: Akl-i evvel’in mahiyeti imkânı ile beraber feleğin cüssesinin sebebidir. O (akl-i evvel), vücutla da başka bir şeyin vücuduna sebeptir. İmkânlar müsâvi iseler de aklın mahiyeti ve imkândan oluşan toplama, başka bir mahiyet ve imkândan oluşan toplam müsavi değildir.

Biz de deriz ki, mümkün olması yönüyle bir şeyin mevcut olması vâcib değildir; fakat başkasında müessir olması yönüyle onun mevcut olması vâciptir. Bundan dolayı, mümkün olması yönüyle bir şeyin müessir olması mümteni’dir. Öyleyse, imkânın illet olmakta pay sahibi olması da mümteni’dir. Bu kesin böyledir.

3- İmkânın müessir olmasının butlanına dâir olan bu üçüncü delil şöyledir: İmkân, kendisinden sonra olan şeyde müessir olsa, onun bu tesiri ya akl-i evvelin zat ve vücudunun iştirakiyledir ya da değildir. Birinci şık bâtıldır. Çünkü delille ve ittifakla sâbittir ki fiilinde başkasından ğani (müstağni) olan bir şey, zatında da başkasından ğanidir. Buna göre, akl-i evvelin imkânı tesir fiilinde aklın zatından ve vücudundan ğani olsa, zatında da ğani olması lâzım gelir. Bu olunca da imkân kendi zatıyla kâim ve başkasından ayrı (bağımsız) bir cevher olmuş olur. Bu ise hulftur. Ayrıca, şayet tesirde vücut nazar-ı itibara alınmazsa, illetin vücudu olsa da, olmasa da ma’lûl mevcut olur. Böyle olan bir şey de (ma’lûl da) vücudu için illetten ğani olur. Bu ise hulftur.

Eğer imkânın tesiri zat ve vücudun iştirakiyle olsa, bu durumda da vücudun tesiri ya zat ve imkânın iştirakiyle olur ya da onlarsız olur. Eğer vücut bu ikisinden ğani olsa, akl-i evvelin vücudu onun mahiyet ve imkânından ğani olur. Böylece, kendi zatıyla vâcib bir vücut olmuş olur. Bu ise hulftur.

Bununla ortaya çıktı ki, imkânın bir şeyde tesiri, ancak diğer iki şeyin iştirakiyle olur. Vücudun tesiri de diğer iki şeyin iştirakiyle olur. Öyleyse, iki durumda da müessir toplamdır; yani, aklın zatı, imkânı ve vücududur. Bu toplamdan akl-i sâni ve felek sudur etmiştir. Böylece bir tek şeyden birden fazla şey sudur etmiştir. Böylece de onların felsefî görüşlerinin temeli çökmüştür.²⁹

Farabi’nin inandığı feyz nazariyesinin benzerine kâil olmuştur. Ona göre, “Akl-i evvel kendi mebbeini (Allah teâlâ’yı) taakkul etmiş ve ondan akl-i küllî –ikinci akıl- feyezân etmiştir. O kendi zatını taakkul ettiği zaman da ondan felek-i aksa’nın nefsi feyezân etmiştir.” A.g.e., s. 225.

²⁹ Bundan maksat, birden ancak bir sudur eder, nazariyesidir. (Çev. nt)

4-Bu delil ilzâmîdir.³⁰ Diyoruz ki: Siz, cismanî kuvveti bir şeyin vücudunda müessir olarak görmüyorsunuz. Gerekçeniz de şudur: Bu kuvvet, madde ve suretten mürekkep olan cisme hulûl eder. Maddeye imkân da hulûl eder.

Cismanî kuvvet ile imkân arasındaki bu uzak münasebet sebebiyle siz, cismanî kuvveti müessirlik vasfından uzaklaştırıyorsunuz. Bunu yapmışken, şimdi nasıl imkânın kendisini felekî cisimlerin vücudunda, suretlerinde, nefislerinde ve maddelerinde müessir yapılabiliyorsunuz? Onların bu baktaki görüşlerinin iptali hususunda ileride daha fazla söz gelecektir.

On Birinci Fasil:

Kuvvet, Eşyanın Vücudunda Müessir İllet Değil, Hazırlayıcı İlettir.

Bunun delili şudur: Kuvvet müessir olsa, tesiri ya maddenin iştiraki ile ya da onsuz olur. Bu iki şık da bâtıldır. Böylece, kuvvetin müessir olduğu görüşü de bâtil olmuş olur. Söz konusu tesirin maddenin iştirakiyle olmasının imtinaı şundandır: Madde kâbidir. Kâbil, makbul'a (kabul ettiği şeye) nisbetle mümkündür. İllet ise, ma'lûlel nisbetle vâciptir. Bir tek şey bir tek şeye nisbetle hem vâcip hem de mümkün olamaz. Onun maddenin iştiraki dışında olmasının imtinaı ise şundandır: Kuvvet, fâiliyyetinde maddeden ğani olsa, zatında da ondan ğani olur. Çünkü mevcudiyet mucidiyyetin (icadın, fâiliyyetin) bir cüz'üdür. Çünkü fiilin husûlünün kaynağı fâilin vücududur. Buna göre, fâilin vücudu maddeye bağlı ise fiilin vücudunun kaynağı maddeye bağlı olmuş olur. Bununla sâbit oldu ki, fiilinde maddeden ğani olan zatında da ondan ğani olur. Buna göre, şayet cismanî kuvvet³¹ maddenin iştiraki olmadan müessir olsa, zatiyla maddeden ğani olması lâzım gelir. Böyle olunca da cismanî kuvvet³² cismanî kuvvet³³ olmaz. Bu hulf ve çelişkidir. Bil ki, fiilinde maddeden ğani olan her şeyin, zatında da ondan ğani olmasının vâcip olduğu sâbit olduysa da zatında maddeden ğani olan her şey fiilinde maddeden ğani değildir. Tıpkı nefis-i nâtika gibi.

On İkinci Fasil:

Cismânî Kuvvet Ancak Va.'ın İştirakiyle Fiil Yapar.

Bil ki, bu söz mübhemdir; onu tahkik etmek lâzımdır. Bu sebeple diyoruz ki, her kuvvet eser ve fiil gerektirir. Onun tesiri ya belirli bir yere mahsustur; bu durumda onun bu yerin dışındaki bir yere tesiri bu yerdeki tesirine müterettip olur (onun üzerine terettüp eder ve ondan dolayı olur) ve o yer bu yere yakın oldukça kuvvetin tesirini kabul etmeye daha evlâ olur; ya

³⁰ İlzâmî delil, hasmın kendi kabullerinin lâzımlarından oluşturulan delildir. (Çev. nt)

³¹ Metinde: "cismanî sûret".

³² Metinde: "cismanî sûret".

³³ Metinde: "sûret".

da kuvvetin tesiri belirli bir yere mahsus değildir. Bu durumda ise, onun bir cisimdeki tesiri diğer bir cisim üzerindeki tesirine müterettip değildir. Birinci kuvvetin misâli ateşin kuvvetidir. Bu kuvvet, belirli bir cisimdeki bir keyfiyet olduğu için, ondan hasıl olan sıcaklık öncelikle o cisimde kendini gösterir ve ancak onun vasıtasıyla diğer cisimlere yayılır. Ve bir cismin önceki cisme yakınlığı fazla oldukça, sıcaklığın ona geçmesi de daha önce (daha çabuk ve daha kuvvetli) olur. İşte kuvvet böyle olunca anlıyoruz ki, onun belirli bir cisme tealluku vardır. Bu tealluk da ateşin kuvvetinde olduğu gibi ya onun zatı itibarıyla bu cisme karşı ihtiyacından dolayıdır ya da nefislerde (ruhlarda) olduğu gibi fâiliyyeti itibarıyla duyduğu ihtiyaçtan dolayıdır. Bu tür kuvvet için: ‘O, maddenin iştirakiyle ve vad’ın iştirakiyle fiil yapar.’ diyoruz. Bundan maksadımız da şudur: Cismin kuvvet mahalline yakınlığı (ve münasebeti) bulunmadığı takdirde ondan eser alması müstehildir.

İkinci tür kuvvete gelince onun fiilde tesiri (veya fiil tesiri), sadece bu fiilin zatı itibarıyla mümkün olmasını gerektirir. Bu olunca, onun tesiri veya feyz vermesi cisimlerden her hangi birine mahsus değildir. Durum bu olunca, bu kuvvetin ne zatı ne de fâiliyyeti itibarıyla her hangi bir cisme tealluk etmemesi ve her yönüyle cisimlerden gani olması vâcib olur. Bu halde de bu kuvvet cismanî değil, ayrı ve mücerret bir kuvvet olmuş olur.

Bu tahkik ve açıklamadan ortaya çıkıyor ki, cismanî kuvvetlerin mücerretlerin vücudunda (var oluşlarında) tesirinin bulunması mümteni’dir. Çünkü, yakınlık ve uzaklık yer ve mahalli bulunmayan mücerretler için muhaldir. Bu sâbit olunca da şu sâbit olmuş olur: Cismanî kuvvetin heyulâ ve biçilmiş suretinin vücudunda tesiri yoktur. Bu sebeple, onun cisimlerden her hangi birinde tesiri mevcut değildir. Bu tahkik ve açıklamayla bazılarının şübhesi de giderilmiş oldu. Bunlar diyorlar ki, cismanî olanın mücerrede yakınlık ve uzaklık nisbeti bulunmadığı gibi, mücerret olanın da cismanî olana yakınlık ve uzaklık nisbeti yoktur. Onun için, vücutları itibarıyla cisimlerin her hangi bir mücerrede nisbet edilmemesi lâzımdır.

Çünkü biz diyoruz ki, mücerredin müessiriyetinin tahakkuku için eserin hadd-i zatında mümkün olması yeterlidir. Bu imkân mevcut olunca eser ondan feyezane eder. Cismanî kuvvetlerin müessiriyetinde ise eserin mümkün olması tek başına yeterli değildir. Bunun yanında, eser mahallinin kuvvet mahalline yakın bulunması lâzımdır. Bu hal mücerrette muhaldir. Eğer denilse ki, bedenin hüdusu nefsin (ruhun) hüdusunun illeti değil midir? Halbuki, nefis mücerretlerdendir. Biz de deriz ki, ileride öğreneceğin üzere, nefsin hüdusunun illeti ancak (bedenden) ayrı bir cevher olabilir. Beden ise, ma’lûlun illetten feyezane için sadece şart durumundadır. Bu cevapta nazar vardır.³⁴

³⁴ Cevapta “nazar” bulunması, onu tekrar gözden geçirmenin gerekli olduğu anlamındadır. (Çev. nt)